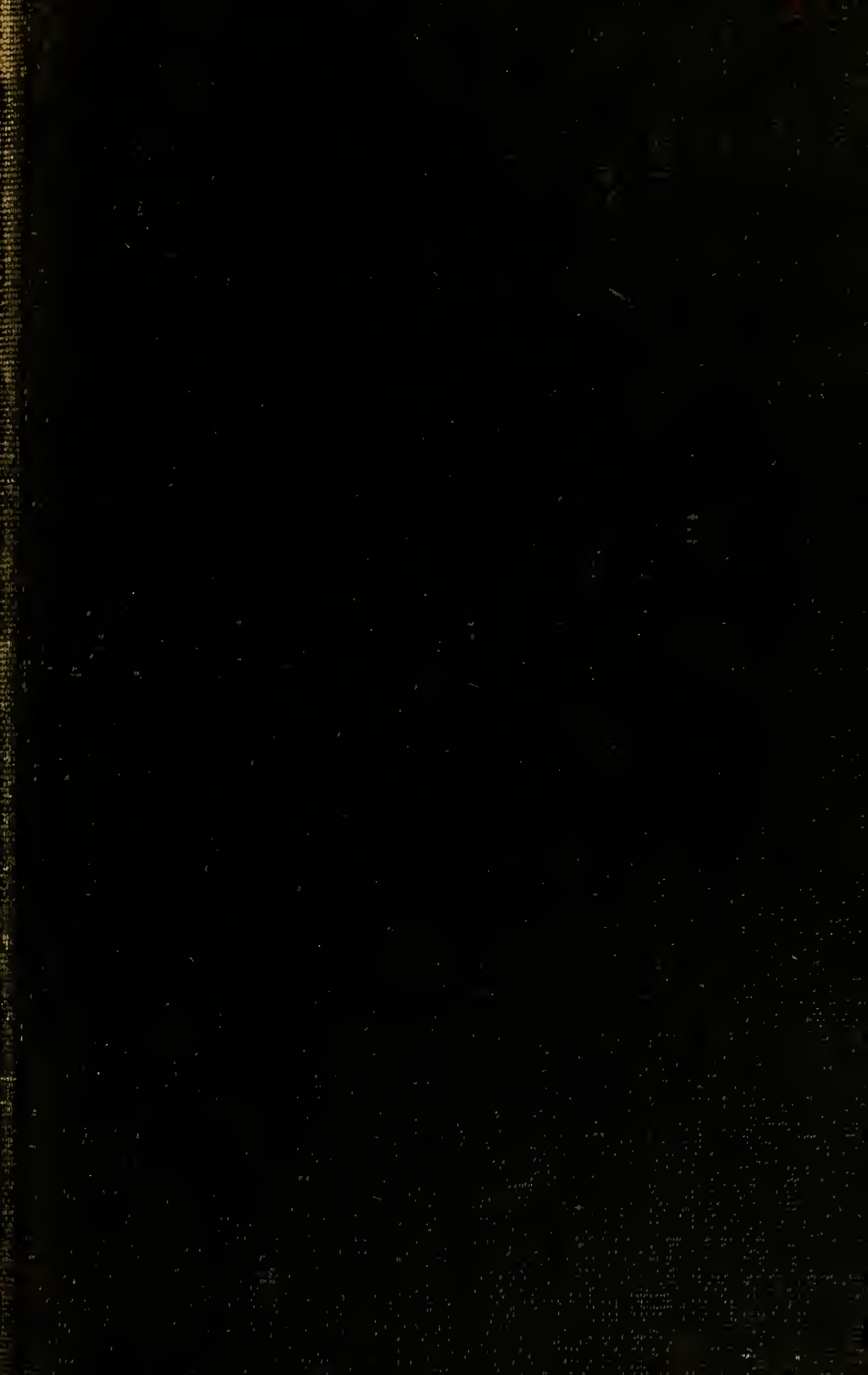








AUSFÜHRLICHES LEXIKON

DER

GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN

MYTHOLOGIE

IM VEREIN MIT

TH. BIRT, L. BLOCH, O. CRUSIUS, F. CUMONT, W. DEECKE (†), F. DENEKEN, W. DREXLER, R. ENGELMANN, A. FURTWÄNGLER (†), O. GRUPPE, O. HÖFER, J. ILBERG, O. IMMISCH, A. JEREMIAS, G. KNAACK (†), MAX. MAYER, O. MELTZER, ED. MEYER, R. PETER, A. PREUNER (†), A. RAPP (†), B. SAUER, J. SCHMIDT, TH. SCHREIBER, K. SEELIGER, H. STEUDING, L. v. SYBEL, E. THRÄMER, K. TÜMPEL, P. WEIZSÄCKER, L. WENIGER, G. WISSOWA, E. WÖRNER U. A.

HERAUSGEGEBEN VON

W. H. ROSCHER.



DRITTER BAND.

N—P nebst Schluß von Palladion und Phoinix.



MIT 647 ABBILDUNGEN IM TEXT.



LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1897—1909.



SR. EXZELLENZ DEM HERRN GRAFEN

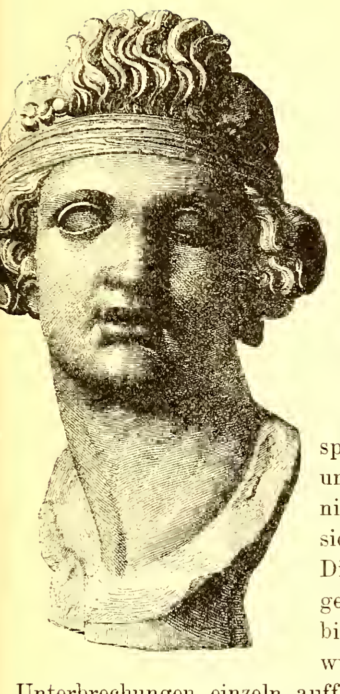
RICHARD VON KÖNNERITZ-LOSSA

DR. IUR. H. C., EHEM. PRÄSIDENTEN DER 1. KAMMER ETC.

ZUR FREUNDLICHEN ERINNERUNG AN DIE GEMEINSAM
IN WURZEN VERLEBTEN JAHRE

ZUGEEIGNET VOM HERAUSGEBER AM 29./VII. 1908.





„Möge das Studium der griechischen und römischen Litteratur immerfort die Basis der höheren Bildung bleiben!" Goethe.

Vorrede.

Die in der Vorrede zu Band II im Juni 1897 ausgesprochene Hoffnung, „die Vollendung des letzten Drittels unseres Lexikons werde, wenn nicht unvorhergesehene Hindernisse eintreten, in etwa 7 bis 8 Jahren erfolgen können", hat sich zu meinem gröfsten Bedauern nicht verwirklichen lassen. Die unvorhergesehenen Hindernisse sind eben thatsächlich eingetreten und haben den erhofften stetigen Fortgang des Werkes bisweilen für Monate in unliebsamer Weise unterbrochen. Es würde zu weit führen, wollte ich hier alle Ursachen solcher Unterbrechungen einzeln aufführen: es sei jetzt nur auf den allzufrühen Tod oder die dauernde Krankheit oder das zunehmende Alter und sonstige unverschuldete Behinderungen so manches treuen und bewährten Mitarbeiters*), vor allem aber auf die Ungunst der Gegenwart**), sowie auf die von Jahr zu Jahr zunehmende Schwierigkeit, tüchtige und zugleich zuverlässige Mitarbeiter aus der jüngeren Generation zu gewinnen, hingewiesen. Nichtsdestoweniger darf, glaube ich, mit Recht behauptet werden, dafs die durch die angedeuteten Verhältnisse zeitweilig veranlafste Verzögerung des Erscheinens der einzelnen Lieferungen (bis jetzt 59!) dem inneren Werte der in Band III enthaltenen Artikel nichts geschadet, sondern eher genützt hat, insofern sie, — ebenso wie auch schon die des zweiten Bandes im Gegensatze zum ersten; siehe die Vorrede zu Band II — der bereits im Titel unseres Werkes verheifsenen „Ausführlichkeit" ent-

---

*) Zu solchen unverschuldeten Behinderungen gehörte z. B. die plötzliche Versetzung eines Mitarbeiters in ein neues Amt oder an einen anderen Ort, wo ihm keine ausreichende Bibliothek zur Verfügung stand.

**) Die 'Ungunst der Gegenwart' besteht für uns hauptsächlich in der immer noch zunehmenden Abkehr von den bisherigen Grundlagen unserer höheren Bildung und Kultur, d. h. dem klassischen Altertum, der Renaissance und unseren eigenen Klassikern auf den Gebieten der Litteratur und Kunst. Hier heifst es: „videant consules, ne quid respublica detrimenti capiat", aber ach, wie wenig geschieht von Seiten unserer „Mafsgebenden", um jener verhängnisvollen Abkehr entgegenzuwirken! Wie nahe wir z. B. bereits auf dem Gebiete der Kunst dem Abgrunde der Barbarei, Geschmacklosigkeit, Plattheit zugeglitten sind, zeigt jede 'moderne' Kunstausstellung, z. B. die jüngste Dresdener, über die S. M. König Friedrich August von Sachsen (natürlich abgesehen von einer Anzahl rühmlicher Ausnahmen!) ein leider nur allzu treffendes Urteil gefällt hat. Und geradezu unbegreiflich erscheint es, dafs die Herausgabe und öffentliche Verbreitung des zur Empfehlung und Ankündigung dieser Ausstellung dienenden Plakates, das aller Vernunft, guten Sitte und wahren Kunst förmlich Hohn spricht und auf den Geschmack des grofsen Publikums nur korrumpierend und verwirrend wirken kann, nicht rechtzeitig verhindert worden ist.

sprechend, im Laufe der Zeit meist immer reichhaltiger an litterarischen Mitteilungen aller Art, sowie an Abbildungen geworden sind: eine Thatsache, die auch von so kompetenten Beurteilern wie O. Gruppe (Berlin) und Fr. S. Kraufs (Wien) zu meiner Freude voll anerkannt worden ist.*) Ich schliefse diese Vorrede mit herzlichem Danke gegen alle jene verehrten Mitarbeiter, die das grofse gemeinsame Werk durch ihre Treue und Pünktlichkeit bisher gefördert haben, und richte an sie ebenso wie an die neugewonnenen Mitglieder unserer Vereinigung die ebenso dringende wie herzliche Bitte, das Lexikon auch fernerhin thatkräftig fördern zu wollen, damit die Vollendung des letzten Viertels oder Fünftels möglichst rasch vor sich gehen kann. Ganz besonderer Dank gebührt in dieser Hinsicht Herrn Professor O. Höfer in Dresden, dem durch geradezu bewundernswerte Arbeitskraft, Arbeitslust und Opferwilligkeit, sowie durch umfassendste Gelehrsamkeit ausgezeichneten Verfasser so vieler kleinerer und mittlerer Artikel, deren Schwierigkeit nur derjenige ermessen kann, der selbst einmal in gröfserem Umfange versucht hat, für solche das in alle Winde zerstreute Material zu sammeln und zu verarbeiten. Auch der hochgeehrten Verlagshandlung sei hiermit für ihre Bereitwilligkeit, unser Lexikon immer reichlicher mit Abbildungen auszustatten, besonderer Dank gesagt!

Endlich mache ich darauf aufmerksam, dafs Sp. 1985 Z. 42 ausgefallen und zu ergänzen ist:

Persephone (*Περσεφόνη*) s. Kora.

Dresden-A., August 1908.

Wilhelm H. Roscher.

*) Vgl. Gruppe in Bursian-Krolls Jahresber. Bd. 137 (1908), S. 81 und Kraufs in den Romanischen Forschungen, herausgeg. v. K. Vollmöller, Bd. 16 (1904), S. 271 ff.

ligen Tempelbezirks sein Grab gefunden habe, *Paus.* 10, 24, 6; *Asklepiades Tragil.* im *Schol.* zu *Pind. Nem.* 7, 62. Nun ist es mit der Forderung der Reinheit von Tempelräumen und heiligen Bezirken unvereinbar, dafs darin Gräber sind. Wo sich dennoch solche finden, müssen die darin ruhenden Heroen im engsten Zusammenhang mit dem Gott oder wenigstens mit dessen Kultus stehen, und in der Regel bergen sich unter solchen Heroen ältere örtliche Bezeichnungen der Gottheit, *Usener, Sintflutsagen* S. 68. Den von *Usener* zum Beleg beigebrachten Beispielen reiht sich Pyrrhos ungezwungen ein. Nun gilt Pyrrhos, nach andern Pyrrhichos (s. d.), eine Deminutivbildung von P., als Erfinder der Pyrrhiche, *Etym. M.* p. 699, 1, *Lukian, de salt.* 9, *Hesych.* s. v., *πυρριχίζειν*, *Aristoxenos* bei *Athen.* 14, 630. Die Pyrrhiche ist ein Waffen- und Fackeltanz, bei dem eine Beziehung auf die Verehrung des feurigen Lichts schon durch den Namen nahegelegt ist. Darnach wäre anzunehmen, dafs Pyrrhos vor Aufkommen des persönlichen Lichtgottes Apollon eine Gottheit des Lichts war, die auch in Delphi als solche Verehrung genofs, und deren Kultus hernach hinter dem des Apollon zurücktreten mufste, aber doch nicht völlig verdrängt werden konnte. Vielleicht ist die spätere Ausgestaltung der Sage von der gegenseitigen Feindschaft des Pyrrhos und Apollon nichts anderes, als ein dunkler Nachklang von der Zurückdrängung des Pyrrhoskults hinter den Apollonkult, und auch die Behauptung des *Pausanias* 1, 4, 4, dafs Pyrrhos erst seit seiner Hilfe beim Galliereinfall göttliche Ehre genossen habe, kann sehr wohl soweit richtig sein, dafs die Verehrung des Pyrrhos eine Zeitlang in Abgang gekommen war, und nun erst neue Belebung erfuhr. Vgl. Sp. 3376.

Pyrrhos galt ferner in Lakonien als Gründer der Stadt Pyrrhichos, *Paus.* 3, 25, 2, und mufs als solcher dort auch einen entsprechenden Kult genossen haben, s. *S. Wide, Lakon. Kulte* S. 72. 357. Was *Pausanias* hier berichtet, ist von grofser Wichtigkeit. Er hörte, dafs die Stadt ihren Namen von Pyrrhos, dem Sohne des Achilleus, habe, nach andern aber sei Pyrrhichos ein Gott, einer der sog. Kureten gewesen, wozu *Hitzig-Blümner* im Kommentar z. d. Stelle auf *Nonnos, Dionys.* 14, 34. 28, 293 verweisen. Wenn er dann freilich den Silenos von Malea hereinbringt, der den Einwohnern von Pyrrhichos ihren Brunnen verschafft habe und von dem die Umwohner von Malea behaupteten, er habe auch Pyrrhichos geheifsen, und dann ein *Pindarfragment* anführt, aus dem zwar hervorgehe, dafs Silenos in Malea erzogen worden sei, aber nicht, dafs ihn *Pindar* ebenfalls Pyrrhichos genannt habe, so könnte man durch dieses Fragment (*ὁ ζαμενὴς δ' ὁ χοροιτύπος, ὃν Μαλεάγονος ἔθρεψε Ναΐδος ἀκοίτας Σιληνός*), wo in dem Zögling des Silenos doch nur Dionysos gemeint sein kann, zu einer Gleichsetzung Pyrrhos-Dionysos versucht werden, auf die vielleicht auch der Umstand hindeutet, dafs die Pyrrhiche in späterer Zeit auch mit dem Dionysosdienst in Verbindung erscheint, *Athen.* 14, 631 A. Die Sache scheint jedoch so zu liegen, dafs die Pyrrhichier ihren Brunnen auf Silenos, der auch sonst ein Quelldämon ist, zurückführten und diesen dann ihrem Eponymen Pyrrhos-Pyrrhichos gleichsetzten. In diesem haben wir jedenfalls einen in dieser Stadt verehrten Gott zu erkennen, der erst dann, als von der Heldensage Pyrrhos-Neoptolemos nach Lakonien geführt wurde, um Hermione heimzuholen (*Paus.* 3, 25, 1. 26, 7, *Hyg. fab.* 123), mit diesem in eine Person zusammengezogen wurde, während er in der Tat schon vorher als Stadtgründer, Lichtgott und Erfinder des Fackeltanzes Verehrung daselbst genofs. Der lakonische Pyrrhos-Pyrrhichos stammt offenbar aus Kreta. Dort war die Pyrrhiche aufs engste verbunden mit dem Mythos von der Geburt des Zeus, und der dortige Waffentanz der Kureten ist nichts anderes als ein Kultgebrauch, bei dem auserlesene Jünglinge zur Begrüfsung des neuaufgehenden Jahreslichts einen Waffentanz aufführten, *Usener, Sintflutsagen* 75; denn schon die Namen der Orte, wohin dieser Waffentanz mythisch verlegt wird, Lyktos und Dikte, weisen auf einen Zusammenhang mit der Verehrung des Lichtes hin, ebenso auch ähnliche Gebräuche beim Aufgang des Seirios und bei Mondfinsternissen, s. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1[4], 134, A. 4. Auch bei den Indern wurde nach *Luk. de salt.* 17 die aufgehende Sonne täglich mit einem Tanze begrüfst. Auf kretische Einwirkung wird man auch in Delphi geführt durch die Nachricht des *Pausanias* 10, 24, 6, dafs in nächster Nähe des Grabmals des Neoptolemos ein kleiner Stein gezeigt wurde, der täglich mit Öl begossen und an jedem Fest mit Wolle belegt wurde, und der für den Stein galt, den Rhea dem Kronos statt des Zeusknäbleins zum Verschlingen gab. Dies weist doch deutlich genug auf den innigen Zusammenhang mit dem Mythos von der Geburt des Zeus und der damit unzertrennlich verbundenen Pyrrhiche und damit auch auf die ursprüngliche Bedeutung des Pyrrhos als eines Lichtwesens hin. Es wird somit die Annahme kaum abzuweisen sein, dafs Pyrrhos, ehe er in der Heldensage zum Sohn des Achilleus wurde, ursprünglich ein Lichtgott war, der schon lange zuvor auch in Lakonien als solcher verehrt und erst später, als man seine Bedeutung nicht mehr verstand, mit Pyrrhos-Neoptolemos zusammengeworfen wurde. Auch der Name Neoptolemos endlich, den nach den *Kyprien* bei *Paus.* 10, 26, 4 Phoinix dem zuerst von seinem Grofsvater Lykomedes (auch ein Lichtname!) Pyrrhos genannten Jüngling beigelegt haben soll, braucht nicht erst durch die Heldensage auf Pyrrhos übergegangen zu sein, da Pyrrhos schon als Prototyp der Pyrrhichisten, die immer als jugendliche Krieger (*νεοπτόλεμοι*) aufgefafst waren, vgl. ihren Namen *κουρῆτες*, *Strab.* 10, p. 468, füglich auch als *νεοπτόλεμος* bezeichnet werden konnte.

Auf den Kult des Pyrrhos innerhalb des heiligen Bezirks in Delphi scheint auch durch die bevorzugte Stellung desselben im Mittelpunkt der Iliupersis des Polygnot in der Lesche der Knidier, nicht weit vom Grabe des Heros,

Rücksicht genommeu zu sein. Vgl. auch Pyrrhichos, sowie Pyrrhos 5 u. 8.

2) Sohn des Neoptolemos, *Plut. Pyrrh.* 1. [Weizsäcker.]

3) Kentaur auf der Françoisvase, s. Pyros.

4) Vater der Melanippe, s. Pyrios 1.

5) Ein delischer Fischer in der Reihe der Vorgeburten des Pythagoras (Aithalides-Euphorbos-Hermotimos-Pyrrhos-Pythagoras), *Herakleides Pontikos* bei *Diog. Laert.* 8, 4, 5. *Tertull. de an.* 28. 31. Vgl. *Klearchos* und *Dikaiarchos* bei *Gellius* 4, 11, 14. *Hippolyt. Refut. omn. haeres.* 1, 2, 55 p. 12 *Duncker-Schneidewin.* Im *Schol. Soph. El.* 62 ist statt *Πύρρος* überliefert *Πύθιος*, im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 645: *Πύρρον τὸν Κρῆτα, εἶτα Ἠλεῖόν* (*Δήλιον* oder *ἁλιέα Staveren*, s. *Keil* zu *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O.), *οὗ τὸ ὄνομα ἀγνοεῖται.* Vgl. *Göttling, Gesammelte Abhandl. aus dem klass. Altert.* 2, 226 f. *Opusc. acad.* 212. *Rohde, Psyche* 2^2, 418 f. Über die Person dieses Pyrrhos sowie darüber, warum gerade er in die Reihe der früheren Verkörperungen des Pythagoras mit hereingezogen worden ist, sind wir völlig im Dunkelen. *Göttling, Abh.* a. a. O. hält ihn für einen berühmten älteren Musiker. Durchgeht man die Reihe Aithalides-Euphorbos-Hermotimos-Pyrrhos (Pythios), und erinnert sich, dafs Pythagoras nach *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. Sohn des Hermes gewesen sein soll, so können die Namen Aithalides, der ja auch Sohn des Hermes ist, und Hermotimos auf das angenommene Verhältnis zu Hermes hinweisen. Für die Wahl des Euphorbos als frühere Verkörperung des Pythagoras haben schon *Müller, De Aeneae in Italiam adventu* 314 (vgl. *Welcker, Aesch. Trilogie* 276 Anm. 474). *Göttling, Opusc.* 210. *Krische, De soc. Pythag.* 67 (vgl. *Rohde* a. a. O. 418) auf das Verhältnis des Euphorbos bez. seines Vaters Panthus zu Apollon hingewiesen. So könnte auch für Pyrrhos eine Beziehung zu Apollon anzunehmen sein, von der freilich nichts überliefert ist, — aber *Usener* hat, allerdings von anderen Erwägungen ausgehend, den Namen Pyrrhos (s. d. Art. Pyrrhichos a. E.) als Götternamen und in naher Beziehuug zu Apollon selbst stehend nachzuweisen versucht. Über des Pythagoras Beziehungen zu Apollon s. Pythais.

6) Sohn eines (mythischen? vgl. *Niese, Hermes* 26 [1891], 30) Königs von Elis, namens Pantaleon (*Herakl. Pont. Pol.* 6. *Strabo* 8, 362. *Paus.* 6, 21, 1), *Paus.* 6, 22, 4.

7) Mythisches (?) Rofs (*ΠυρϜός*) auf einem Vasengemälde, *Furtwängler, Berl. Vasen* 565. *P. Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 48 nr. 39 u. Aum. 3. *Inscr. Argol.* 331. *Collitz* 3119 h.

8) Dem Steinbild der Niobe am Sipylos *ἔσσεται αὐτόθι γείτων | Πύρρος ἐρωμανέων Φρύγιος λίθος, εἰσέτι Ῥείης | οἶστρον ἔχων ἀθέμιστον ἀνυμφεύτων ὑμεναίων*, *Nonn. Dionys.* 12, 81 ff. Demnach ist also ein Sterblicher Pyrrhos, der sich in Liebesbrunst der Rhea zu uaheu gewagt hatte, versteinert worden, und zwar wird er, wie der Vergleich mit Niobe nahelegt, auch iu seiner Versteinerung seine menschliche Gestalt behalten haben; soll ja auch sein Steinbild immer noch von Verlangen nach der Göttin breunen. *R. Köhler, Die Dionysiaka des Nonnos* 24, 4 (vgl. auch *K. B. Stark, Niobe u. die Niobiden* 443 f,) erklärt diesen Mythos für sonst unbekannt. Nun berichtet aber *Paus.* 7, 5, 11 vou den Klazomeniern: *καὶ ἄντρον μητρός σφισι* (so statt *φασι Bekker*) *Πύρρον καλούμενον* (*Buttmann* statt *καλουμένης*), *καὶ λόγον ἐπὶ τῷ Πύρρῳ λέγουσι τῷ ποιμένι.* Da die Erwähnung eiuer Mutter des Pyrrhos hier durchaus nicht am Platze ist, so ist ohne Zweifel statt *μητρός*: *Μητρός* zu schreiben; möglicherweise ist vor oder nach *ἄντρον*, was wegen der gleichen Endung leicht geschehen konnte, *ἱερόν* ausgefallen; vgl. *Paus.* 10, 32, 3: *ἄντρον καλούμενον Στεῦνος . . . Μητρὸς δέ ἐστιν ἱερόν.* Also bei Klazomenai war eine Höhle (über die Höhleu der Kybele-Rhea s. *Hesych. Κύβελα . . . καὶ ἄντρα καὶ θάλαμοι. Zoega, Bassiril.* 1 p. 81 *C. Curtius, Metroon* 6. *σπήλαιον τῆς Ῥέας*, *Paus.* 8, 36, 3. *μητρὸς θεῶν ἄντρον*, *Strabo* 13, 1, 67 p. 614. *θαλάμαι Ῥείης Nikand. Al.* 8 nach dem *Schol.* z. d. St. = *τόποι ἱεροὶ ὑπόγειοι*) der Göttermutter, genannt die Höhle des Pyrrhos, und von einem Hirten Pyrrhos erzählteu die Klazomenier; was, wird nicht berichtet. Sollte es nicht dasselbe geweseu, was *Nonnos* erzählt? Hingewiesen sei auch auf den Bericht des *Timotheos* bei *Arnob. adv. nat.* 5, 5 (über das Quellenverhältnis vgl. *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 247): Kybele sei entstanden aus einem von Pyrrha (Femininum zu Pyrrhos) auf dem Felsengebirge Agdos (an der Grenze Phrygiens) geworfenen Steine. Zeus von Begierde entbrannt (wie der Phryger Pyrrhos bei *Nonnos*!) habe ihr beizuwohnen gesucht; als Kybele aber sich seiner Brunst wiedersetzt habe, und Zeus das Vergebliche seiner Mühe erkannte, 'voluptatem in lapidem fudit', eine Umarmung, aus der Agdistis (s. d.) entsprang. Seltsam ist es ferner, dafs auch die delphische Legende bei *Paus.* 10, 24, 6 den Pyrrhos-Neoptolemos in Verbiudung mit Rhea setzt: nicht weit von seinem Grabmahl befand sich ein Stein, den Rhea eiust statt des Zeusknäbleins dem Krouos gegeben und den dieser wieder ausgespien habeu sollte. Ein Stein spielt bekanntlich eine verhängnisvolle Rolle auch für Pyrrhos, den Köuig von Epeiros, dessen Ahnherr der gleichnamige Sohn des Achilleus ist. Nach argivischer durch den Lokalepiker *Lykeas* (*Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 145. *Wilh. Gurlitt, Über Pausanias* 191) besungener Sage war es Demeter, die in Gestalt einer sterblichen Frau den todbringenden Stein auf Pyrrhos warf, der später in dem auf Befehl des delphischen Orakels au der Stelle, wo er gefalleu war, erbauten Demetertempel bestattet wurde, *Paus.* 1, 13, 8. 21, 4. *Oberhummer, Akarnanien* 150, 2. Ob freilich, selbst wenu Demeter hier wie so oft Metastase für Rhea ist, irgend welcher Zusammenhang mit obiger Sage angenommeu werden darf, ist nicht nachweisbar. [Höfer.]

Pyrsanides (*Πυρσανίδες*), *οὕτω Νύμφαι καλοῦνται*, *Hesych.* [Höfer.]

Pythaeus, Pythaieus (*Πυθαεύς, Πυθαιεύς*) 1) Sohu des Apollon, der aus Delphoi nach

Argos gekommen und den Tempel des Apollon Pythaeus auf der Akropolis daselbst gegründet haben soll, *Telesilla* (vgl. *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 144, 3) bei *Paus.* 2, 35, 2. 24, 1. *v. Wilamowitz, Aischylos Orestie* 2 (= *Opfer am Grabe*) S. 256, 2. Nach *Usener, Sintflutsagen* 69 ist dieser mythische Tempelgründer identisch mit dem Gotte selbst, dem er den Tempel erbaut hat. Aber ebenso wahrscheinlich ist, dafs *Πυθαεύς*, abgeleitet von *Πύθα*, wie *Κρηταεύς* von *Κρήτα*, *Βησαεύς* von *Βῆσα* (*Steph. Byz.* s. v. *Πυθώ*. *E. Maafs, De Lenaeo et Delphinio* 13. *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.* 39, 5; vgl. *Boeckh* zu *C. I. G.* 1 add. 1058 p. 921), ursprünglich ein Sondergott war, an dessen Stelle der Kult des Apollon getreten ist, und dessen Verdrängung desto leichter war, je mehr der berühmte Apollobeiname *Πύθιος* an den Gottesnamen *Πυθαεύς*, den *Dibbelt* als Apollobeinamen speziell für dryopisch hält, anklang. Es scheint, als sei es eben *Telesilla* gewesen, die durch ihre Dichtung von der Stiftung des Kultes des Apollon Pythaeus durch den aus Delphoi kommenden Pythaeus diese Umwandlung begründete.

2) Beiname des Apollon, gewöhnlich (*Boeckh* zu *C. I. G.* 1, 1058. *Panofka, Abhandlungen der Berliner Akad.* 1854, 556. *Wide, De sacris Troezen.* 21. *Lakon. Kulte* 90. *Preller-Robert* 267. *Hiller v. Gaertringen* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Delphoi Bd. 4 Sp. 2541, 15 ff. *Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. Sel.* 1, 35, 3 p. 61; vgl. *E. Curtius, Peloponnesos* 2, 563) für identisch mit Pythios (s. d.) erklärt und auch bei manchen Schriftstellern (*Diod.* 12, 78: *Πύθιος* = *Thuk.* 5, 53, 1: *Πυθ(α)εύς*) in Pythios verändert. Aber der Umstand, dafs in manchen Kulten *Πύθιος* neben *Πυθαεύς* sich findet (s. unten u. Rhodos) kann wenigstens auf eine ursprüngliche Verschiedenheit hinweisen (s. auch oben nr. 1). Bezeugt ist der Kult des Apollon Pythaeus für

a) Argos s. ob. nr. 1. — Das Amt einer Prophetin verwaltete zur Zeit des *Pausanias* eine Jungfrau, die, wenn sie von dem Blute eines Schafes, das allmonatlich in der Nacht geopfert wurde, getrunken hatte, in Verzückung geriet, *Paus.* 2, 24, 1. *W. Kroll, Arch. für Religionswiss.* 8 (1905) *Beiheft* S. 40. Dagegen werden auf einer älteren Inschrift männliche *προφῆται* neben ebensolchen *προμάντεις* genannt, *Vollgraff, Corr. hell.* 27 (1903), 271 nr. 28, 1, 4. Aufser dem Tempel gab es ein besonderes *μαντεῖον*, *ebend.* 271 nr. 28, 11 (vgl. p. 276). Auf delphische Nachbildung (vgl. die Kultlegende oben nr. 1) läfst die Notiz in derselben Inschrift (26 f. vgl. p. 275) schliefsen, dafs die *προφῆται κατεσκεύασσαν καὶ ἕσσαντο [τὸν] ἐκ μαντήας Γᾶς ὀμφαλόν*. Das eherne Kultbild hiefs von dem Standort des Tempels, dessen Lage jetzt festgestellt ist (*Vollgraff, Arch. Anz.* 18 (1903), 45. *Wochenschr. für klass. Philol.* 1903, 305 f. *Corr. hell.* 31 [1907], 163), auf der *Δειράς* (*Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 49 f.) genannten Felseneinsattelung, *Ἀπόλλων Δειραδιώτης*. Unwahrscheinlich sind die Vermutungen *Panofkas* (a. a. O. 554 ff.) über den Typus des Apollon Pythaeus und seine Erklärung (S. 558 ff.) des Beinamens *Δειραδιώτης* als 'Tortor, Fellabzieher'. Nach Mitteilung von *Vollgraff, Corr. hell.* 31, 163 enthalten die bei den Ausgrabungen in Argos gefundenen, zur Zeit noch nicht publizierten Inschriften beide Epikleseis des Apollon, *Πυθαεύς* und *Δειραδιώτης*. Von Argos aus fand der Kult des Apollon Pythaeus weitere Verbreitung; einige Kultstätten (Hermione, Asine) werden direkt als Filialen bezeichnet, die dem argivischen Heiligtum gegenüber zu bestimmten Leistungen verpflichtet waren, *Preller-Robert* 267, 2. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 136. 188. *P. Wolters, Arch. Jahrb.* 11 (1896), 10. Die Stiftung des Kultus des Apollon Pythaeus (in einer wegen des verstümmelten Textes leider nicht mehr bestimmbaren Stadt) von Argos aus durch Melampus wird geschildert in dem Fragment eines unbekannten Lyrikers im *Papyr. Oxyrynch.* nr. 426 (*Grenfell-Hunt, The Oxyrynchus Papyri* 3 p. 73), das gerade an der hier in Betracht kommenden Stelle (Vers 12 ff.) am leichtesten lesbar ist, und nach *O. Schroeder, Berl. Phil. Wochenschr.* 1903, 1447. *Blafs, Arch. f. Papyrusforsch.* 3 (1906), 267 nr. 195 lautet:

] ς ἐξ Ἄργευς Μελάμ[πους
] ϱ ὀμαθαονίδας (l. Ἀμυθαονίδας)
βω]μόν τε Πυθαεῖ κτίσε[ν
15. καὶ] τέμενος ζάθεον
κείν?]ας ἀπὸ ῥίζας· τὸ δὲ χϱ[υσοκόμας
ἐξό]χως τίμασ' Ἀπόλλων.*)

*) Die vorausgehenden elf Verse lauten:

]τα πυθω[	]. κισεν ταν⟨υ⟩φυλλον[
]σιτε λειπ]	] ϱιψας ἐλαιας
κ]έλευσεν Φοῖβος	] φάσιν εις
] πολεμαίνετον υ[	10.] λετ' ἐν δὲ χϱόν[ωι
5.] εκ ναου τε καὶ παϱ[	] ες εξ αλικων τεμ[
] ι δ ἐνι χωϱα	] ς εξ Αϱγευς u. s. w.

Versuche zur Lesung und Deutung dieser Verse sind aufser den auf der Hand liegenden Lesungen m. W. noch nicht gemacht worden, nur dafs *Blafs* 268 bei *πολεμαίνετον* (v. 4) an einen Eigennamen denkt. Da das Fragment für den Kult des Pythaeus wichtig erscheint, versuche ich wenigstens inhaltlich eine Wiederherstellung. Mit Vers 10 *ἐν δὲ χϱόν[ωι]* setzt ein zeitlich späteres Ereignis ein. Das in Vers 11 überlieferte *εξ αλικῶν* ist parallel mit *ἐξ Ἄϱγευς* und ist sicher *ἐξ Ἁλικῶν* zu lesen. *Ἁλιεῖς* oder *Ἁλική* war eine zur Zeit des *Pausanias* (2, 36, 1) in Trümmern liegende, zum Gebiete von Hermione gehörige kleine Seestadt, *Herod.* 7, 137. *Strabo* 8, 373. *Ephoros* bei *Steph. Byz.* *Ἁλιεῖς*. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 98. 101. *Wilh. Gurlitt, Über Pausanias* 439 ff.; vgl. auch *v. Wilamowitz, Hermes* 19 (1884), 449, 2. Durch unser Fragment wird zugleich die Notiz des *Pausanias* a. a. O. richtig gestellt: *ἄλλο δὲ σύγγϱαμμα* (d. h. aufser den Inschriften im Asklepiostempel zu Epidauros, die von wunderbaren Heilungen einiger Einwohner von Halike berichten, eine Notiz, die durch die in Epidauros gefundenen Inschriften bestätigt wird, *Inscr. Argol.* 951, 120. 952, 19. 69. 70) *οὐδὲν οἶδα ἀξιόχϱεων, ἔνθα ἢ πόλεως Ἁλικῆς ἢ ἀνδϱῶν ἐστὶν Ἁλικῶν μνήμη*. Da Halike zum Gebiet von Hermione gehörte, Hermione aber (s. oben e) den Kult des Pythaeus von Argos empfangen haben sollte, ist es wahrscheinlich, dafs auch in Halike ein Kult desselben Gottes bestand, ein Kult, der zur Zeit unseres unbekannten Dichters so angesehen war, dafs dieser ihn sogar an erster Stelle erwähnte, während er Argos erst an zweite Stelle setzte. Darnach also hätte Melampus, kommend *ἐξ Ἁλικῶν τεμ[ειῶν?]* oder so etwas wie *τεμ[ὼν . . . ὁδόν* (*κέλευθον*) oder *ἐξ Ἄϱγευς*, den Kult des Apollon P. in der aus

Blafs nimmt als Dichter *Pindar* an, *Schroeder* würde gleichfalls *Pindar* für den Verfasser halten, zumal da für diesen (*fr.* 179 *Bergk*[4] p. 443) ein Lied zum Preise der Amythaoniden bezeugt ist, wenn nicht einige sprachliche Bedenken vorlägen; er neigt daher mehr zu der Annahme, dafs *Bakchylides* der Dichter sei. Dies ist eine neue Bestätigung für Argos als den Ausgangspunkt des Kultes des Apollon P. Neu ist m. W., dafs Melampus, der sonst als Stifter des argivischen Dionysoskultes (*Herod.* 2, 49) und des Dienstes ber tegeatischen Athena Alea (*Paus.* 8, 47, 3) bezeugt ist, hier als Verbreiter des Kultus des Apollon Pythaeus (nach *Hesiod* in den *Eoien* war Melampus *Ἀπόλλωνι φίλτατος*, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 118; vgl. *Apollod.* 1, 9, 11, 3) erscheint.

b) Asine: *Πυθαέως Ἀπόλλωνος ἱερόν*, das bei der Eroberung und Zerstörung der Stadt durch die Argiver von diesen allein verschont wurde, ein Beweis für die enge Verbindung beider Kulte, *Paus.* 2, 36, 5. Vielleicht bezieht sich auf diesen Tempel auch die Erzählung bei *Thuk.* 5, 53, 1 (vgl. *Bursian* a. a. O. 2, 61. *Classen* z. *Thuk.* a. a. O.) von einem Kriege der Argiver mit den Epidauriern *προφάσει ... περὶ τοῦ θύματος τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθέως* (*Πυθαῶς Stahl; Πυθαιῶς Hude; Πυθαέως Classen*), *ὃ δέον ἀπαγαγεῖν οὐκ ἀπέπεμπον ὑπὲρ βοταμίων* (s. unten) *Ἐπιδαύριοι. κυριώτατοι δὲ τοῦ ἱεροῦ ἦσαν Ἀργεῖοι.* Vgl. *Diod.* 12, 78: *Ἀργεῖοι ἐγκαλέσαντες τοῖς Λακεδαιμονίοις, ὅτι τὰ θύματα οὐκ ἀπέδοσαν τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ.* Nach *v. Wilamowitz. Hermes* 37 (1902), 307 (vgl. *E. Maafs, Griech u. Semiten a. d. Isthmus von Korinth* 25, 3) ist der Sinn der oben angeführten Stelle aus *Thukydides* der: Die Epidaurier schuldeten dem Apollon Pythaeus von Argos ein Opfer *ὑπὲρ βοταμίων* d. h. ein Sühnopfer für Kastration der Stiere, also wegen einer der Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Rindes widerstreitenden Handlung. Ähnlich hatte schon *Didot* (vgl. *Poppo* zu *Thukyd.* a. a. O. vol. 3, 3 p. 584) für *βοταμίων* gelesen *βουτομίων*, was er durch *βουφονίων*, *βουθυσιῶν* erklärte. Darstellung des Apollon P. auf Münzen von Asine, *Head, Hist. num.* 362. Auch für das messenische Asine ist Kult des Apollon P. bezeugt (vgl. *Paus.* 4, 34, 11), *Immerwahr* a. a. O. 136.

c) Epidauros s. Asine. Apollo *Πύθιος*, *Inscr. Argol.* 1169. *Πύθιος Πατρῷος ebend.* 1003.

d) Halike (Halieis) s. Sp. 3666 Anmerkung.

e) Hermione: Tempel; *τὸ ... τοῦ Πυθαέως ὄνομα μεμαθήκασι παρὰ Ἀργείων*, *Paus.* 2, 35, 2.

f) Kameiros: Zu erschliefsen aus dem Kollegium der *Πυθαϊσταί*, *Inscr. Ins. Mar. Aeg.* 1, 701, 10.

g) Kynuria: Weihung dargebracht *τοῖ Πυθαι[εῖ]*, *Roehl, I. G. A.* 59 = *Wide, Lakon. Kulte* 71.

h) Lindos: Priester *Ἀπόλλωνος Πυθαέως*, *Inscr. Ins. Mar. Aeg.* 1, 788. 815 b. 820, 5. 834, 2. Der Kult erklärt sich aus der von Argos aus erfolgten Besiedelung von Rhodos.

i) Megara: Spiele *Πυθάηα*, *C. I. G.* 1, 1058 = *Inscr. Meg. et Boeot.* 106; vgl. unter Sparta. — *Paus.* 1, 42, 5 nennt ihn *Πύθιος* und berichtet von seiner Statue aus Ebenholz (vgl. *Head, Hist. num.* 330).

k) Rhodos: Priester *Ἀπόλλωνος Πυθαέως*, *Inscr. Ins. Mar. Aeg.* 1, 67. *Blinkenberg* und *Kinch, Oversicht over det Kongel. Danske Videnskabernes Selskabs Forhandlinger* 1905 S. 56 Z. 5. 6. S. 57 Z. 64. 65. In der Weihinschrift eines Atheners findet sich der Beiname *Πύθιος*, *Inscr. Ins.* 1, 25.

l) Sellasia s. Thornax.

m) Sparta: *ἄγαλμα Πυθαέως Ἀπόλλωνος* neben den Statuen der Artemis und der Leto auf dem *Χορός* genannten Teil der Agora, wo die Epheben beim Feste der Gymnopaidiai *χοροὺς ἱστᾶσι τῷ Ἀπόλλωνι*, *Paus.* 3, 11, 9. *Nilsson, Griech. Feste* 141. Nachbildungen der Apollostatue erkennt *Wolters* a. a. O. 1 ff. in einer nackten leierspielenden Bronzestatue aus Pompei (abg. a. a. O. 2) und auf spartanischen Kupfermünzen (S. 7). Ob die auf einer lakonischen Inschrift erwähnten *Πυθάηα* sich auf Sparta selbst beziehen, ist zweifelhaft, *C. I. G.* 1, 1429 und dazu *Boeckh* (*'aut Delphica aut Megarica sunt'*). *Wide, Lakon. Kulte* 90, 2.

n) Berg Thornax bei Sellasia: *ἄγαλμα Πυθαέως Ἀπόλλωνος, κατὰ τὰ αὐτὰ* (also mit kriegerischen Attributen) *τῷ ἐν Ἀμύκλαις πεποιημένον*, *Paus.* 3, 10, 8, der hinzufügt, dafs die Lakedaimonier das von Kroisos für die Statue des Apollon Pythaeus geschickte Gold für das Bild des Apollo in Amyklai verwendet hätten, eine Version, von der *Herod.* 1, 69 (*ἄγαλμα τὸ ἐν Θόρνακι Ἀπόλλωνος*) und *Theopompos* bei *Athen.* 6 p. 231 f. nichts wissen; vgl. *Immerwahr, Lakonika des Pausanias* 53. *Conr. Wernicke, De Pausaniae studiis Herodot.* 64. Nach *Hesych.* s. v. *Θόρναξ* hiefs dieser Apollon auch *Θορνάκιος*. Vgl. auch *Xenoph. Hell.* 6, 5, 27. *Curtius, Peloponnesos* 2, 259. *Bursian* a. a. O. 2, 117.

dem Fragment nicht ersichtlichen, aber höchst wahrscheinlich in Argolis gelegeneu Stadt begründet. V. 16 ist wohl nicht mit *Blafs κείν?]ας ἀπὸ ῥίζας* zu lesen, sondern *κοιν]ᾶς*: des Kult geht auf einen gemeinsamen Ursprung zurück. In den vorausgehenden Versen war, wie ich vermute, die Stiftung des Kultus des Apollon P. in Argos selbst durch Pythaeus (s. oben 1) geschildert, wohl im Anschlufs an *Telesilla*. Diese hatte (*Paus.* 2, 24, 1) gedichtet, dafs Pythaeus *παραγενόμενος ἐκ Δελφῶν* in Argos den Tempel des Apollon gestiftet habe; vgl. *Paus*. 2, 35, 1: (*Ἀργείοις*) ... *ἀφικέσθαι ... τὸν Πυθαέα ἐς τὴν χώραν.* Damit stimmen die crsten fünf Verse des Fragments: [Pythaeus?] *Πυθὼ ... λεῖπε* (*ἔλειπε*) ... [*ὡς*] *κέλευσε Φοῖβος* und gelangt nach dem *πολεμαίνετον* [*Ἄργος*], kommend vom Tempel (*ναοῦ*) [in Delphoi]. Vers 6 ff.: im [argivischen] Laude [*Ἀργεία?*]*ι δ' ἐνὶ χώρᾳ* (vgl. oben Z. 53) aber siedelte er ([*ᾤι?*]*κισεν*) an, — das Objekt ist nicht sicher, da *ταν⟨ύ⟩φυλλον[ἔρνος? κλάδον?] ἐλαίας* auch Objekt zu *ῥίψας* sein kann, falls letzteres wirklich Partizipium zu *ῥίπτω* ist und nicht etwa zu etwas anderem ergänzt werden mufs. Vielleicht war erzählt (v. 9: *φασίν*), dafs aus dem von Pythaeus mitgebrachten Olivenzweig (über die Beziehuug der Olive zu Apollo vgl. *H. Köbert, Der zahme Ölbaum in der religiösen Vorstellung d. Griech.* [Progr. d. Maximilians-Gymn. München 1894] S. 20 ff.) in ähnlicher Weise, wie man in Olympia erzählte ([*Aristot.*] *Mir. ausc.* 51. *Schol. Theokr.* 4, 7), ein für Argos bedeutsamer Ölbaum eutstand. Und iu der That berichtet *Plin. n. h.* 16, 239: *Argis olea etiamtum durare dicitur, ad quam Io in taurum mutatam Argus adligaverit.* — Ich wiederhole, dafs dies nur ein unmafsgeblicher Versuch sein soll, — *ματεύοι δ' ἄλλος ἄλλην ἂν κέλευθον.*

o) Inschrift auf einem massiven, nicht näher zu bestimmenden Votivgegenstand unbekannter Herkunft: ΠΥΘΑΙΕΟΣ 'ob der Gegenstand dem Apollon geweiht war, mufs dahingestellt bleiben, da den ähnlichen Namen auch Menschen geführt haben', *Rofsbach, Griech. Antiken des arch. Museums in Breslau* 43 Taf 2, 4. [Höfer.]

Pythaieus s. Pythaeus.

Pythaios (*Πυθαῖος*) = *Πύθιος*, *Steph. Byz.* s. v. *Πυθώ*. Der auf einer Inschrift von Korkyra, wo auch sonst Apollokultus bezeugt ist (*Apoll. Rhod.* 4, 1218), erwähnte *ῥόος Πυθαῖος* bedeutet einen dem Apollon geheiligten Bach, *Boeckh* zu *C. I. G.* 2, 1877. *Roehl, Inscr. Gr. Ant.* 347. *Gruppe, Gr. Myth.* 357, 4. Vgl. *Πυθαιός* (*Πυθαῖος*)· *ὄνομα ἑορτῆς Ἀθήνησιν ἀγομένης τοῦ Ἀπόλλωνος*, *Lex. Seg.* bei *Bekker, Anecd. Gr.* 1, 295, 23. *Etym. M.* 669, 23. [Höfer.]

Pythaïs (*Πυθαΐς*), Mutter, nach einigen von Apollon, des Pythagoras, *Porphyr. Vit. Pyth.* 2. *Iambl. Vit. Pyth.* 4. 6. 7; vgl. 133. 140. 177. *Luc. Gall.* 16. Über Beziehungen des Pythagoras zu Apollon vgl. *Crusius* Bd. 1 Sp. 2822, 1 ff. *Luc. dial. mort.* 20, 3. Vgl. auch Pyrrhos nr. 4 u. *Roscher, Hebdomadenlehren* 24. [Höfer.]

Pytheia, Pythie (*Πυθείη*, *Πυθίη*), einer der vielen, von Apollon auf Artemis übertragenen (*Gruppe, Gr. Myth.* 1296, 2) Beinamen, unter dem sie im Didymaion bei Milet verehrt wurde, *Revue de philol.* 23 (1899), 148 nr. 29, 21 (= *Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. Sel.* 2, 472, 21 p. 75 = *Haussoullier, Études sur l'histoire de Milet et du Didymeion* p. 265 Z. 22). *Rev. de phil.* 24 (1900), 323 (= *Dittenberger* a. a. O. 1, 35 p. 60 = *Strack, Arch. f. Papyrusforsch.* 2 [1903], 541, 14 = *Haussoullier* a. a. O. p. 67). *Haussoullier* a. a. O. p. 252. 253. Daneben findet sich die Form *Πυθίη*, *C. I. G.* 2, 2866. 2885 (= *Le Bas-Waddington* 223). 2885 c *add.* p. 1121, vgl. 2885 b (= *Le Bas-Waddington* 225). *Corr. hell.* 1 (1877), 288, 64. *Revue de phil.* 25 (1901), 6 (= *Dittenberger* a. a. O. 226 p. 361 = *Haussoullier* a. a. O. p. 73). Vgl. *Soldan, Zeitschr. f. Altertumswissenschaft* 1841, 583. *H. Gelzer, De Branchidis* (Diss. Leipzig 1869) S. 38 f. *v. Wilamowitz, Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. Wiss.* 1906, 65, 2. [Höfer.]

Pythes (*Πύθης*) 1) Sohn des Delphos, König von Delphoi, nach welchem dieses Pytho genannt sein soll, *Paus.* 10, 6, 5, der als Urheber dieser Überlieferung *οἱ γενεαλογεῖν τὰ πάντα ἐθέλοντες* (worunter nach *E. Maafs, De Sibyllarum indicibus* 21 *Alexandros Polyhistor* zu verstehen ist) angiebt. Vgl. Pythis. — 2) s. Phrygios nr. 1. Pieria nr. 4. [Höfer.]

Pythia (*Πυθία*) 1) Beiname der Artemis s. Pytheia. — 2) Unter den *θεοὶ οἱ Πύθιοι καὶ αἱ Πύθιαι* bei *Ar. Thesm.* 332 f. sind wohl Apollon Pythios, Artemis, Leto und Athena Pronaia (*Aesch. in Ctesiphon.* 108. 110. 111) zu verstehen, *Fritzsche* zu *Ar.* a. a. O. Auch auf einer Inschrift aus Massilia, deren Echtheit freilich von *Hirschfeld, Sitzungsber. d. phil.-histor. Klasse d. kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 107 (1884), 231 Anm. 1 bezweifelt wird, finden sich *θεοὶ καλούμενοι Πύθιοι*, *C. I. G.* 3, 6769 und *Gerhard* z. d. St. *Kaibel* zu *Inscr. Gr. Ital. et Sicil.* 2439. [Höfer.]

Pythias? (*Πυθίας?*) s. unt. Sp. 3396.

Pythias (*Πυθιάς*), 1) Personifikation der pythischen Spiele s. Olympias nr. 1. *Oberhummer, Akarnanien* 236. *Rouse, Greek votive offerings* 174. *H. Brunn, Kleine Schriften* 2, 275. — 2) *Νύμφαι Πυθιάδες*, *Anth. Pal.* 9, 676.

Pythie s. Pytheia. [Höfer.]

Pythioi s. Pythia.

Pythionike (*Πυθιονίκη*). Seiner Buhlerin Pythionike errichtete Harpalos einen Tempel, den er *ναὸν Πυθιονίκης Ἀφροδίτης* nannte, *Theopomp.* (*F. H. G.* 1, 325, 277) bei *Athen.* 12 p. 595 a. c. Vgl. *Paus.* 1, 37, 5 und *Hitzig-Blümner* z. d. St. *Plut. Phoc.* 22. *Diod.* 17, 108. Die Vermutung von *Boeckh, C. I. G.* 1, 508, dafs in einer attischen Inschrift *Πυθονίκης Ἀ[φρο]δί[της] ἱερεύς* zu lesen sei, hat sich als irrig erwiesen, *Conze, Philologus* 14, 150. *Dittenberger* zu *C. I. A.* 3, 3823. Vgl. auch *C. W. Goettling, Gesammelte Abhandl. aus dem klass. Altert.* 1, 117 f. 2, 265. [Höfer.]

Pythios (*Πύθιος*) I. *θεοὶ οἱ Πύθιοι*, s. Pythia nr. 2.

II. Beiname des Zeus in Tarent nach dem im *Philol.* 53 (1894), 518 veröffentlichten *Cornutus-Scholion* zu *Iuvenal* 6, 297: „*Tarentum, ubi olim Iovis Pythii et Apollinis ludi celebrabantur*“. Möglicherweise liegt ein Irrtum vor, vielleicht aus Mifsverständnis einer griechischen Vorlage (*Διὸς Πυθίου τε Ἀπόλλωνος*) hervorgegangen.

III. Beiname des Apollon. Andere Formen des Namens s. unten Sp. 3396 f.. Etymologie s. unten Sp. 3397 f. Zusammenstellungen der Kultstätten des Apollon Pythios geben *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 65 ff. (unter Apollon), *Hiller von Gaertringen ebenda* 4, 2537 ff. (unter Delphoi), *Gruppe, Gr. Myth.* 1255 f. Doch konnte das Material in der hier gegebenen Übersicht z. T. auf Grund neuer inschriftlichen Publikationen noch vermehrt werden. Bei der Möglichkeit, daß *Πυθα(ι)εύς* nur eine Nebenform zu *Πύθιος* ist, wird hier auch auf die Kultstätten des Apollon Pytha(i)eus mit verwiesen. Bezeugt bez. zu erschliefsen ist der Kultus des Apollon Pythios, der sich auch in den zahlreichen von *Πυθ-*, *Πυθο-* u. s. w. abgeleitenen Personennamen (Zusammenstellung bei *Fick-Bechtel, Griech. Personennamen* 245 f.) ausspricht, aufser für Delphoi (s. nr. 32) für die unten verzeichneten Orte, wobei freilich zu bemerken ist, dafs die Erwähnung von pythischen Spielen nicht mit Notwendigkeit einen Schlufs auf einen Kult des Apollon P. fordert, da die agonistische Bedeutung die religiöse völlig verdrängt hat, *Nilsson, Gr. Feste* 159 f. *Reisch* bei *Pauly-Wissowa* 1, 860.

1) Agylla (Caere): Schatzhaus in Delphoi, *Strabo* 5, 2, 4 p. 220; vgl. *Herod.* 1, 167. *Mommsen, Röm. Gesch.* 1[8], 139. Über die Schatzhäuser im allgemeinen vgl. *Strabo* 9, 419: *δηλοῦσι* (das hohe Ansehen des delphischen Heiligtums) *οἵ τε θησαυροί, οὓς καὶ δῆμοι καὶ δυνάσται κατεσκεύασαν, εἰς οὓς καὶ χρήματα ἀνετίθεντο καθιερωμένα καὶ ἔργα τῶν ἀρίστων δημιουργῶν*. Ein Werk *περὶ τῶν ἐν Δελφοῖς θησαυρῶν* hatte nach *Plut. Quaest. conv.* 5, 2 p. 675 b *Polemon* geschrieben. Nach Bericht

von *L. Ziehen* in *Bursians Jahresber.* Bd. 140 (1908), 13 f. handelt *L. Dyer, Olympian treasuries and treasuries in general* im *Journ. of hell. stud.* 25 (1905), 294 ff., dem die z. T. mit seinen Ausführungen sich berührende Untersuchung von *L. v. Donop, De variis anathematum Delphicorum generibus* (Diss. Göttingen 1868) p. 8 ff. unbekannt geblieben zu sein scheint, auch über die Schatzhäuser in Delphoi, die auch hier wie anderwärts nur anfänglich wirkliche Schatzhäuser (*θησαυροφυλάκια*) waren, in später Zeit aber in der Hauptsache nur als Magazine für das Kultgerät dienten, das die Theoren der betreffenden Gemeinden zu ihren Opfern brauchten. Statt der gewöhnlichen Bezeichnung *θησαυρός* findet sich in Delphoi (wie auch in Delos) die Benennung *οἶκος*, *Plut. de Pyth. orac.* 12 (p. 399 f.), 13 (p. 400), 14 (p. 400 f.). *Sept. sap. conv.* 21 (p. 164 a b). *Corr. hell.* 17 (1893), 612. *Philol.* 53 (1894) *Ergänzungsheft* p. 1. *E. Curtius, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1896, 241.

2) Aigina: *Pind. Nem.* 3, 70 (122) u. *Schol.* (119): *ἐν Αἰγίνῃ ... ἐν τῷ τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος ἱερῷ οἶκός ἐστι καλούμενον Θεάριον*; vgl. *Dissen, Expl.* 376. Vgl. auch *C. I. A.* 2, 545.

3) Aitolien: Fest *Σωτήρια*, von dem aitolischen Bunde dem Zeus *Σωτήρ* und dem Apollon *Πύθιος* aus Anlaß der Sieges über die Kelten gestiftet, *C. I. A.* 2, 323. *Dittenberger, Sylloge* 149, 8 (205^2, 8). *Haussoullier, Corr. hell.* 5 (1881), 308. *Nilsson, Griech. Feste* 34. Vgl. auch *Paus.* 10, 18, 6. 16, 6.

4) Akanthos: Schatzhaus in Delphoi, *Plut. de Pyth. orac.* 14. *Lysand.* 1. 18. *Pomtow, Berl. Philol. Wochenschr.* 1906, 1179.

5) Alexandreia: Münzen des Nero mit der Legende *Ἀπόλλων Πύθειος* bez. *Πύθιος*. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 4, 53. *Mionnet* 6, 68 207. *Head, Hist. num.* 719. *Catal. of greek coins brit. Mus. Alexandria Introd.* XLIV und p. 18. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunter. coll. University of Glasgow* 3, 416, 118.

6) Alexandreia Troas: *Πύθια*, *Lolling, Athen. Mitt.* 9 (1884), 72. *Nilsson, Griech. Feste* 143, 2. Vgl. unten Troas.

7) Ambrakia: *Σωτὴρ Πύθιος*, *Anton. Liberal.* 4, 4. *Oberhummer, Akarnanien* 229. *Nilsson, Griech. Feste* 174 f.

8) Amphipolis: [*Πύ*]*θια*, *Cumont, Jahresh. d. öst. arch. Inst.* 1 (1898), 182 Z. 50, während *Wilhelm* nach *Cumont* a. a. O. 183 f. weniger wahrscheinlich [*Προμή*]*θια* ergänzt.

9) Anaphe, Weihungen an Apollon *Πύθιος* und Artemis Soteira, *I. G.* 12, 3, nr. 268—271.

10) Ankyra (Galatia): *Πύθια*, *Cat. of greek coins brit. Mus. Galatia, Cappadocia and Syria* 16, 47. *Μεγάλα Ἀσκληπιεῖα Ἴσθμια Πύθια*, *C. I. G.* 3, 4016. 4017.

11) Aphrodisias (Karien): *Καπετώλια-Πύθια*, *Imhoof-Blumer, Monn. grecques* 306, 21. *Kleinasiat. Münzen* 115, 14. *Head, Hist. num.* 520. *Cat. of greek coins brit. Mus. Caria* 50 f.

12) Apollonia: Weihung des *θέρος χρυσοῦν* nach Delphoi, *Plut. De Pyth. or.* 16; vgl. *Corr. hell.* 20 (1896), 695, 3.

13) Apollonia Pisidiae: *Πυθικά*, *Corr. hell.* 17 (1893), 256 nr. 35, 6, 18 (1894), 199.

14) Apulum (Dacia): Weihungen an den Deus bonus puer P(h)osphorus Apollo Pythius, *C. I. L.* 3, 1133. 1138; vgl. *Azizus, Phosphoros* nr. 9, *Posphoros.*

15) Argos: s. *Pythaeus* 2 a. Weihung der Statuen des Kleobis und Biton nach Delphoi. *Herod.* 1, 31. Andere Weihgeschenke, *Paus.* 10, 10, 3 ff. Beteiligung an den pythischen Spielen in Delphoi, *Le Bas, Pelop.* 119.

16) Arkadien s. Lykaion.

17) Asine s. Pythaeus 2 b. An der dort angeführten Stelle (*Thuk.* 5, 53, 1) liest *R. Meister, Dorer u. Achäer* 1, 30 Anm. (= *Abhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 24, 3) '*ὑπὲρ βοτανίων*' (*βοτάνιον* = 'Gras, Wiese').

18) **Athen**: vgl. *Colin, Le culte d' Apollon Pythien à Athènes* (vgl. auch *Corr. hell.* 20 [1896], 639 ff.):

Πύθιον, angeblich eine Stiftung des Peisistratos (*Hesych.* s. v. *ἐν Πυθίῳ χέσαι*. *Phot.* s. v. *Πύθιον* p. 472, 23 ff. *Suid.* s. v. *Πύθιον*); doch beruht diese Notiz höchst wahrscheinlich auf einer willkürlichen Umdeutung von *Thuk.* 6, 54, 6, wonach der jüngere Peisistratos, der Sohn des Hippias *τῶν δώδεκα θεῶν βωμόν .. ἀνέθηκε καὶ τὸν τοῦ Ἀπόλλωνος ἐν Πυθίου* mit der Weihinschrift: *μνῆμα τόδ' ἧς ἀρχῆς Πεισίστρατος Ἱππίου υἱὸς θῆκεν Ἀπόλλωνος Πυθίου ἐν τεμένει* = *I. A.* 4, 1, 1 (*I. G. I. Suppl.*) p. 41 nr. 373 e, wobei nicht ausgeschlossen ist, dafs der Kult des Pythios in Athen älter als Peisistratos ist, *v. Wilamowitz, Homer. Untersuchungen* 209, Anm. 6. (vgl. *Aristoteles und Athen* 2, 44 f.) *W. Judeich, Topographie von Athen* 61, 10. Nach *Demosth. or.* 18 (*de corona*), 141: *καλῶ .. τὸν Ἀπόλλω τὸν Πύθιον, ὃς πατρῷός ἐστι τῇ πόλει* war nur der pythische Gott, für die Athener der *πατρῷος* (s. Bd. 3, Sp. 1714 f. 1685); vgl. *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 486, 2. *Wachsmuth, Stadt Athen* 1, 296. *E. Maafs, De Lenaeo et Delphinio* p. 17 (vgl. 14 f.). *O. Gilbert, Gr. Götterl.* 434; vgl. aber auch *Toepffer, Hermes* 23 (1888), 332, 3 = *Beiträge zur griech. Altertumswissenschaft* 129, Anm. 1. *L. R. Farnell, Class. Review* 14 (1900), 373. Opfer für Apollon Pythios s. unter Chalkis. Über die Lage des Pythions (*Πύθιον*, *Thuk.* 2, 15, 3. *Strabo* 9, 404), das höchst wahrscheinlich nur durch die Stadtmauer des Themistokles vom Olympieion, dem Heiligtum des olympischen Zeus, getrennt, südwestlich von diesem, am Ilissos, auszusetzen ist, s. *Wachsmuth, Neue Beiträge zur Topographie v. Athen* in *Abhandl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 18 (1897), 14 ff. und bei *Pauly-Wissowa, Suppl.* 1, 123 f. (mit Litteraturangaben). *W. Judeich* a. a. O. 344. *Petersen, Rhein. Mus.* 62 (1907), 529. Ob das *Πύθιον* als Tempel zu betrachten ist, obwohl *Hesych* a. a. O. von einem *ναός*, *Phot.* u. *Suid.* a. a. O. von einem *ἱερόν* sprechen, ist mindestens zweifelhaft. *Studniczka, Arch. Jahrb.* 21 (1906), 81 ff. erkennt eine Nachbildung des athenischen Pythions auf einem Kitharoedenrelief. *Pausanias* (1, 19, 1) spricht nur von einem *ἄγαλμα Ἀπόλλωνος Πυθίου* (dasselbe Kultbild gemeint im *Lex. Seguer.* bei *Bekker, Anecd.* 1, 299, 8: *Πύθιος καὶ Δήλιος Ἀπόλλων*: *ἀγαλ-*

μάτων ὀνόματα Ἀθήνησι τιμωμένων). Der Einfall *v. Wilamowitz', Aus Kydathen* 229 (zu 150, Anm. 69), dafs *Pausanias* den Ausdruck 'ἄγαλμα von einem Tempel, dem Pythion' gebraucht habe, ist zurückgewiesen von *J. H. Ch. Schubart, Jahrb. f. klass. Phil.* 125 (1882), 43. Über ein im Volksmunde gleichfalls *Πύθιον* (*Philostr. vit. sophist.* 2, 1, 5) genanntes zweites Apolloheiligtum, das Heiligtum des Apollon 'Ὑπακραῖος am Nordwestabhange der Burg s. *Wachsmuth, Rhein. Mus.* 23, 56 (anders *Stadt Athen im Altertum* 1, 295 ff.) *Judeich* a. a. O. 271. *Dörpfeld, Athen. Mitt.* 20 (1895), 198. *Farnell* a. a. O. 372. Im Pythion (*ἐν Πυθίου, Plato Gorg.* p. 472 a. b. *Isaios* 5, 41) wurden die von den Siegern an den Thargelien (*Phot. Suid.* a. a. O.) geweihten Dreifüfse aufgestellt, und die Funde im Pythion haben dies bestätigt, *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 484 f. *E. Reisch, Griech. Weihgeschenke* (*Abhandl. d. arch. epigr. Seminars zu Wien* 8 [1890]) S. 80 ff. Aufstellung eines Ehrendekretes *ἐν πόλη καὶ ἐν Πυθίου*, *I. G.* 2, V (*C. I. A.* 4, *Suppl.* 2), p. 11, nr. 25 Z. 10. Priester *Ἀπόλλωνος Πυθίου* (Sesselinschrift im Dionysostheater), *I. G.* 3 (*C. I. A.* 3), 247. *ἱερεὺς τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου. Colin* a. a. O. 141, nr. 53, 4. Inschrift auf einem Altar: *Ἀπόλλωνος Ἀγυιέως Προστατηρίου Πατρῴου Πυθίου Κλαρίου Πανιωνίου* ebenda 175. Fragmentiert sind die Inschriften: *ἐμ Πυθί(ου)*, *I. G.* 1 (*C. I. A* 1), 2 C, Zeile 20 — [*Ἀπολ*]*λωνος Πυ*[*θίου*], ebenda 212, 4 — *τῷ Πυθίῳ, Πύθιοι . . . τοῦ Πυθίου* (auf der Akropolis gefunden) *I. G.* 2, V (*C. I. A.* 4, *Suppl.* 2), nr. 4333, p. 294. Vgl. auch *Lex. Seg.* bei *Bekker, Anecd.* 1, 295, 23: *Πυθαιός· ὄνομα ἑορτῆς Ἀθήνησιν ἀγομένης τοῦ Ἀπόλλωνος, ἀπὸ τοῦ Πύθωνος.* Absendung von heiligen Festgesandtschaften (*Πυθιάς*, *I. G.* 2, 545. *Πυθαΐς*, *I. G.* 2, 550) nach Delphoi, die dem *Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ ἀπαρχὰς ἀπάγουσιν*, *I. G.* 2, 985 A 3, p. 433; vgl. *Colin* p. 35, nr. 21, p. 137. Die Teilnehmer (*οἱ Πυθῶδε θεωροί, Pollux* 2, 55) heifsen *Πυθιασταί* (*Hesych.* s. v. *ἀστραπή*) oder gewöhnlich *Πυθαϊσταί* (*Strabo* 9, 404. *Steph. Byz.* s. v. *Πυθώ*. *I. G.* 2, V [*C. I. A.* 4. 2] 1190 b. 1190 c. *Athen. Mitt.* 23 [1898], 24 Z. 11. *Colin* p. 33, nr. 12. p. 43, nr. 23 a, b, p. 47, nr. 7 (hier *Πυθαισταί* geschrieben; vgl. *πυθαΐς* p. 81, nr. 8 Z. 3. *Dittenberger, Sylloge* 2 [2], 611) 1. *Töpffer, Hermes* 23 (1888), 321 ff. = *Beiträge* u. s. w. 118 ff. *Nikitsky, Hermes* 28 (1893), 628. *Dittenberger* a. a. O. p. 391, Anm. 3. *E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris* (Berlin 1900), p. 104 ff. u. bes. *Colin* a. a. O. 23 ff. Über die Bezeichnung *πέμπειν τὴν Πυθαΐδα*, *Colin* p. 112 Z. 5, p. 117, p. 131, nr. 51 (vgl. *ἐξαποστολὴ τῆς Πυθαΐδος* p. 136, nr. 31); *ἄγειν τὴν Πυθαΐδα* p. 31, nr. 22, p. 32, nr. 5, p. 54, nr. 13 a, p. 35, nr. 21, p. 72, nr. 9, p. 91, nr. 20; *συμπέμπειν τὴν Πυθαΐδα*, p. 41, nr. 6, p. 46, nr. 3, p. 97, nr. 37; *προπέμπειν τὴν Πυθαΐδα*, p. 74, nr. 16, p. 75, nr. 25; *συνπαραπέμπειν τὴν Πυθαΐδα*, p. 81, nr. 8 a, 3; vgl. *Colin* 83. Über die gottesdienstliche Verbindung Athens mit Delphoi s. auch den Artikel Pyrrhakos. Schatzhaus (*θησαυρός, Paus.* 10, 11, 5. *Colin* p. 65, nr. 35, Z. 16. *θησαυρὸς τῆς πόλεως, οἶκος Ἀθηναίων, Corr. hell.* 17 [1893], 612) und Säulenhalle (*στοά, Paus.* 10, 11, 6, Inschrift: *Ἀθεναῖοι ἀνέθεσαν τὲν στοὰν καὶ τὰ Ηόπλ[α κ]αὶ τἀκροτέρια Ηελόντες τõν πο[λεμίο]ν, Arch. Anz.* 17 [1902], 85) in Delphoi; vgl. *Pomtow, Beiträge zur Topographie von Delphi* 42 ff. *U. Köhler, Rhein. Mus.* 46 (1891), 1 ff. *Pomtow, Rhein. Mus.* 49 (1894), 627 ff. *Arch. Anz.* 9 (1894), 183 f., 13 (1898), 43 ff., 17 (1902), 81 f. 85 f. *Berl. Philol. Wochenschr.* 1903, 264 ff. Auf einer im Schatzhause der Athener gefundenen Stele ist ein Paian auf Apollon von dem Dichter *Aristonoos* aus Korinth gefunden worden, aufserdem noch andere Hymnen auf Apollon, *Corr. hell.* 17 (1893), 563 ff. *Crusius, Philologus* 53 (1894), 504. *Ergänzungsheft* 1 ff.

19) Attaleia (Pamphylien): In dem dortigen Würfelorakel wird ein Wurf *Πυθίου Ἀπόλλωνος* genannt, *Kaibel, Hermes* 10 (1875), 198, VI. Doch ist es fraglich, ob hieraus ein Kult des Apollon P. gefolgert werden kann.

20) Attuda (Phrygien): *Πύθια*, *C. I. G.* 3, 3950. 3952. *Πυθικά*, *Corr. hell.* 14 (1890), 238 nr. 13.

21) Augusta Caesarea (Syrien): (*ἀγών*) *Πυθικός*, *C. I. G.* 3, 4472 Z. 9 p. 220.

22) Beroia (Makedonien): *Πύθια* (Münzlegende), *H. v. Fritze, Klio, Beiträge zur alten Geschichte* 7 (1907), 13.

23) Binda (Phrygien): *Πυθικά Sterret, Papers of amer. school* 3, 600 p. 409. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 334 nr. 153.

24) Boiotien: Halle bez. Schatzhaus der Boioter in Delphoi, *Pomtow, Berl. Phil. Wochenschr.* 1903, 263 f. (unter der *στοά* bei *Theopompos* [*fr.* 182 *F. H. G.* 1, 308 aus *Athen.* 13, 605 a] ist nicht die Halle der Athener, sondern der Boioter zu verstehen) 1906, 1178 f. *Klio, Beiträge zur alt. Gesch.* 6 (1906), 95, 2. Vgl. unten Theben.

25) Caere s. Agylla.

26) Chalkedon: *Πύθια ἐν Καλχαδόνι* (so!) *Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* 8 (1884), 220 nr. 49. *Dumont, Melanges d'archéologie et d'épigraphie* 392, 74 s. *Χαλκηδόνα Πύ[θια]*, *C. I. G.* 2, 3676.

27) Chalkis (?). In einem Staatsvertrag zwischen Chalkis auf Euboia bez. einer seiner Kolonien und einer unbekannten griechischen Stadtgemeinde wird *Ἀπόλλων ὁ Πύθιος* genannt, *Roehl, I. G. A.* 374 p. 103 = *Roehl, Imagines* nr. 15. *Collitz* 5291. *Dittenberger-Purgold, Inschr. v. Olympia* nr. 25; vgl. *Kirchhoff, Arch. Zeit.* 37 (1879), 52 zu nr. 226. Eine Bestätigung der Annahme eines Kultus des Apollon Pythios in Chalkis würde die dort gefundene Inschrift mit der Opferbestimmung [*Ἀ*]*πόλλονι Πυθίοι τέ[λεον]* (*Papabasileios, Ἐφημ. ἀρχ.* 1902, 32 A 13; vgl. p. 33. 37. *Ἐφημ. ἀρχ.* 1903, 127. *Ziehen, Leges Graecorum sacrae* 2, fasc. 1 nr. 10 p. 41, 13; vgl. auch *Revue des études grecques* 17 [1904], 244) bieten, wenn die Inschrift nicht, wie *A. Wilhelm, Ἐφημ. ἀρχ.* 1902, 135 ff. 1904, 103 ff. wahrscheinlich macht, aus Attika stammte.

28) Chartagenna: *Πύθια ἐν Χαρταγέννῃ* (so!) *Arch. epigr. Mitt. aus Oest.* 8 (1884), 220 nr. 49. *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 392, 74 s.

29) Chios: Entsendung eines *χορός* von 200 Jünglingen nach Delphoi, *Herod.* 6, 27.

30) Deipnias (bei Larissa): Apollon soll dort auf seiner Sühnfahrt nach Erlegung des Python zum ersten Male wieder Speise genossen haben, *Steph. Byz. Δειπνιάς. Weniger, Pythien* 32. *Gruppe, Gr. Myth.* 107, 1. Vgl. Larissa.

31) Delos: *Πύθιον, Homolle, Corr. hell.* 6 (1882), 22 Z. 181. 182. 23 Z. 183. 184 ff. 24 Z. 192 ff. (vgl. *Lebègue, Rev. arch.* 3. Sér. Tome 7. [1886] p. 250). 14 (1890), 398 (vgl. 496). *Dürrbach, Corr. hell.* 28 (1904), 161 Z. 5. 9. 15. 18 ff.

32) **Delphoi:** Der Tempel des pythischen Apollon wird schon bei *Hom. Il.* 9, 405. *Od.* 8, 80 (vgl. *Il.* 2, 519. *Od.* 11, 581) erwähnt. Nach dem *Homer. Hymn.* 287 ff. ist Apollon selbst Stifter des Heiligtumes, dessen Fundament er legt, damit der Tempel sei ein *χρηστήριον* für die Menschen; die steinerne Schwelle (*Hom. Il.* 9, 404. *Od.* 8, 80) aber legten auf das Fundament Agamedes (s. d.) und Trophonios. Nach Gründung des Tempels und Erlegung des Pythondrachen führt Apollon kretische Männer von Knosos nach Pytho (v. 391 ff.), die ihm als Priester dienen und seine Orakel verkünden sollen. Nach *Pindar* (*fr.* 55, *Bergk* p. 387[4]) im *Schol. Aesch. Eum.* 3 bemächtigte sich Apollon Pythos mit Gewalt und daher versuchte ihn Gaia (vgl. Z. 39 f.) in den Tartaros zu stofsen. Von einer gewaltsamen (vgl. auch *Apollod.* 1, 4, 1, 3) Verdrängung zwar nicht der Gaia, aber ihrer Tochter Themis durch Apollon berichtet auch *Euripides* (*Iph. Taur.* 1259 ff.), wonach dann Gaia, um ihre Tochter zu rächen, Traumorakel eingeführt habe, die Apollons Mantik verdrängt hätten, wenn sich nicht auf Apollons Bitten Zeus ins Mittel gelegt hätte. Gewöhnlich freilich gilt Gaia als die älteste Inhaberin des delphischen Orakels, als dessen *πρόμαντις* sie die Bergnymphe Daphnis eingesetzt hatte, *Paus.* 10, 5, 5. *Diodor* 16, 26. Nach der unter dem Namen des *Musaios* gehenden *Eumolpia* bei *Paus.* 10, 5, 6 (vgl. 24, 4) waren Gaia und Poseidon gemeinsame Besitzer des Orakels; Gaia trat ihren Teil an Themis ab, die ihn ihrerseits dem Apollon als Geschenk gab, während Apollon den dem Poseidon gehörigen Anteil gegen die Insel Kalauria (*Paus.* 2, 33, 2. *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1242. *Lykophr.* 617 u. *Schol.*) eintauschte. (Über Poseidon und Apollon in Delphi s *Mommsen, Delphica* 1 ff. und abweichend von ihm *Robert, Arch. Jahrb.* 5 [1890], 225 f.). *Aischylos* (*Eumen.* 1 ff.) dichtete, dafs zuerst Gaia Inhaberin des Orakels war, das sie ihrer Tochter Themis überliefs, von dieser erhielt es Phoibe und von dieser wiederum Apollon; hier vollzieht sich jeder Übergang in Frieden und Harmonie, *O. Müller, Aeschylos' Eumeniden* 183.

Über den Kampf mit Python, von dessen Überwindung Apollon den Beinamen *Πυθῷος* (Sp. 3397) erhalten haben soll, s. Python, wo erwähnt werden konnte, dafs der Drachenkampf auch in den Fragmenten zweier delphischen Hymnen besungen war, *Weil, Corr. hell.* 17 (1893), 574 Z. 6. 583 frgm. T = *Crusius, Philologus* 53 (1894) *Ergänzungsheft* 33 Z. 5. 84 frgm. 7. An der ersten Stelle wird Python als Wächter (*ἐφρούρει*) des *τρίπους μαντεῖος* bezeichnet. Das im Artikel Python besprochene ennaëterische Fest Septerion oder Stepterion (Litteratur bei *Nilsson, Gr. Feste* 150 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 106, 14. *Usener, Arch. f. Religionswiss.* 7 [1904], 317, 1) hat durch *Usener* a. a. O. 317—339 eine überraschende, m. E. freilich durchaus nicht sichere Deutung erfahren, die hier nur kurz skizziert werden kann: Das Fest *Σεπτήριον* fiel in den Monat *Ἰλαῖος*, höchst wahrscheinlich auf den 23. dieses Monats, einen Tag, der mit dem 23. Thargelion, dem für Ilions Zerstörung angenommenen Tage, zusammenfiel, der heimliche nächtliche Angriff gegen die Hütte, die eine Nachbildung eines königlichen Palastes ist, erfolgt auf dem Wege *Δολώνεια* (vgl. den Späher *Δόλων*, der heimlich in ein Wolfsfell gehüllt [Apollon *Λύκειος* u. s. w.!] seinen nächtlichen Gang antritt) u. s. w. 'Die geheimnisvolle Einäscherung des palastähnlichen Holzbaues ist eine gottesdienstliche Nachbildung des Brandes von Priamos' Schlofs', von Ilions Fall. 'Bevor das Fest seinen jüngeren Namen Septerion erhielt, mufs es *Ἰλαῖα* geheifsen haben, und sein mythologischer Inhalt war die Zerstörung des Schlosses, in dem der räuberische Dämon seine Beute verborgen hielt. Der Zerstörer des Schlosses, also der Überwinder des Dämons, war der noch jugendliche Apollon, wie er durch den delphischen Knaben dargestellt wurde. Ein Doppelgänger des Apollon ist Pyrrhos: wie Pyrrhos Ilions Burg stürmt, so vernichtet Apollon das Schlofs des räuberischen Dämons. Bei beiden Kämpfen war der ursprüngliche sakramentale Zweck, den Bann des Dämons zu brechen, der das himmlische Wasser geraubt hatte und im Hochsommer die segenbringenden Wasser des Himmels zurückhielt, und den Segen der Regenwolken aus der Gewalt des Räubers zu befreien. 'Nahe dem Tempel fliefst eine schöne Quelle: da hat Apollon das Drachenweib getötet durch einen kräftigen Pfeilschufs' (*Hom. Hymn. Apoll.* 300). Bei dem Kampfe um Ilion ist freilich der ursprüngliche Schatz, der geraubt worden ist und wiedererobert werden soll, durch ein anderes Bild ersetzt, durch Helena und die mit ihr geraubten Schätze: statt des 'segenbringenden Himmelswassers dachte man sich das Licht des Himmels geraubt. Vgl. oben Sp. 3361.

Über die Rolle der Hyperboreer bei der Gründung des Tempels s. *Paus.* 10, 5, 7, 8. *Crusius* Bd. 1, Sp. 2807 f. Der erste Tempel soll aus Lorbeerzweigen, die aus Tempe (s. unt. nr. 146) herbeigeschafft worden waren, gebaut worden sein, *Paus.* 10, 5, 9. Der zweite Tempel, der *νεὼς πτέρινος* (*Aristoteles* bei *Porphyr.* in *Stob. Flor.* 21, 26. *Strabo* 9. 3, 9 p. 421. *Pseudo-Eratosth. Catast.* 29) sollte nach delphischer Sage von Bienen (vgl. *Weniger* Bd. 2, Sp. 2640, 32 ff.) aus Wachs und Federn (*ἐκ πτερῶν*, vgl. Bd. 1, Sp. 2808, 4) gebaut worden sein, *Paus.* 10, 5, 9. *Philostr. vit. Apoll.* 6, 10, oder seinen Namen von dem Erbauer Pteras (s. d.) erhalten haben, *Paus.* 10, 5, 10, der noch eine dritte, von ihm selbst aber als unglaublich be-

zeichnete Version hinzufügt, dafs der *πτέρινος νεὼς* aus Farrenkraut (*πτερίς*) geflochten worden sei. Der dritte Tempel war ehern (*χαλκοῦς*), *Aristoteles* a. a. O. *Paus.* 10, 5, 10f.; doch erhebt *Pausanias* Widerspruch gegen die Annahme, dafs Hephaistos der Erbauer und der Tempel mit den goldenen Bildern der *Κηληδόνες* (s. d.) geschmückt gewesen sei. Dieser Tempel soll entweder in den Erdschlund versunken oder von der Glut des Feuers geschmolzen sein. Der vierte steinerne Tempel war von Agamedes und Trophonios (s. ob. Sp. 3375) erbaut, *Paus.* 10, 5, 13. (vgl. 9, 37, 5). *Pindar* (*fr.* 2 *Bergk* p. 374⁴) im *Schol. Luc. Dial. Mor.* 10 p. 255f. ed. *Rabe* und (*fr.* 3 *Bergk* a. a. O.) bei *Plut. cons. ad. Apoll.* 14. [*Plato*] *Axioch.* 6 p. 367C. *Strabo* 9, 421. *Steph. Byz.* s. v. *Δελφοί*. *Schol. Arist. Nub.* 508. *Cic. Tusc.* 1, 47, 114; er brannte Ol. 58, 1 (548 v. Chr.) *αὐτόματος* — von einer böswilligen Brandstiftung berichtet *Schol. Pind. Pyth.* 7, 9 — ab, und die Amphiktyonen verdangen den Ausbau des neuen Tempels an die Alkmeoniden, *Herod.* 2, 180, 5, 62 (vgl. 1, 51). *Arist. Athen. Polit.* 19. *Paus.* 10, 5, 13. *Strabo* 9, 421. *Pomtow, Rhein. Mus.* 51 (1896), 328ff., 52 (1897), 105ff. — *Pausanias* spricht also im ganzen von fünf Tempeln: — a) von dem aus Lorbeer, — b) von dem *νεὼς πτέρινος*, — c) *νεὼς χαλκοῦς*, — d) Bau des Agamedes, — e) Bau der Amphiktyonen. Nach der Notiz: *τὸν . . ἐφ' ἡμῶν . ναὸν ᾠκοδόμησαν οἱ Ἀμφικτυόνες, ἀρχιτέκτων δὲ Σπίνθαρος ἐγένετο αὐτοῦ Κορίνθιος* glaubte *Pausanias*, noch zu seiner Zeit den letztgenannten Tempel zu sehen. Doch ist nach dem Nachweis von *Pomtow, Rhein. Mus.* 51, 347ff. (vgl. *Hiller v. Gaertringen* bei *Pauly-Wissowa* 4, 2563. 2577. 2579. *Gruppe, Gr. Myth.* 108. *E. Reisch, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 9 [1906], 199ff.) der Tempel um 373 wiederum durch Feuer (im phokischen Kriege oder durch Erdbeben, *Sokoloff, Klio Beiträge zur alten Geschichte* 7 [1907] 55 Anm. 1) zerstört worden; das gleiche Schicksal traf ihn teilweise im Jahre 83 v. Chr. durch die Maider, und erst im Jahre 67 wurde durch Nero der neue Tempelbau vollendet. Es ist also, abgesehen von den drei mythischen Tempelbauten, ein viermaliger, wenn auch bei der nur teilweisen Zerstörung nicht vollständiger Tempelneubau anzunehmen: der dem Agamedes zugeschriebene, der Tempel des Spintharos, der Bau nach 373 und die unter Nero erfolgte Wiederherstellung. Darauf scheint sich auch zu beziehen *Libanius* (*or.* 11, 228 = ed. *Reiske* 1, 347): *ὁ τοῦ Πυθίου νεὼς πολλαῖς εἶξε τύχαις καὶ τέταρτος ὁ νῦν ἑστηκὼς ἐστιν ἐπὶ τοῖς ἔμπροσθεν οἰχομένοις.*

Omphalos. Aufser der gewöhnlichen Auffassung des Omphalos als 'Erdnabel', die aber auch nicht die ursprüngliche ist (s. Sp. 3379), findet sich auch die Ableitung von *ὀμφή*: *οὐχ ὡς μεσαίτατος ὢν αὐτῆς* (*τῆς γῆς*), *ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἀναδιδομένης ἐν αὐτῷ ὀμφῆς, ἥτις ἐστὶ θεία φωνή*, *Cornut. de nat. deor.* 32 p. 226 (p. 196 *Osann.*) *Schol. Eur. Or.* 331 (p. 132 *Schw.*) *J. E. Harrison, Journ. of. hell. stud.* 19 (1899), 235ff. (nach Bericht von *Ziehen, Bursians Jahresber.* 140, 36f.) und in *Corr. hell.* 24 (1900), 258f. Doch ist die Auffassung des Omphalos als *μαντεῖον*, 'als sprechender Grabesmund' sehr zweifelhaft, *Ziehen* a. a. O. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 (1908), 244f., aus dem ich entnehme, dafs *Cook, Folklore* 15, 144 den *ὀμφαλός* ebenfalls mit *ὀμφή* in Zusammenhang bringt = 'Orakelbaum', und in ihm ursprünglich eine verwitterte, dem Zeus geweihte Eiche erkennen will. Die gewöhnliche Sage berichtet, dafs Zeus, um den Mittelpunkt der Erde zu bestimmen, zwei gleichschnelle Adler — Schwäne, *Plut. de def. or.* 1; Raben, *Strabo* 9, 3, 6 p. 420 —, den einen von West, den anderen von Ost habe auffliegen lassen, in Delphoi seien sie zusammengetroffen, und zur Erinnerung daran wurden beim Omphalos zwei Adler aus Gold angebracht — nach ihrem Raube im phokischen Kriege (*Schol. Pind. Pyth.* 4, 6), scheinen sie nur als Fufsbodenmosaik wiederhergestellt zu sein, *Schol. Luc. de salt.* 38 (*Jacobitz* IV p. 144 = *Rabe* p. 189). *Wolters, Ath. Mitt.* 12 (1887), 379f. *Studniczka, Hermes* 37 (1902), 264, der a. a. O 258ff. nach einer Anregung von *Robert* in den viel behandelten Versen bei *Eur. Ion* 224f., nach der sich zu beiden Seiten des Omphalos *Γοργόνες* befinden sollen, durch Konjektur die Adler einsetzt, indem er schreibt: *ἀμφὶ δὲ γοργ[ὼ Χρυσοφαέννω Διὸς οἰωνώ]* u. s. w. —, *Pind. Pyth.* 4, 4 (wo die Pythia *χρυσέων Διὸς αἰετῶν πάρεδρος* genannt wird) und *frgm.* 54 (p. 387, *Bergk*⁴), *Schol. Pind. Pyth.* 4, 6. *Strabo* 9, 420. *Schol Eur. Or.* 331. *Schol. Oed. R.* 480. Der bei den Ausgrabungen in Delphoi gefundene Omphalos, offenbar eine getreue Kopie des Originals (abg. *Corr. hell.* 1900, 259; vgl. 1894, 180 bei der Aufzählung des Fundes: *un omphalos de marbre* = *Paus.* 10, 16, 3: *ὀμφαλὸς λίθου λευκοῦ*), zeigt keine Spur von dem einstmaligen Schmuck durch Adler, was sich wohl durch die oben erwähnte Thatsache (Z. 18) erklärt, ebensowenig finden sich — aufser auf den unten verzeichneten Monumenten — die Adler auf den zahlreichen Darstellungen des Omphalos*), die zusammengestellt sind von *M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen* 85ff. *G. Hock, Griechische Weihgebräuche* (Würzburg 1905) 36ff. Vgl. auch die Übersicht der Darstellungen des auf dem Ompalos sitzenden Apollon, *A. J. B. Wace, The annual of the brit. school at Athens* 9 (1902/03), 211ff.; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1261, 3.

Den Omphalos mit den beiden Adlern zeigen: — 1) Relief aus Sparta, Apollo und Artemis, zu ihren Füfsen der Omphalos, *Wolters, Athen. Mitt.* 12 (1887), 378, Taf. 12 = *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des Ant. Grec. et Rom.* 4, 1, Fig. 5403 = *Hermes* 37 (1902), 267, Fig. 6 (nur der Omphalos mit den Adlern). — 2) Relief, unweit des Marktthors in Athen gefunden, nur kurz erwähnt von *A. Wilhelm,*

*) *de Visser* giebt a. a. O. 84f. (vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 103, 4) auch eine Sammlung der Stellen, an denen d. *ὀμφαλός* bei den Schriftstellern erwähnt wird. Ich füge hinzu *Pindar, Paian* 6, 16, 126 in *The Oxyrynchus Papyri* 5, 43 bezw. 47; an der letzteren Stelle erhält der *ὀμφαλός* das Epitheton *εὐρύς*. Vgl. auch *Bakchyl.* 4, 4.

Anzeiger d. k. k. Akad. d. Wiss. in Wien 1899, 3 = *Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 1 (1898), *Beiblatt* 43: 'Apollo und Artemis, der Omphalos mit den zwei goldenen Adlern in der Mitte'. — 3) Stater von Kyzikos: abg. *Hermes* a. a. O. 266, Fig. 5 = *Numism. Chron.* 1876, Taf. 8, 6 = *Catal. of greek coins Brit. Mus. Mysia* Taf. 8, 7 p. 32. 100. Auszuscheiden ist das Bild einer Lekythos im britischen Museum (*Walters, Catal. of the greek and etruscan vases brit. Mus.* 2 p. 291 nr. 641: *the Delphic omphalos; on either side of it, branches with fruit, on which are perched two eagles*); s. *Studniczka, Hermes* a. a. O. 265.

Der Omphalos befand sich höchst wahrscheinlich nicht, wie *Preuner, Hestia-Vesta* 129 und andere annehmen, in der Cella, sondern im Adyton, vgl. *Studniczka* a. a. O. 263. *Gruppe, Gr. Myth.* 103, 4. (Nach *Legrand, Revue des études grecques* 14 [1901], 62ff. bestand der ältere Tempel, d. h. der im phokischen Kriege (ob. Sp. 3377) zerstörte, überhaupt nur aus einem einzigen grofsen hypäthralen Raume, der sich unmittelbar an den πρόναος anschlofs.) Des Omphalos eigentliche Bedeutung ist nicht ganz sicher: *C. Bötticher, Der Omphalos des Zeus zu Delphi* (19 *Berl. Winckelmannsprogr.*) S. 5 erkannte in ihm das 'Weihetum des Zeus Moiragetes und der ihm beisitzenden Moiren'; *Cook* (s. Sp. 3378, 5) sieht in ihm eine Eiche, *de Visser* a. a. O. 88 hält ihn mit *Urlichs, Reisen u. Forschungen in Griechenland* 78. *Mommsen, Delphica* 11 für einen Sitz der Gaia (für den Sitz der Hestia *Wieseler* s. Bd. 1, Sp. 2640, 12ff.) oder auch für den Sitz eines anonymen Geistes; erst später sei die Fabel vom Mittelpunkt der Erde erfunden worden. Für einen Grabtumulus (des Python [s. d.]) von der Gestalt eines Kuppelgrabes halten ihn *Rohde, Psyche* 1², 132, Anm. 1. *Hock* a. a. O. 36. *Noack, Athen. Mitt.* 19 (1894), 477. *Stengel, Griech. Kultusaltert.*² 65. *Br. Schröder, Bonner Jahrb.* 108/9 (1902), 76. Auf Pythons Zusammenhang mit dem Omphalos weist die Notiz bei *Hesych.* ὀμφαλὸς Αἰγὸς (Αἰγαῖος, *Salmasius*). ζητεῖται πῶς τὴν Πυθὼ ὀμφαλὸν Αἰγαῖον, vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 102, 12. 1226, 1 a. E.; denn nach *Plut. Quaest. Gr.* 12 hiefs der Sohn des Python Αἴξ (vgl. die Sage bei *Diodor* 16, 26 nach welcher Ziegen den mantischen Schlund entdeckt haben sollten, daher Ziegenopfer in Delphi, *Plut. de def. or.* 49; Ziegenkopf auf delphischen Münzen, *Head, Hist. num.* 280, *Weniger, Pythien* 28, 2). — *Gruppe* a. a. O. 102, 12 weist ferner auf das Weihgeschenk von Elyros (unten nr. 35) nach Delphi, eine eherne des Apollons Söhne säugende Ziege hin. Nun kommt noch eine höchst wichtige (vgl. *O. Müller, Dorier* 1, 318, 1) Notiz hinzu bei *Steph. Byz.* s. v. Αἰγά· ἔστι καὶ Αἰγαῖον πεδίον συνάπτον τῇ Κίρρᾳ, ὡς Ἡσίοδος (*fragm.* 42 *Rzach* [1902]) λέγεται παρὰ Αἰγᾶν ποταμὸν φερόμενον ἀπὸ τοῦ περὶ τὸ Πύθιον ὄρους, ἀφ' οὗ καὶ τὸ πεδίον Αἰγαῖον und *Eust.* zu *Dionys. Per.* 132: καὶ πεδίον τι περὶ τὴν Φωκίδα γῆν ἱστορεῖται καλούμενον Αἰγαῖον ἐκεῖνο παρὰ τὸν ἐκεῖ ῥέοντα Αἰγᾶν ποταμόν. Also in der Nähe des delphischen Pythions flofs ein Bach Aigas, lag ein Berg Αἰγαῖον und das πεδίον Αἰγαῖον, das an das Gebiet von Κίρρα (Κρίσα) grenzte. Es ist unzweifelhaft, dafs des Python Sohn Αἴξ mit den genannten Örtlichkeiten in Zusammenhang stehen mufs, dafs er als ihr Eponymos galt. Heifst nun der Omphalos ὀμφαλὸς Αἰγὸς (bezw. Αἰγαῖος), so läfst sich aus der Analogie, die den ὀμφαλός als Grabmal des Python (s. d. und vgl. auch *Eust. ad Hom. Il.* 309, 39: ὁ περὶ Πύθωνα τόπος ὀμφαλὸς ἐκλήθη γῆς) bezeichnet, schliefsen, dafs Αἴξ, der Sohn des Python, entweder mit Python selbst identisch ist, oder dafs die Sage einst auch von einem Kampfe Apollos mit des Python Sohne Aix berichtet hat. Der delphische Dreifufs (vgl. *Lucian, Astrol.* 23: δράκων ὑπὸ τῷ τρίποδι φθέγγεται) war nach *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 92, 6, 347. *Eust. Dionys. Per.* 441 (vgl. *Wieseler, Jahrb. f. klass. Phil.* 89 (1864), 243. *Abhandl. d. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen* 15 [1870], 235f.). *Myth. Lat.* 3, 8, 5, mit Pythons Haut (vgl. auch *Serv.* a. a. O. 3, 360: *tripus cum ossibus et dentibus Pythii serpentibus*, und dazu *Wieseler, Abhandl.* a. a. O. 238f.) bedeckt. Der Ausdruck Αἰγὸς oder Αἰγαῖος ὀμφαλός läfst schliefsen, dafs der Omphalos mit dem Felle des Αἴξ bekleidet*) war und zugleich als sein Grab galt. Αἴξ, sei es Python selbst, sei es sein Sohn, ist ein Ungeheuer, wie die ziegengestaltige Chimaira (*Gruppe, Gr. Myth.* 822, 1), die furchtbare Αἰγίς (s. u.), der feuerspeiende (*Verg. Aen.* 10, 566) Aigaion u. s. w. Vielleicht leitete auch eine Sage den Ursprung der αἰγίς, die auch Apollon trägt (*Hom. Il.* 15, 308, 318, 361. 24, 20; vgl. *Macrob.* 1, 17, 67. *Gruppe, Gr. Myth.* 1226, 1), von der Erlegung des Python-Aix her, dessen Haut Apollon abgezogen hat. So verfertigt sich

*) Zu dem Resultat, dafs der Omphalos mit einem Ziegenfell bekleidet gewesen sei, kommt, allerdings von ganz andern Gesichtspunkten ausgehend, *J. E. Harrison, Corr. hell.* 24 (1900), 254ff. (vgl. *Ziehen, Bursian Jahresber.* 140, 37), die, wie ob. Sp. 3377 f. erwähnt, den ὀμφαλός als „la pierre de l'ὀμφή, la sainte voix prophétique" auffafst. Sie schliefst, dafs das den Omphalos umgebende Netzwerk ursprünglich die Bedeutung gehabt habe, den ὀμφαλός, diesen ἔμψυχος λίθος auch durch das Gewand als einen μάντις zu charakterisieren. Dieses Gewand aber sei die αἰγίς gewesen, für die aufser der gewöhnlichen Bedeutung noch die von τὸ ἐκ τῶν στεμμάτων διαπεπλεγμένον δίκτυον (*Hesych*, vgl. *Suid.* s. v. Αἰγίδας. *Bekker, Anecd.* 354, 4) feststeht, αἰγίς ist also synonym mit dem ἀγρηνόν genannten πλέγμα ἐξ ἐρίων δικτυοειδές (*Pollux* 4, 116. *Hesych Etym. M.*). Ursprünglich aber sei das Gewand wirklich ein Ziegenfell gewesen, die altertümliche Kleidung, mit welcher sich die Wahrsager zu umgürten pflegten, für das erst später das Netz aus Wollfäden eingetreten sei. Daraus erkläre sich auch die Erwähnung der Γοργόνες am Omphalos (s. o. S. 3378): nach *Ridgeway, Journ. of hell. stud.* 21, 44 sei γοργόνειον der Kopf der Ziege, die noch am Felle sitzt. Da der kugelförmige Omphalos zwei Felle zu seiner Bedeckung gebraucht habe, die erst später durch den Netzumhang ersetzt worden seien, an dem aber vielleicht die Ziegenköpfe als „broches ou masques" geblieben sein könnten, spreche *Euripides* mit Recht von zwei Γοργόνες; vgl. *Hesych.* γοργόνες αἰγίδες· οἱ δὲ τὰ ἐπὶ τῶν αἰγίδων πρόσωπα. Erst später seien die Γοργόνες unter dem Einflufs der Zeusreligion durch Adler ersetzt worden. S. dagegen *Gruppe, Bursians Jahresbericht* 137 (1908), 244f. 499f.

Athena aus der abgezogenen Haut des Pallas oder des erlegten Ungeheuers *Αἰγίς* (*Diodor* 3, 69) die *αἰγίς*, *Tzetz.* zu *Lykophr.* 355. *Apollod.* 1, 6, 2, 3. *Clem. Alex. Protrept.* 2, 28 p. 24 *Potter*, oder sie trägt die Haut der erlegten Gorgo als *αἰγίς*, *Eur. Ion* 995; vgl. auch die Herleitung der *αἰγίς* des Zeus von dem Fell der kretischen Ziege Amaltheia (s. Bd. 1, Sp. 150. 262). *Usener* (in dem oben Sp. 3376 exzerpierten Aufsatze 338 und Anm. 1) vermutet, dafs der Name des Python möglicherweise *Ἶλος* oder *Ἰλιεύς* (*Ὀιλεύς*) gewesen sei, den er für einen Sohn des Hades (S. 327) hält, und dafs man demgemäfs den Namen seines Sohnes *Αἴξ* in *Αἴας* ändern könnte, — aber dagegen sprechen die mit *Αἴξ* in engem Zusammenhang stehenden Namen *Αἰγᾶς*, *Αἰγαῖος ποταμός*, *Αἰγαῖος ὀμφαλός* u. s. w.

Weissagungen: In ältester Zeit wohl durch Losorakel, *Lobeck*, *Aglaophamus* 814f. *Bergk*, *Griech. Litteraturgesch.* 1, 334. *Rohde*, *Psyche* 2², 57. Aus dem Rauschen des heiligen Lorbeerbaumes, *Hom. Hymn. in Apoll.* 391 (396); vgl. *Kallim.* 4, 4. *Robert*, *Arch. Jahrb.* 3 (1888), 60. *C. Boetticher*, *Der Baumkultus der Hellenen* 344ff. Die Pythia*) (Apollo selbst, *Hymn.* bei *Abel*, *Orphica* p. 288, 2) kaute Lorbeerblätter, *Luc. bis accus.* 1; vgl. *δαφνηφάγος*, *Lykophr.* 6 u. *Schol. Tzetz.*: *οἱ μάντεις δάφνας ἐσθίοντες ἐμαντεύοντο*. *Schol. Hes. Theog.* 30: *ἡ δάφνη ἐνεργεῖ πρὸς τοὺς ἐνθουσιασμούς*; vgl. *Iuven.* 7, 19. *Tibull* 2, 5, 63f. *Hesiod* heifst *τὸ τῶν Μουσῶν δαφνοφάγον θρέμμα*, *Anecd. Boissonade* 3, 385, 8. Vgl. *Gruppe*, *Gr. Myth.* 783, 2. 890, 3. 925, 1 und bes. *Crusius*, *Philologus* 53, *Ergänzungsheft* S. 11f. zu *Aristonoos*, *Paian* 9f.: *Ἄπολλον, . . . ἀπὸ τριπόδων θεοκτήτων χλωρότομον δάφναν σείων μαντοσύναν ἐποιχνεῖς*. Nach *Schol. Arist. Plut.* 213 stand nahe dem Dreifufs ein Lorbeerbaum, den die Pythia, so oft sie weissagte, schüttelte. Über den Dreifufs, der im Adyton über dem Erdspalt stand, aus dem das *πνεῦμα ἐνθουσιαστικόν* (*Strabo* 9, 419) emporstieg, handelt erschöpfend *F. Wieseler*, *Ueber den delphischen Dreifufs* in *Abhandl. d. Wiss. zu Göttingen* 15 (1879), 221ff. Vgl. auch *Reisch* bei *Pauly-Wissowa* 5, 1679ff. s. v. Dreifufs.

Auf diesen Dreifufs setzte (*καθιζάνειν*, *Aesch. Eum.* 29; *ἀναβαίνειν*, *Strabo* 9, 419) sich die Pythia (*ἰδίως ἡ ἐν Δελφοῖς προφῆτις Πυθία* [*καλεῖται*], *Pollux* 1, 14), nachdem sie Lorbeerblätter (oben Z. 28) und Gerste (*Plut. de Pyth. or.* 6) gekaut und vom heiligen Wasser (*Luc. Hermot.* 60; *bis accus.* 1; vgl. *Ael. n. a.* 11, 10 p. 275, 1 *Hercher*) der Kassotis (*Paus.* 10, 24, 7) getrunken und zu den Göttern gebetet hatte, *Aesch. Eum.* 1ff. Die Pythia, deren mythisches Vorbild Phemonoe (s. d.) war — *Homer* kennt die Pythia noch nicht, *Lobeck*, *Aglaopham.* 264f.; vgl. *v. Wilamowitz*, *Aischylos' Orestie* 2, 18f.; *Rohde*, *Psyche* 2², 57, 4 — war eine bejahrte (*γραῦς*, *Aesch. Eum.* 38; *γυνὴ πρεσβυτέρα πεντήκοντα ἐτῶν*, *Diod.* 16, 26; vgl. *Ael.* a. a. O. p. 274, 32) Matrone (*γυνή*, *Eur. Ion* 91) '*ἁγνὴ διὰ βίου καὶ καθαρεύουσα*' (*Plut. def. or.* 46; vgl. *Pyth. or.* 22: *παρθένος ὡς ἀληθῶς τὴν ψυχὴν*). Ihre Gewandung (über die Einzelheiten s. *O. Müller*, *Aeschyl. Eumeniden* 111) war die Tracht einer *παρθένος* (*παρθενικὴ σκευή*), in Erinnerung daran, dafs früher Jungfrauen das Amt der Pythia versehen hatten, bis seit der Frevelthat des Thessalers Echekrates, der eine jugendlich schöne jungfräuliche Pythia entführt und entehrt hatte, die Delpher zum Amte der Pythia nur noch Frauen von mindestens fünfzig Jahren zuließen. In ähnlicher Weise war es eine Witwe (*γυνὴ πεπαυμένη γάμων*, *Plut. Numa* 9. *Preuner*, *Hestia-Vesta* 191, 3), die auf der *ἑστία* mit Tannenholz (*Plut. de Ei apud Delph.* 2) das ewige Feuer (*Aesch. Choeph.* 1037) unterhielt; vgl. *Preuner* a. a. O. 128f. 196. Bei *Eur. Ion* 1323 heifst die Pythia *πασῶν Δελφίδων ἐξαίρετος*. Ob sich das auf vornehme Abstammung oder nur den Adel der Gesinnung bezieht, ist zweifelhaft; wenigstens berichtet *Plutarch* (*Pyth. or.* 22) aus seiner Zeit, dafs die Pythia *ἐν οἰκίᾳ γεωργῶν πενήτων* unschuldsvoll und ohne Weltkenntnis aufgewachsen sei. Zu *Plutarchs* Zeit (*Def. or.* 8. 46) gab es nur eine Pythia, zur Zeit, da das Orakel in höchster Blüte stand, zwei oder drei, *Plut. Pyth. or.* 8.

Auf dem Dreifufs sitzend nimmt die Pythia das *πνεῦμα ἐνθουσιαστικὸν* (*Rohde*, *Psyche* 2², 60), auf das sie nicht immer gleichmäfsig reagiert (*Plut. Def. or.* 50f.) auf und *ἀποθεσπίζει ἔμμετρά τε καὶ ἄμετρα*, *Strabo* 9, 419. Nach später Überlieferung (*Joann. Chrysost. in epist. I. ad Corinth. Homil.* 29 bei *Migne*, *S. G.* 61, p. 242 = *Schol. Arist. Plut.* 39 [*Juntina*]) nimmt die Pythia die aufsteigenden Dämpfe, indem sie die Schenkel spreizt, *διὰ τῶν γεννητικῶν* auf, und von Exstase (*μανία*) erfüllt löst sie die Haare, Schaum fliefst aus ihrem Mund, und in ihrer Verzückung (*ἐκβακχευομένη*, *ἐν παροινίᾳ γενομένη*) *τὰ τῆς μανίας φθέγγεται ῥήματα*. Die Aussprüche der Pythia wurden von dazu durch das Los (*Eur. Ion* 415f.) bestimmten Männern (*ποιητικοί τινες ἄνδρες*, *Plut. de Pyth. or.* 25; *ποιηταί τινες ὑπουργοῦντες τῷ ἱερῷ*, *Strabo* 9, 419) unter Vorsitz eines *προφήτης* (*Plut. Def. or.* 51), der zugleich Priester war (*Pomtow*, *Jahrb. f. klass. Phil.* 139 [1889], 550. *Philologus* 54 [1895], 597, 18), in hexametrische Form gebracht. Doch war die Form der Orakel nicht immer metrisch (*Plut. Pyth. or.* 19), wenn sie auch für die ältere Zeit die Regel war; für die hellenische Zeit ist das Orakel in Prosa (ein solches schon *Demosth. or.* 43, 66 p. 1072) üblich, wenngleich die Behauptung *Ciceros* (*de divin.* 2, 56, 116): '*Pyrrhi* (des Epirotenkönigs) *temporibus iam Apollo versus facere desierat*', nur mit Einschränkung gilt; vgl. *Homolle*, *Corr. hell.* 4 (1880), 476. Freilich haben *v. Wilamowitz*, *Hermes* 38 (1903), 579 und ausführlicher *Oppé*, *The Chasm at Delphi* in *Journ. of Hell. Stud.* 24, 214ff. (*Ziehen*, *Bursians Jahresber.* 140, 34f.) nachzuweisen gesucht, dafs die Erddämpfe, von denen die Pythia begeistert sein sollte, ebenso wie der Erdspalt im Adyton eine späte

*) An der von *Wernicke* (*Pauly-Wissowa* 2, 110, 51) für das Lorbeerkauen der Pythia citierten Stelle aus *Pausanias* (10, 24, 5) steht nichts davon. Die Sache ist bei *Pausanias* überhaupt gar nicht erwähnt.

rationalistische Fabel seien, und dafs unter dem *χάσμα* die Schlucht der Kastalia zu verstehen sei, wo ursprünglich auch das Heiligtum gelegen habe. Selbst *Plutarch* (*Def. or.* 42), führt *Oppé* aus, spreche nie von einer Höhle oder einem Spalt, aus dem die Dämpfe heraufstiegen, sondern seine Meinung sei, dafs die Luft in Delphoi überhaupt auf die Pythia (*Def. or.* 46 ff.), freilich nur auf diese, den mantischen Einflufs ausübe. Als Hauptstütze seiner Ansicht führt *Oppé* an, dafs geologische Gründe überhaupt die Annahme eines Erdspaltes unmöglich machen, da Delphoi selbst auf einer Terrasse von Tonschiefer liegt, während nur für die auf Kalksteinfelsen liegende Umgebung von Delphoi ein Erdspalt in Betracht kommen könne. Ist diese Ansicht *Oppés* richtig, und sie hat sehr viel Wahrscheinliches für sich, dann bleibt nichts anderes übrig als mit *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 (1908), 244 anzunehmen, dafs seit Verlegung des Tempels im 6. Jahrhundert (s. ob. Sp. 3377) von der Kastalia nach seinem späteren Platze die Priester durch irgendwelche Mittel den Anschein zu erwecken verstanden, und 800 Jahre lang trügerisch den Glauben erhalten haben, es würde noch in der alten Art geweissagt.

Die Reihenfolge der Orakelsuchenden (*θεοπρόποι Herod.* 1, 67. 6, 57. 7, 140. 141. *Aesch. Prom.* 659; *θεωρός Soph. Oed. R.* 114. *Oed. Col.* 413) wurde durch das Loos bestimmt, *Aesch. Eum.* 32. Doch besafsen nicht wenige Personen (*Herod.* 1, 54. *Demosth. de falsa leg.* § 327. *Philippica* 3, 32) oder Gemeinden das Recht der *προμαντεία*, d. h. das Vorrecht, vor den übrigen Fragern sich Orakel erteilen zu lassen, *Legrand, La Promanteia* in *Rev. des études grecques* 13 (1900), 281 ff. (vgl. *Farnell, Cults of Greek states* 4, 213); nach der von *Legrand* a. a. O. 284, 1 gegebenen Zusammenstellung, wozu noch Theben kommt (*Corr. hell.* 23 [1899], 507), besafsen folgende Gemeinden die *προμαντεία*: Kalydon, die Lyder, Sparta, Athen, Naxos, Thurioi, Knidos, Chios, Sardes, Alexandria, Smyrna, Messenien, Chersonesos, wobei natürlich nicht ausgeschlossen ist, dafs nur durch Zufall die Verleihung dieses Vorrechts an manche andere Gemeinden in der Überlieferung nicht erhalten ist. Nach Vollziehung der üblichen Bräuche, Reinigung und Darbringung von Opfern (*Eur. Ion* 226 ff. *Androm.* 1113; Prüfung der Beschaffenheit der Opfertiere durch die Priester, *Plut. Def. or.* 49), betraten die Orakelsuchenden den heiligen Raum, *Herod.* 7, 140. Nach *Plut. de Ei ap. Delph.* 2 (*μηδεμιᾷ γυναικὶ πρὸς τὸ χρηστήριον εἶναι προσελθεῖν*) waren Frauen von der Befragung des Orakels ausgeschlossen, womit freilich *Eur. Ion* 226 ff. in Widerspruch steht; verschiedene Vorschläge zur Beseitigung dieses Widerspruches (Annahme einer Textverderbnis bei *Plut.* oder Betonung der Präposition in *προσελθεῖν*) bei *Legrand, Rev. des études grecques* 14 (1901), 67 ff.

Feste: Geburtstagsfeier des Apollon, *Nilsson, Gr. Feste* 158. *Gu. Schmidt, De die natali apud vet. quaest. sel.* (Giefsen 1905) p. 10 ff.; gefeiert in Delphoi am 7. Bysios, der ursprünglich der Tag der Epiphanie des Gottes ist. Die Bezeichnung *Θεοφάνια*, die man für dieses Fest in Anspruch genommen hat (vgl. *Crusius, Ergänzungsheft, Philol.* 53, 65 ff.) ist sehr problematisch, da bei *Herod.* 1, 51, wonach der Mischkrug des Kroisos *Θεοφανίοισι* gefüllt wurde, höchst wahrscheinlich ein Fehler der Überlieferung, veranlafst durch das folgende *φασὶ* vorliegt, so dafs auch hier *Θεοξενίοισι* zu schreiben ist, *Ad. Wilhelm, Athen. Mitth.* 30 (1905), 220. Denn die Füllung des Mischkruges erfolgte nach der Inschrift *Corr. hell.* 20 (1896), 625, 4 Z. 4. *Homolle* 21 (1897), 484 *Θεοξενίοις* (vgl. *Dittenberger, Sylloge*[2] nr 438, 174. 662, 3. 5). *Crusius* a. a. O. 69 und *Homolle* halten die *Θεοφάνια* und *Θεοξένια* für identisch, wobei freilich, wie *Crusius* selbst bemerkt, die Erklärung der Doppelnamigkeit für ein Fest Schwierigkeiten bereitet. Vgl. auch *Rhode, Psyche* 2[2], 61 Anm. 1. Gegen die Annahme von *Osk. Meiser, Mytholog. Untersuchungen zu Bacchylides* (Diss. München 1904). S. 32 ff. bis 35 f., dafs die Theoxenien im Februar-März, die Theophanien im Juni gefeiert worden seien, s. *Gruppe, Berl. Phil. Wochenschr.* 25 (1905), 724. *Bursians Jahresber.* 137 (1908), 403 f.

Über das auf der delphischen Labyadeninschrift erwähnte apollinische Fest des *Βουκάτια*, *Dittenberger, Sylloge*[2] nr. 438, 42. 167. 210, an dem *Διὶ πατρῴῳ καὶ τῶπόλλωνι* geopfert wurde, s. *Dittenberger* a. a. O. p. 28, Not. 24. p. 32, Not 54. *Nilsson* a. a. O. 162, 466.

Über das Fest Septerion s. oben Sp. 3376. Die pythischen Feste (*Πύθια*, auch *Πύθια ἐν Δελφοῖς*, *C. I. G.* 1, 1068), der Sage nach selbst von Apollon als Siegesfeier für den Sieg über Python eingesetzt (*Hypothes. Pind. Pyth. Oc. Met.* 1, 445 ff. *Hygin. f.* 140 p. 18 *Schm. Myth. Lat.* 2, 10), ursprünglich wohl ein *ἀγὼν ἐπιτάφιος* (*Rohde, Psyche* 1[2], 1521) für Python, oder nach der m. E. irrigen Annahme von *A. Körte, Hermes* 39 (1904), 227 Leichenspiele für die im ersten heiligen Kriege Gefallenen des hauptsächlich aus Thessalern bestehenden Amphiktyonenheeres, zuerst ennaëterisch (*ὁ ἐνναετηρικὸς ἀγὼν τῶν Πυθίων*, *Demetrios Phaler.* bei *Eust.* ad *Hom. Od.* p. 1466, 29 *Schol. Hom. Od.* 3, 267 (p. 143, 17 *Dind.*) *Censor. de die nat.* 18 (vgl. Sp. 3385), dann seit dem Kriege gegen Kirrha (s. unten) pentaëterisch (*Pind. fr.* 193: *πενταετηρὶς ἑορτὰ βουπομπός*; *Philodamos, Paian* 131 bei *Weil, Corr. hell.* 19 [1895], 408 = *Diels, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1896, 460: *Πυθιάσιν πεντετήροισι τροπαῖς*: vgl. *Hypothes. Pind. Pyth.* 3 p. 298 *Boeckh*: *ἐτελεῖτο δὲ ὁ ἀγὼν κατ' ἀρχὰς μὲν διὰ ἐννεατηρίδος, μετέστη δὲ εἰς πενταετηρίδα διὰ τὸ τὰς Παρνασίδας νύμφας Ἀπόλλωνι κτείναντι τὸ θηρίον τὰς ἐν ταῖς χερσὶν ὀπώρας προσενεγκεῖν δῶρα* — aus den letzten Worten hat man geschlossen, dafs dem Apollon an den Pythien Früchte als Opfer dargereicht worden sind (vgl. *Nilsson, Gr. Feste* 159; *Mommsen, Delphica* 163), wurden, wie jetzt fast allgemein angenommen wird, im Monat *Βουκάτιος* (Metageitnion) gefeiert, *Kirchhoff. Monatsber. d. Berl. Akad.* 1864, 129 ff. *Mommsen, Delphica* 154 ff. *Köhler* zu *C. I. A.* 2 (*I. G.* 2, *I*) p. 319. *Unger, Ber. d. bayr. Akad. Phil.-Hist. Klasse* 1879, 2,

177. *Studniczka, Kyrene* 81. *Sokoloff, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 5 (1905), 219. *Usener, Archiv f. Religionswiss.* 7 (1904), 325. Zur Zeit des phokischen Krieges im ersten Drittel des 4. Jahrhunderts und auch einige Jahrzehnte später wurden die Pythien im Ἡραῖος (Pyanepsion), also zwei Monate später, gefeiert, wie die neuen Funde beweisen, *E. Bourguet, L'administration financière du sanctuaire Pythique au IVe siècle* 142 ff. Da in der Amphiktyonen- inschrift vom Jahre 380 (*I. G.* 2, 1, 545 Z. 45 p. 320, wo man für das überlieferte ΠΥΘΙΑΔΑΕΟΝΤΩΝ τοῦ Βουκατίου μηνὸς ἐν Δελφοῖς bisher Πύθια δ' ἀγόντων korrigierte) der bisher auf die Pythien bezogene Monat Bukatios vielmehr auf das jährliche Opfer, auf die ἐνιαυτία ἁ ἱερομηνία ἁ Πυθιάς (*Mommsen, Delphica* 152. *Sokoloff* a. a. O. 218) zu beziehen ist — *Bourguet* a. a. O. 142 ergänzt dem Sinne nach: [. . . πὸτ τὰν ἱερομηνίαν τὰμ] Πυθιάδα ἐόντων τοῦ Βουκατίου u. s. w. —, die zweite Inschrift aber (*I. G.* 2, 1 nr. 551 Z. 53 (μηνὸς Βουκατίου, Πυθίοις) in viel jüngere Zeit fällt (kurz nach 279 v. Chr., *Köhler* zu *I. G.* a. a. O. p. 328), so nimmt *Bourguet* an, dafs der ursprüngliche Monat der Pythienfeier der Heraios gewesen, und erst später (nach 336 v. Chr.) der Bukatios eingetreten sei. *Pomtow, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 2 (1906), 92 f., der zuerst der Ansicht *Bourguets* völlig beigetreten war, hat auf Grund einer Mitteilung von *A. Mommsen* diese Zustimmung dahin eingeschränkt, dafs man den Heraios als Pythienmonat nur für die oben (Sp. 3385, 4 f.) angegebene Zeit gelten lassen dürfe, sonst aber der Bukatios als Monat die Pythienfeier anzunehmen sei. Der Agon, zuerst nur musisch (*Paus.* 10, 7, 2; vgl. *Emil Reisch, De musicis Graecorum certaminibus* [Wien 1885], 6 f.), wurde nach der Einnahme von Krisa im Jahre 590 (*Busolt, Gr. Gesch.* 1², 694, 2. 697, 1) durch gymnische Wettkämpfe erweitert, *Strabo* 9, 421; doch blieb der musische Agon immer der wichtigere und ging den anderen Agonen immer voraus, *Plut. Quaest. Sympos.* 2, 4. *Busolt* 695, 2. Waren bei der auf die Einnahme von Kirrha folgenden Pythienfeier wertvolle Preise (ἀγὼν χρηματίτης, *Marmor Par.* 37 p. 12 *Jacoby. Hypoth. Pind. Pyth.* 298. *Paus.* 10, 7, 5) verteilt worden, so wurde bei der kurz darauf (*Busolt* a. a. O. 697 f.) erfolgten Reorganisation der Pythien der ἀγὼν χρηματίτης wieder in einen ἀγὼν στεφανίτης verwandelt, *Marmor Par.* 38 p. 23 *Jac. Strabo* 9, 421. *Paus.* 10, 7, 5. Der Preis bestand in einem Lorbeerkranz, *Paus.* 8, 48, 2. 10, 7, 8; *Hypothes. Pind. Pyth.* p. 297 *B.* a. E. p. 298 (daher ἀναιρεῖσθαι τὴν δάφνην = an den Pythien siegen, *Paus.* 10, 7, 7). Von Äpfeln als Siegespreisen berichten *Luc. Anach.* 9. 13. 16. *Anth. Pal.* 9, 357, 4. Vgl. das *Epigramm I. G.* 3 (*C. I. A.* 3), 116: μῆλα σήματα νίκης Πυθῴης; vgl. auch *Mommsen, Delphica* 163, 2. Aufserdem erhielt der Sieger, wie auch bei den anderen Festen üblich war, einen Palmzweig, *Plut. Quaest. conv.* 8, 4, 1 ff. *Paus.* 8, 48, 2. *Bötticher, Baumkultus* 414 ff. *Hermann, Gottesdienstl. Altert.*² § 50, 23.

Über die Schatzhäuser s. oben Sp. 3370 f. Von den zahllosen Weihgeschenken, deren teilweise hoher Wert immer zu Plünderungen verlockte (*Anaxandridas* schrieb περὶ τῶν συληθέντων ἐν Δελφοῖς ἀναθημάτων, *F. H. G.* 3, 106. *Susemihl, Litt.-Gesch. d. Alexandr.-Zeit* 1, 665. *L. Cohn, Breslauer Phil. Abhandl.* 2, 2 p. 52), giebt *Pausanias* (ὁπόσα δὲ τῶν ἀναθημάτων εἶναί μοι λόγου μάλιστα ἄξια ἐφαίνετο, ποιησόμεθα αὐτῶν μνήμην) eine Beschreibung, 10, 9 ff.; vgl. *v. Donop* a. a. O. (Sp. 3371, 6) p. 19 ff. Auf Grund der Ausgrabungen und Funde sind die von *Paus.* 10, 9, 2 bis 10, 10, 5 erwähnten Weihgeschenke ausführlich besprochen worden von *Pomtow, Athen. Mitt.* 31 (1906), 444 ff. (Statue des Krotoniaten Phayllos) 450 ff. (Stier von Korkyra). 461 ff. (Arkader-Monument). 492 ff. (Denkmal Lysanders für Aigospotamoi). *Klio* 7 (1907), 395 ff. (Nische der Könige von Argos). 426 ff. (Aitoler-Basis). 8 (1908), 73 ff. (Marathonisches Weihgeschenk der Athener). 102 ff. ('hölzernes Pferd' der Argiver). 186 ff. (andere argivische Weihgeschenke: Die 'Sieben' gegen Theben, Amphiaraos-Wagen, Epigonen); über das Weihgeschenk der Phoker (*Paus.* 10, 13, 4 ff.) handelt *Keramopoullos,* Ἐφη. ἀρχ. 1907, 105 ff. (*Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 360).

33) Dreros: Schwur bei Ἀπόλλων ὁ Ποίτιος. *Museo italiano di antich. class.* 3 (1890), 660 A 24 = *Dittenberger, Sylloge* 2², 463, 24 p. 68. *Collitz* 4952, 25; s. Poitios. Vgl. Kreta.

34) Elateia: ἱερεὺς τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος, *I. G.* 7, 144; von *P. Paris, Corr. hell.* 10 (1886), 372, 11 = *Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome* fasc. 6 p. 221 nr. 20 irrtümlich Πτοίου gelesen.

35) Elyros (Kreta): Weihgeschenk in Delphoi, eine eherne Ziege, welche des Apollon Söhne, Phylakides und Philandros, säugte, *Paus.* 10, 16, 5 (vgl. 2, 7, 7). *O. Müller, Prolegomena* 158. *Dorier* 1, 207.

36) Emesa (Syria Apamene): Πύθια, *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll.* 3, 197, 11. *Catal. of greek coins brit. Mus. Galatia, Cappadocia and Syria* 240, 21. *Head, Hist. num.* 659. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 4, 442.

37) Ephesos: ἱερὸν Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου ἐπὶ τῷ λιμένι, *Kreophylos* bei *Athen.* 7 p. 361 e (*F. H. G.* 4, 371). *v. Wilamowitz, Sitzungsber. d. Kön. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1906, 65, 2; vgl. *Plin. n. h.* 34. 58 (Apollostatue von Myron). Priester Ἀπόλλωνος Πυθίου, *Jahreshefte der österr. arch. Inst.* 8, (1905), 136. Apollon und Artemis als Kinder, zwischen ihnen der Drache Python, auf Münzen, *Mionnet* 3, 109, 361. *Suppl.* 6, 154, 489. 502. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 285, 41. 286, 42.

38) Epidauros: Ἀπόλλων ὁ Πύθιος, *Cavvadias, Fouilles d'Épidaure* 9 p. 37 = *I. G.* 4, 1169. Ἀπόλλων Πύθιος Πατρῷος, *Cavvadias* 48 p. 46 = *I. G.* 4, 1003. Vgl. auch *Paus.* 2, 26, 2.

39) Eretria: ἀνθρώπων ἀπαρχαί nach Delphoi geschickt, *Plut. De Pyth. orac.* 16.

40) Erimopolis (= Salmone?, *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 576 f.) auf Kreta: s. Itanos.

41) Gortyn (Kreta): Πύθιον, Hauptheiligtum der Stadt, nach dem auch ein Stadtteil

hiefs, *Steph. Byz.* s. v. *Πύθιον*; auf Inschriften *Πύτιον*, *Collitz* 5016, 20. *Monumenti antichi dei Lincei* 1 (1892), 49 Z. 20, wohl auch *Museo ital. di ant. class.* 3 (1890), 728, 176 Z. 19. *Collitz* 5085, 19. Schwurgott nach Ergänzung von *Halbherr, Museo Italiano di ant. class.* 3 (1890), 692, 14. *Collitz* 5023 (vgl. 5024, 79). Vgl. *Halbherr, Relazione sugli scavi del templo d'Apollo Pythio in Gortyna* in *Monumenti antichi* a. a. O. 9—76; vgl. auch *Comparetti* ebenda 77 ff. Über die Statue des Apollon s. *L. Savignoni, Ausonia* 1907, 16 ff., vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1908, 539.

42) Gortyn (bei Megalopolis) s. Lykaion.

43) Gryneia bei Myrina (s. unten nr. 90): Pythonlegende, *Serv.* ad *Verg. Eclog.* 6, 72 (ed. *Thilo-Hagen* 3, 78, 34 f.). *Schreiber, Apollon Pythoktonos* 47 f.

44) Gytheion (?): *τινές φασιν ὅτι Πύθιον ἐκαλεῖτο, κακῶς*, *Steph. Byz.* s. v. *Γύθειον*.

45) Halike s. Pythaeus 2 d.

46) Halos (Phthiotis): Monat *Πυθοῖος*, *Heuzey, Rev. arch. N. S.* 17. année, 31. vol. (1876), 256 (vgl. 258. 260), *Corr. hell.* 11 (1887), 364, 13 (vgl. 370. 372) *I. G.* 9, 2 nr. 190 a, 13 p. 40. Vgl. *E. Bischoff, Leipziger Stud.* 7 (1884), 327 f. Vgl. Melitaia.

47) Hermione s. Pythaeus 2 e.

48) Hierapolis (Phrygien) *Πύθια*, *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 403, 114. *Kleinasiatische Münzen* 241, 32. *Cat. of greek coins brit. Mus. Introd.* p. LXIX. p. 238, 66. 239, 70. 255, 157. 260, 175. *Head, Hist. num.* 564. *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia* 1, 108 (vgl. 90. 193). *Ἀπολλώνεια Πύθια ἐν Ἱεραπόλει*, *C. I. G.* 2, 3428. *Ἄκτια Λητ(ι)όεια Πύθια*, *C. I. G.* 3, 3910. *Judeich, Altertümer von Hierapolis* in *Jahrb. d. kais. deutsch. arch. Instituts, Ergänzungsheft* 4. p. 73 nr. 15. *Cichorius ebenda* 39 f. 42 f. *Πύθια ἐν Ἱεροπόλει*, *I. G.* 3 (*C. I. A.* 3, 1, 129 p. 59. *O. Liermann, Dissert. Hal.* 10, 153 nr. 30. Vgl. *F. v. Papen* in *Zeitschr. für Numismatik* 26, 161 ff. (*Berlin. Philol. Wochenschrift* 1907, 315). An das delphische Heiligtum mit den aus dem *χάσμα* aufsteigenden Dünsten erinnert auch die Erzählung bei *Damasc. vit. Isidori* 131 (*Phot. Bibl.* 344 b 35), *ὅτι ἐν Ἱεραπόλει τῆς Φρυγίας ἱερὸν ἦν Ἀπόλλωνος, ὑπὸ δὲ τόν ναὸν καταβάσιον ὑπέκειτο θανασίμους ἀναπνοὰς παρεχόμενον.*

49) Hierapytna: *Ἀπόλλων Πύθιος* (Schwurgott) *C. I. G.* 2, 2555, 13. *Collitz* 5039 (vgl. 5024, 79. 5041, 21). *Hoeck, Kreta* 3, 144: *Deiters, Rh. Mus.* 56.

50) Hypata (Thessalien): *Πύθια*, *Corr. hell.* 15 (1891), 336 nr. 5, 7 (*I. G.* 9, 2 nr. 44, 7 p. 16). Doch können auch die delphischen Spiele gemeint sein.

51) Ikaria: Tempel des Apollon Pythios (*Ἰκαριῶν τὸ Πύθιον*), *I. G.* 2, V (*C. I. A.* 4, II) nr. 1657 b p. 265. *Buck, Papers of the Amer. School of class. studies at Athens* 5, 63 ff. 97 nr. 9 Z. 11. 98 Z. 30. Vgl. *Milchhöfer, Text zu den Karten von Attika* 3, 56. *v. Wilamowitz, Aristoteles u. Athen* 2, 45, 19.

52) Ionien: enge Beziehung zu Delphoi, *Diod.* 15, 48. Vgl. Ephesos.

53) Ios: Weihung eines Priesters an den Apollon Pythios, *Corr. hell.* 1 (1877), 136 nr. 56. *Collitz* 5394. *Ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου*, *I. G.* 12 fasc. 5 nr. 3. 4. 5. 7. *Corr. hell.* 27 (1903), 397 Z. 13. 28 (1904), 312 Z. 17. 314 Z. 13. 325 Z. 8. *Revue des études grecques* 17 (1904), 197 Z. 21. Vgl. *R. Weil, Athen. Mitt.* 2 (1877), 79.

54) Itanos (Kreta): Schwur bei *Ἀπόλλων Πύθιος*, *Museo Italiano di Ant. Class.* 3 (1890), 564, 8. *Dittenberger, Sylloge*² 462, 8. *Collitz* 5058, 8. Weihung eines Priesters: *Ἀπόλλωνι Πυτίῳ*, ebenda 588 nr. 7 = *Corr. hell.* 9 (1885), 20. *Collitz* 5063.

55) Iulis (Keos): *ἱερὸν Ἀπόλλωνος τõ Πυθίο*, *Athen. Mitt.* 2 (1877), 143 Zeile 23 (*C. I. A.* 4, 2 p. 18 nr. 54 b. *Dittenberger, Sylloge* 1², 101 p. 167 Z. 23). *I. G.* 12 fasc. 5 nr. 598, 8. nr. 599, 19. *Πύθιον*, *I. G.* a. a. O. nr. 595 A 17. B 20. 22. 25.

56) Kameiros: Priester *Ἀπόλλωνος Πυθίου* *I. G.* 12, 1 nr. 705, 18 = *Collitz* 4124, 20. Priester [*Ἀπ*]*όλλω*[*ν*]*ος* [*Πυθίου καὶ Κα*]*ρνείου*, *I. G.* 12, 1 nr. 697.

57) Karthago: Carthaginem . . . donatam Pythio agone, *Tertullian, c. gnost. scorp.* 6.

58) Karthaia (Keos): Weihung *Ἀπόλλωνι Πυθίῳ καὶ πᾶσιν θεοῖς* dargebracht, *Corr. hell.* 29 (1905), 359. Über den Apollotempel (*ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος*, *Athen.* 10, 456 f. *Corr. hell.* 30 [1906], 101 nr. 21. *I. G.* 12 fasc. 5 nr. 534. 538 [vgl. auch 547 ff.]; vgl. *Dittenberger, Sylloge* 1², 101 p. 167 Z. 23) s. *Graindor, Corr. hell.* 29, 339. Fest *Πύθια*, *Anton. Lib.* 1. *Nilsson, Griech. Feste* 160.

59) Kibyra (Phrygien): *Πύθια*, *Mionne* t4, 261, 391. *Catal. of greek coins brit. Mus. Phrygia Introd.* p. XLVIII. *Head, Hist. num.* 561.

60) Klazomenai: Schatzhaus in Delphoi, *Herod.* 1, 51. *Winter, Arch. Jahrbuch* 15 (1900), 83 und Anm. 7.

61) Knidos, Schatzhaus in Delphoi, *Paus.* 10, 11, 5. *Pomtow, Arch. Anz.* 13 (1898), 41 f. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1906, 1178; aufserdem auch *Λέσχη*, *Paus.* 10, 25, 1. *Plut. de def. orac.* 6. *Luc. Imag.* 7. *Pomtow, Arch. Anz.* a. a. O. 45 f.; nach *Dyer* a. a. O. [s. oben Agylla] ist die Lesche mit dem von *Paus.* a. a. O. erwähnten Thesauros identisch. Weihung eines Damiurgos dem *Ἀπόλλωνι Πυθίῳ* dargebracht, *Newton, Halicarnassos, Cnidos and Branchidae* 2, 765 nr. 51. *Hirschfeld, Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 4, 816 p. 24. Fest *Δωρεῖα* mit pythischen Agonen, *Corr. hell.* 5 (1881), 231 nr. 20 Z. 16 (vgl. p. 235). *Paton-Hicks, Inscr. of Kos* nr. 104. *Collitz* 3660. *Dittenberger, Sylloge* 399 (677²).

62) Konana (Phrygien bez. Pisidien; vgl. *H. Rott, Kleinasiat. Denkmäler aus Pisidien* in *Studien über christl. Denkmäler* 5/6 [1908], 82 f.): *Πυθικά*, *Sterret, Papers of amer. school* 3, 472 p. 338.

63) Korinth: Schatzhaus in Delphoi, *Herod.* 1, 14. 50. 51. 4, 162. *Paus.* 10, 13, 6. *Pomtow, Berl. Phil. Wochenschr.* 1903, 264. Vgl. auch *Bethe, Theban. Heldenlieder* 147 f.

64) Korkyra s. Pythaios. Die Inschrift auch bei *Collitz* 3193. Vgl. auch *Paus.* 10, 9, 3.

65) Kos: Ἀπόλλων Πύθιος, *R. Herzog, Koische Forschungen u. Funde* p. 69 nr. 36. p. 70 nr. 37; vgl. p. 168f. 173. *Dibbelt, Quaest. Coae myth.* 61.

66) Kreta: Monat Ποίτιος nach der Emendation von *Dittenberger*, *Hermes* 16 (1881), 168, 1 für das korrupte Πόντος des Florentinischen Hemerologiums. Vgl. Dreros, Elyros, Erimopolis, Gortyn, Hierapytna, Itanos, Lappa, Lato, Lyktos, Phaistos, Praisos, Priansos. Im Vertrag einer unbekannten kretischen Stadt (Mittelkretas, *Meister, Dorer und Achäer,* 1, 74) mit Mylasa wird ein Tempel Ἀπέλλωνος Πυτί(ω) erwähnt. *Corr. hell.* 14, 618ff. *Baunack, Studien* 205f. *Collitz* 5163b 11.

67) Kroton: Πύθιον, *Iambl. vit. Pythag.* 9, 50. 35, 261. Vgl. die Münzen von Kroton mit der Darstellung des Kampfes des Apollon mit Python und des delphischen Dreifufses, *Furtwängler* Bd. 1 Sp. 458 (mit Abbild.) und unten Sp. 3407. *Baumeister, Denkmäler* 956 Fig. 1124. *A. Dieterich, Abraxas* 115f.

68) Kuphonisi (kleine Insel unweit des Hafens von Amorgos, vielleicht das antike Phakusa, *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 511): Πύθιον (τὸ Πύθιον? [Ἀπόλλωνα τὸν] Πύθιον?), *Thumb, Athen. Mitt.* 16 (1891), 180 Z. 24.

69) Kynuria s. Pythaeus 2g.

70) Kyrene: Schatzhaus (?) in Delphoi, *Pomtow, Berl. Phil. Wochenschr.* 1906, 1179.

71) Kyzikos(?): Fest der Kore mit pythischen Agonen (ἱερὸν Κόρης ἰσοπύθιον), *Arch. epigr. Mitt. aus Oest.* 8 (1884), 220 nr. 49. *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 392, 74s. *Nilsson, Gr. Feste* 359.

72) Laodikeia (Phrygien): Πύθια, *Head, Hist. num.* 566. *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia* 1, 53. Προφήτης (bez. προφητεύων) Ἀπόλλωνος Πυθίου, *Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 8 (1905), 167 A 7. 164, 5 (vgl. 165). 169. *Macridy ebenda* 171. *Corr. hell.* 18 (1894), 218 Z. 10.

73) Laodikeia (Syrien): Spiele in der πρώτη Πυθιάς gefeiert. *C. I. G.* 3, 4472 Z. 15.

74) Lappa (Kreta): Ἀπ]έλλων ὁ Πύτι[ος], *Corr. hell.* 7 (1883), 248f.

75) Larissa (Thessalien): Weihinschrift Πυθίοι, *I. G.* 9, 2 nr. 588 p. 162. Vgl. Deipnias nr. 30.

76) Lato: Schwur bei [Ἀπόλλων Πύ]τιος, *Museo Italiano di Ant. Class.* 1 (1884), 145, 74. *Collitz* 5075, 75.

77) Lindos: Priester des Apollon Πύθιος, *I. G.* 12, 1 nr. 786, 4. 809. 836, 4 (= *Collitz* 4191). Vgl. Pythaeus 2h. Vgl. auch *Paus.* 10, 18, 3.

78) Lydien u. Phrygien: Weihgeschenke des phrygischen Königs Midas, *Herod.* 1, 14. *Körte, Gordion* (*Ergänzungshefte d. Jahrb. d. Kais. deutsch. arch. Inst.* 5) S. 21. Weihgeschenke der lydischen Könige: *Paus.* 10, 16, 1: des Gyges, *Herod.* 1, 14; des Alyattes, *Herod.* 1, 25 (vgl. 1, 19). *Paus.* a. a. O.; des Kroisos, *Herod.* 1, 50ff. *Bakchylides* 3, 61f. *Dio Chrysost. or.* 13 p. 421 *Reiske* (1, 242, 30ff. *Dind.*). Auch der Name Πύθιος oder Πυθῆς, den der reichste Lyder, der Sohn des Atys, führt, welch letzterer wiederum höchst wahrscheinlich ein Sohn des Kroisos ist (*Herod.* 7, 27ff., *Plut. mul. virt.* 27. *Steph. Byz.* s. v. Πυθόπολις), wird in Kroisos' engen Beziehungen zum pythischen Orakel und den Delphiern seinen Ursprung haben, *Stein* zu *Herod.* 7, 27.

79) Lykaion (arkadischer Berg): am Ostabhang Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἐπίκλησιν Παρρασίου. τίθενται δὲ αὐτῷ καὶ Πύθιον ὄνομα, *Paus.* 8, 38, 8. In der Inschrift *C. I. G.* 1534 heißt das Heiligtum τὸ Πύτιον; vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2. 236. Aus der Schreibung Πύτιον schliefsen *W. Schulze, Berl. Phil. Wochenschr.* 1890, 1437 u. *R. Meister, Berichte d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig* 56 (1904), 27, 1 auf kretischen Ursprung des Kultus.

80) Lyktos (Lyttos): Schwur bei Apollon Πύτιος, *C. I. A.* 2, 549b 6. = *Collitz* 5147b 6. — *Collitz* 5041, 14

81) Magnesia a. M.: Ἀπόλλων ὁ Πύθιος, *O. Kern, Inschriften von Magnesia a. M.* nr. 16, 7. 98, 49 (*Dittenberger, Sylloge* 1² p. 404 nr. 256, 8. 2² p. 248 nr. 553, 49). Πύθια, *C. I. G.* 1, 1068 = *I. G.* 7, 49. Vgl. die Bezeichnung der Magneten als ἱεροὶ τοῦ θεοῦ, Δελφῶν ἄποικοι, Ἀριστοτέλης ἢ Θεόφραστος ἐν τοῖς ὑπομνήμασι περὶ Μαγνήτων bei *Athen.* 4, 173 ef. Vgl. auch *Conon* 29. *U. Höfer, Conon* 78f. *O. Kern, Die Gründungsgeschichte von Magnesia a. M.* (bes. S. 26f.). *v. Wilamowitz, Hermes* 30 (1895), 180f.

82) Marathon: Πύθιον, *Philochoros* im *Schol. Soph. Oed. Col.* 1047.

83) Massalia: Schatzhaus in Delphoi, *Diodor* 14, 93. *Appian. Ital.* 8 (ed. *Mendelssohn* 1, 24, 24).

84) Megara: Πύθια, *Schol. Pind. Nem.* 5, 84. *Schol. Pind. Ol.* 7, 157. 13, 155. *Philostr. vit. sophist.* 1, p. 529 *Olear.* (= 2, 42 ed. *Kayser*). Statue des Apollon Πύθιος, *Paus.* 1, 42, 5; ὁ τοῦ Πυθίου νεώς, *Plut. Anton.* 23. Vgl. Pythaeus i.

85) Melitaia (Phthiotis): Monat Πυθοῖος, *Corr. hell.* 5 (1881), 424 nr. 37, 2. (*Collitz* 2138, 2.) *E. Bischoff, Leipziger Stud.* 7 (1884), 328f. Vgl. Halos.

86) Metropolis (Phrygien): Πυθικά, *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 757 nr. 694. 758 nr. 695.

87) Milet: Πύθια ἐν Μειλήτῳ, *C. I. G.* 1, 1068 (= *I. G.* 7, 49), nach *Hirschfeld* zu *Anc. greek inscr. in the brit. Mus*, 4, 102 zu nr. 928 identisch mit den auf einer Inschrift aus Branchidai erwähnten μεγάλα Πύθια Πανιώνια, *C. I. G.* 2, 2882 (so! nicht 2881, wie *Hirschfeld* und nach ihm *Nilsson, Gr. Feste* 178 Anm. 2 angiebt); vgl. die Münzen mit der Legende Μιλησίων Πανιώνια Πύθια, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 508. *Head, Hist. num.* 505. *Gruppe, Gr. Myt* . 287, 12.

88) Minoa (Amorgos): [κορδακι]σταὶ [τῶν περ]ὶ τὸν Πύθι[ον] Ἀπόλλωνα κορδάκων, *C. I. G.* 2 add. p. 1035 nr. 2264o. *C. G.* 12, fasc. 7 nr. 246.

89) Mylasa: ἱερεὺς Ἀπόλ[λωνος] Πυθίου,e *Le Bas* nr. 415 Z. 19

90) Myrina (Aiolis): Sendung des θέρος χρυσοῦν nach Delphoi, *Plut. de Pyth. or.* 16. Vgl. den Namen des dortigen Flusses Πυθικός,

Agathias p. 9 *ed. Bonn. Pottier-Reinach-Veyries, La nécropole de Myrina* 33 ff. Münzbilder zeigen den Apollon, den Omphalos und Lorbeerzweige. *Col. of greek coins brit. Mus. Troas* 135. *Head, Hist. num.* 481 Fig. 292. Vgl. oben Gryneia.

91) Naukratis: Priester τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος, *Hermeias (F. H. G.* 2, 80) bei *Athen.* 4, 149 e.

92) Naxos: alte Beziehungen zu Delphoi beweist die dort gefundene Basis der Naxiersäule, auf der den Naxiern προμαντεία κattὰ ἀρχαῖα verliehen wird, *Pomtow, Beiträge zur Topographie v. Delphi* 45 ff. Taf. 8.

93) Nikaia (Bithynien): Διονύσια Πύθια, *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 603, 133 *Th. Reinach, L'histoire par les monnaies* 125. *Head, Hist. num.* 443.

94) Nikomedeia (Bithynien): Πύθια, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 4, 451. *Mionnet, Suppl.* 5, 200, 1185.

95) Odessos: Münzlegende Ἥλια Πύθια, *Nilsson, Griech. Feste* 474 (zu 428)

96) Oinoe (Attika): Πύθιον, in dem beim Abgang der attischen Pythaisten nach Delphoi geopfert wurde, *Philochoros* im *Schol. Soph. Oed. Col.* 1047. Vgl. *Strabo* 9, 392. *Toepffer, Hermes* 23 (1888), 321. 326 (= *Beiträge zur griech. Altertumswissensch.* 118. 122). *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 1, 339.

97) Olympia: βωμὸς Ἀπόλλωνος ἐπωνυμίαν Πυθίου, *Paus.* 5, 15, 4.

98) Paros: Πύθιον, *C. I. G.* 2, *add.* 2374 c p. 1073. *Roſs, Inscr. ined.* 2, 147 p. 141. *I. G.* 12 fasc. 5 nr. 110. *O. Rubensohn, Athen. Mitt.* 27 (1902), 190 ff.; vgl. auch 229. 235 ff. Ἀπόλλωνος Πυθίου *I. G.* 12, 5, 134. *Collitz* 5435.

99) Pergamon: τὸ ὀνομαζόμενον Πύθιον, *Paus.* 7, 35, 7. ἱερεὺς Ἀπόλλωνος Πυθίου, *Fränkel, Inschr. v. Pergamon* 309 (vgl. 285. 290). Ἱερεύς τοῦ Πυθίου Ἀπόλλωνος, *Hepding, Athen. Mitt.* 32 (1907), 327 nr. 58 a. 229 nr. 60. Πύθια, *Mionnet* 2, 614, 647. Vgl. *Corr. hell.* 5, 230 nr. 20. *Paton-Hicks, Inscr. of Kos* nr. 104. *Collitz* 3660. *Dittenberger, Sylloge* 399 (677²).

100) Perge (Pamphylien): Πύθια ἐν Πέργῃ *C. I. G.* 1, 1068. *I. G.* 7, 49. Πύθια, *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycia, Pamphylia and Pisidia* 136, 84.

101) Perinthos: Πύθια, *Arch. epigr. Mitt. aus Oest.* 8 (1884), 220 nr. 49. *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 292, 74 s. *C. I. G.* 2, 3676. Münzlegende: Πύθια, *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 1, 401, 13 ff. *Pick, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 7 (1904), 8, 1. 9, 7 (vgl. 33 und Anm. 71). *Cat. of greek coins brit. Mus. Tauric Chersonese — Thrace* 151 f.

102) Phaistos (Kreta): Sühngebräuche dem Ἀπόλλων Πυθῷος gewidmet, ebenso wie in Tarrha (s. unten), *Orac.* bei *Euseb. Praep. ev.* 5, 31. (*Hendess, Orac. Graeca* 94, 184).

103) Phakusa s. Kuphonisi.

104) Pheneos: Ἀπόλλωνος Πυθίου ναός (15 Stadien von Pheneos entfernt), *Paus.* 8, 15, 5. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 135.

105) Pherai: Hauptstation der Prozession von Delphoi nach Tempe in Erinnerung an des Apollon Dienstbarkeit bei Admetos wegen der Tötung des Python, *Anaxandridas* im *Schol. Eur. Alk.* 1. *O. Müller, Dorier* 1, 202 ff., 323 ff. *Prolegomena* 304 f., 423. *Weniger, Pythien* 30 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 119.

106) Philippopolis: Πύθια ἐν Φιλιπποπόλει, *Arch. epigr. Mitt. aus Oest.* 8 (1884), 220 nr. 49. *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 392, 74 s. *C. I. A.* 3, 129 p. 59 (so! *Reinach* [s. unten] schreibt zweimal 120) Z. 19. *Liermann, Dissert. Hal.* 10, 153 nr. 30. Auf Münzen Πύθια, *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian coll.* 1, 444, 10. *Pick, Jahresh. des österr. arch. Inst.* 7 (1904), 38 u. Anm. 88. *Cat. of greek coins brit. Mus. Tauric Chersonese-Thrace* 165 f. *E. Bormann, Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 19 (1896), 231. Auch Κενδρείσεια*) Πύθια, *Mionnet, Descr.* 1, 418 nr. 355. 356. *Th. Reinach, Rev. des études Grecques* 15 (1902), 32 ff. = *Histoire par les monnaies* 123 f. Auf einer in Philippopolis gefundenen Basis wird von der Weihung einer Statue des Pythios berichtet: Ῥοῦφος . . . τὸν Πύ(θ)ιον τῇ μητροπόλει, *Athen. Mitth.* 24 (1899), 90. Schriften der Balkankommission 4. *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* 163 p. 148. Ein Πύθιον in der Nähe von Philippopolis erscheint auf der fragmentierten Inschrift bei *Dumont* a. a. O. 336, 43.

107) Phokaia (?); Thesauros in Delphoi, *Homolle, Revue de l'art ancien et moderne* 1901; 372; gegen diese Annahme s. *Pomtow, Klio* 6 (1906), 121, Anm. 2.

108 Phrygien s. Lydien.

109) Potidaia: Schatzhaus in Delphoi, *Paus.* 10, 11, 5. *Pomtow, Berl. Phil. Wochenschrift* 1903, 267.

110) Praeneste: Die von *Wernicke* a. a. O. p. 67 nr. 60 herangezogene fragmentierte Inschrift (*C. I. L.* 14, 2847/48: Apolon . . .) reicht m. E. nicht als Beweis für einen Kult des A. Pythios aus.

111) Praisos (Kreta): Schwur bei Ἀπόλλων Πύθι[ος], *Dittenberger, Sylloge* 2² nr. 427, 17. *Collitz* 5120, 17

112) Priansos (Kreta): Schwur bei Ἀπόλλων [Πύτιος], *Collitz* 5024, 62 nach Ergänzung von *R. Bergmann, De inscriptione inedita Cretensi* in *Jahresber. des Gymnas. zu Brandenburg* 1860/1861 p. 13 Z. 79.

113) Pythion s. Gortyn.

114) Pythion: Μακεδονίας, ἐν ᾧ καὶ τὰ Πύθια ἐπιτελεῖται, *Steph. Byz.* s. v. Πύθιον. *Schol. Lucan.* 6, 407 (vgl. unten Thessalien); vgl. *Liv.* 42, 53. 44, 2. 32. 35. *Plut. Aem. Paul.* 15 und *Epigramm ebenda. Ptolem.* 3, 13, 42, wo die Handschriften Πύθαιον oder Πύθεον bieten. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 1, 57. *O. Müller, Dorier* 1, 21, 4. 202.

115) Pythion πλησίον τοῦ Ἀστακηνοῦ κόλπου, *Steph. Byz.* Πύθιον und *Meineke* z. d. St., der auch bei (Arist.) *Mir. auscult.* 73 (74) für das

*) Der Bd. 2 s. v. Kendreisos vermutungsweise angenommene Apollobeiname wird bestätigt durch die von *Reinach* aa. aa. Oo. 32 bez. 123 publizierte Inschrift: Ἀπόλλωνι Κενδρισῷ Βίθυς Κότ(υ)ος ἱερεὺς Συρίας θεᾶς δῶρον ἀνέθηκεν. Vgl. *Pick, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 7 (1904), 38, Anm. 89.

im *Cod. Vind.* überlieferte ἐν Ῥυθίῳ liest ἐν *Πυθίῳ*.

116) Pythopolis (Bithynien): nach der Gründungssage des *Menekrates* (*fr.* 8 *F. H. G.* 2, 345) bei *Plut. Thes.* 26 von Theseus nach dem pythischen Gotte benannt.

117) Rhodos: *Πύθιον*, *Ios. Ant. Iud.* 16, 5, 3. *Bell. Iud.* 1, 21, 11. Vgl. Pythaeus Sp. 3368 k.

118) Rom: Weihung nach Delphoi s. unten Sp. 3396, 60. Gesandtschaften und Weihgeschenke, *Liv.* 1, 56. 5, 15 f. *Diod.* 14, 93. *Liv.* 22, 57. 28, 45. 29, 10; vgl. 38, 48. 45, 27. *Plut. de vit. aere alieno* 3 p. 828 C. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 301, 4. *Diels, Sibyllinische Blätter* 46, 3. Vgl. auch Bd. 1. Sp. 446. *Claudian, De Bello Pollentino* 4 und dazu *Birt, Monum. German. Auctor. ant.* 10 *Praef.* p. 53.

119) Samos: *ναὸς ἀρχαῖος Ἀπόλλωνος Πυθίου*, *Paus.* 2, 31, 6; vgl. *Iambl. vit. Pythag.* 2, 9. *Suid.* und *Phot. Lex.* s. v. *Πύθια*. *Suid.* s. v. *Ταῦτά σοι καὶ Πύθια*.

120) Sardes: *[Π]ύθια [τὰ ἐν Σάρδ]εσιν*, *Athen. Mitth.* 8 (1883), 327. *Sterrett, Papers of american school* 1 p. 106 f.

121) Seleukeia (?) von *Wernicke* a. a. O. 67 nr. 66 als Kultstätte des A. Pythios bezeichnet mit Berufung auf *Ammian. Marc.* 23, 6, 24. Doch wird hier nur ein simulacrum Comei Apollinis erwähnt. Derselbe Beiname *Κωμαῖος* findet sich in Naukratis, wo aufserdem noch Apollon *Πύθιος* (s. nr. 91) bezeugt ist. Es liegt also gar kein Grund vor, den Apollon Comēus für identisch mit dem Pythier zu halten.

122) Sellasia s. Pythaeus 2 l. u.

123) Serdica (Sofia): *[Κενδρείσια τὰ Πύ]θια*, *Schriften der Balkankommission* 4. *E. Kalinka, Antike Denkm. in Bulgarien* 102 p. 100 = *Arch. epigr. Mitt. aus Oest.* 18, 110 nr. 13.

124) Side (Pamphylien): Münzen mit Apollodarstellung und der Legende *Σιδητῶν Πυθ(ιος)*, *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycia, Pamphylia and Pisidia* 158, 99. Spiele *Πύθια*, *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 343, 35. *Mionnet* 7, 75, 230. *Πυθικά*, *Corr. hell.* 3 (1879). 341 nr. 15. *Πύθια ἐν Σίδῃ*, *C. I. G.* 1, 1068. *I. G.* 7, 49. *C. I. G.* 2, 3206. Vgl. Sidetes.

125) Sidon: Weihung *Ἀπόλλωνι Δελφικῷ* dargebracht, *Le Bas* nr. 1866 c p 446.

126) Sikinos: *ἱερὸν τοῦ Πυθίου*, *C. I. G.* 2, *add.* p. 1083 nr. 2447 b. *I. G.* 12 *fasc.* 5 nr. 24.

127) Sikyon: *Πύθια*, *Schol. Pind. Nem.* 9, 3. 10, 49. 76. *Schol. Pind. Ol.* 13, 155. *Boeckh* zu *Schol. Pind.* p. 491 Anm. 2. *Paus.* 2, 7, 7 f. *Th. Schreiber, Apollon Pythoktonos* 43 ff. (44 Anm. 30 weitere Literaturnachweise). *Odelberg, Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia* 40. *Ed. Lübbert, Prolusio in Pindari locum de ludis Pythiis Sicyoniis, Ind. schol. Bonn.* 1883/84. Schatzhaus in Delphoi, *Paus.* 10, 11. 1. *Plut. Quaest. conv.* 5, 2 p. 675 b. *Pomtow, Arch. Anz.* 1894, 185. *Berl. Philol. Wochenschr.* 1906, 1178.

128) Sillyon: *Ἀπέλων Πύτιος*, *Collitz* 1 p. 367. nr. 1266, 30 (m. Literaturangaben). *Niemann-Petersen-Lanckorończki, Städte Pamphyliens u. Pisidiens* 1, 54 p. 173, 30 (vgl. p. 65). *R. Meister, Berichte d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipz.* 56 (1904), 14, 30.

129) Siphnos: Schatzhaus in Delphoi, *Herod.* 3, 57. *Paus.* 10, 11, 2; vgl. *Homolle, Corr. hell.* 20 (1896), 581 ff. *Pomtow, Arch. Anz.* 9 (1894), 185. 10 (1895), 9. 13 (1898), 41 ff. (bes. 43, 1). *Berl. Phil. Wochenschr.* 1906, 1178.

130) Sparta s. Pythaeus 2 m. *Πύθιοι* (*Ποίθιοι*, *Phot. Lex.* 437, 5 s. v. *Ποίθιοι*) hiefsen die vier, je zwei von jedem Könige erwählten *θεοπρόποι*, die den Verkehr mit Delphi vermittelten. *Herod.* 6, 57. *Xen. de republ. Laced.* 15, 5. *Cic. de div.* 1, 43, 5. *Tim. Lex. Plut. Suid.* s. v. *Πύθιοι*. *O. Müller, Dorier* 2, 18. *v. Wilamowitz, Aristoteles und Athen* 2, 45. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 548. Weihgeschenk in Delphoi, *Paus.* 10, 9, 7.

131) Spina (Gallia Cisalpina): Schatzhaus in Delphoi, *Strabo* 5, 214. *Polemon* bei *Athen.* 13, 606 b. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 301, 4. *Mommsen, Röm. Gesch.* 1⁸, 139.

132) Syrakusai: Schatzhaus in Delphoi *Paus.* 10, 11, 5. *Pomtow, Berl. Phil. Wochenschr.* 1903, 267.

133) Syme: *ἱερεῖς Ἀπόλλωνος Πυθίου*, *I. G.* 12, 3 nr. 1.

134) Tabai (Karien): *Πύθια*, *Cat. of greek coins brit. Mus. Caria and Islands* 174, 104. *Mionnet, Suppl.* 6, 551, 551.

135) Tarent: s. oben Sp. 3370, 29; vgl. *Paus.* 10, 10, 3. 11, 1. 13, 10.

136) Tarrha s. Phaistos. Entsühnung Apollos von der Tötung des Python durch den Tarrhaier Karmanor (vielleicht ursprünglich *Καθαρμάνωρ*), *Paus.* 2, 7, 7. 30, 3. 10, 7, 2. 16, 5. *O. Müller, Dorier* 1, 207 f. *Proleg.* 158 f. *Schreiber, Apollon Pythoktonos* 41. *Gruppe, Gr. Myth.* 102, 12. *Aßmann, Philologus* 1908, 166.

137) Tegea: *Ἀπόλλωνος ἐπίκλησιν Πυθίου ἱερόν*, *Paus.* 8, 54, 5. Weihgeschenk in Delphoi, *Paus.* 10, 9, 5.

138) Tegyra (Boiotien): Lokalisierung des Kampfes mit Python in Tegyra, das zugleich als Geburtsort Apollos galt, *Plut. Pelop.* 16 *De def. orac.* 5, p. 412 bc. *Semos* (*fr.* 14 *F. H. G.* 4, 495) bei *Steph. Byz. Τέγυρα*. *Schreiber, Apollo Pythoktonos* 42 f. *O. Crusius, Philologus* 53 (1894) *Ergänzungsheft* 74.

139) Telos: Weihung an Apollon *Πύθιος*, wahrscheinlich auch ein Kollegium der *[Πυθαϊ]σταί*, *Hiller von Gaertringen* zu *I. G.* 12, 3 nr. 34. 35.

140) Teos, Fest *Διονύσεια* mit pythischen Agonen, *Corr. hell.* 5 (1881), 231 nr. 20 Z. 21 (vgl. p. 235). *Paton-Hicks, Inscr. of Kos* nr. 104. *Collitz* 3660. *Dittenberger, Sylloge* 399 (677²)

141) Termessos (Pisidien): *Πύθια*, *Mionnet* 3, 529, 219. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycia, Pamphylia and Pisidia Introd.* XCI not. §.

142) Thasos: *Ἀπόλλων ὁ Πύθιος*, *C. I. G.* 2, 2161, 14. *Collitz* 5464, 14.

143) Theben: fragmentierte Inschrift: *Πυθίου*, *I. G.* 7, 2524. Weihinschrift auf einem in Theben gefundenen, höchst wahrscheinlich aus dem Apollotempel stammenden Becken: *hιαρὸν τõ Πυθίο*, *Kuruniotes*, *Ἐφημ. ἀρχ.* 1900, 109. 110; vgl. *Amer. Journ. of arch.* 5 (1901), 101. *Rouse, Greek votive offerings* 280, 1. Schatzhaus in Delphoi, *Paus.* 10, 11, 5. *Pomtow, Arch. Anz.* 1894, 10. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1903,

95, 2 1906, 1178. *Προμαντεία* an die Thebaner verliehen, *Corr. hell.* 23 (1899), 517. In Delphoi besafs Theben einen *ξενεών* und eine *οἰκία*, besonders als Absteigequartier für die Gesandten, *Corr. hell.* 25 (1901), 137. *Pomtow, Klio* 6 (1906), 96.

144) Thera: *ἱαρὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ Πυθίου*, *I. G.* 12, 3, 322. *Collitz* 4695; vgl. *Hiller von Gaertringen, Thera* 3, 70f. 139f. 105.

145) Therma: *ἔστι καὶ Βιθυνίας* (*χωρίον*) *Θέρμα Πύθια λεγόμενα*, *Steph. Byz.* s. v. *Θέρμα*.

146) Thessalien: Entsendung von Hekatomben nach Delphoi, *Hes. Scut.* 479 f. *O. Müller, Prolegomena* 303. *v. Wilamowitz*, *Hermes* 38 (1903), 579. Vgl. auch die wichtige Rolle, die das thessalische Tempe und der dort wachsende Lorbeer (*O. Müller, Dorier* 1, 202 f. *Prolegomena* 157. *Gruppe, Gr. Myth.* 106, 12 ff. *Nilsson, Gr. Feste* 153. 157) im Apollokult spielt, *Plut. de def. or.* 15. *Quaest. Graec.* 12. *Ael. var. hist.* 3, 1.

147) Thessalonike: *Πύθια ἐν Θεσσαλονίκῃ*, *I. G.* 7, 49 (*C. I. G.* 1, 1068). *Πύθια*, *Duchesne* und *Bayet, Mémoire sur une mission au mont Athos* 13 f. nr. 3. Münzlegende *Πύθια*, *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian coll.* 1, 374, 72. 74. 375. 76. 77. 79 (mit Apollodarstellung).

148) Thyateira: *Ἥλιος Πύθιος Ἀπόλλων Τυριμναῖος* s. *Propator* 2 (Bd. 3 Sp. 3124). *Imhoof-Blumer, Lydische Stadtmünzen* 150 ff. — *Πύθια*, *Cat. of greek coins Brit. Mus. Lydia* 312, 12 und *Introd.* p. CXXVII. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll.* 2, 470, 17. *Αὐγούστεια Πύθια*, *Ath. Mitt.* 12 (1887), 254, 18. *M. Clerc, De rebus Thyatirenorum* (Paris 1893) p. 84.

149) Tralleis: Münzen mit Apollodarstellung und Legende *Πύθιος*, *Mionnet* 4, 184, 1065. *Head, Hist. num.* 555. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lydia* 346, 132 pl. 36, 4. *Introd.* p. CXLVI. Spiele *Πύθια ἐν Τράλλεσι*, *I. G.* 3, 129 p. 59. *Diss. Hal.* 10, 153. *Athen. Mitt.* 26 (1901), 239 nr. 4, *Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 10 (1907), 284. *Corr. hell.* 28 (1904), 82 nr. 5, 14. 88 nr. 10, 16. 89 nr. 11, 6. *Cat. brit. Mus.* a. a. O. 342, 104. 343, 109. 352, 160. 357, 181. 361, 203.

150) Tripolis: *Λητώεια Πύθια*, *Imhoof-Blumer, Lydische Stadtmünzen* 41. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lydia* 371, 47 ff. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 496, 6. *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia* 1, 193. S. auch *v. Papen* an der oben unter Hierapolis angeführten Stelle.

151) Troas: *Πύθια*, *Arch. epigr. Mitth. aus Oest.* 8 (1884), 220 nr. 49. *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 392, 74 s. Vgl. Alexandreia Troas.

152) Troizen: *ἀγὼν τῶν Πυθίων* angeblich von Diomedes eingesetzt, *Paus.* 2, 32. 2. *Sam Wide, De sacris Troezeniorum* etc. p. 23 f. *E. Maafs, De Lenaeo et Delphinio* 15. *Πύθια* auch inschriftlich bezeugt, *I. G.* 4, 750, 39 und dazu *Fraenkel.*

153) Zeleia: *ἱερὸν τõ Ἀπόλλωνος τõ Πυθίο*, *O. Hoffmann, Die griech. Dialekte* 3, 64 nr. 139. *Dittenberger, Sylloge* 1², 154 p. 256. *Collitz* 5532, 17; vgl. *Lolling, Athen. Mitt.* 6 (1881), 232.

Aufser der gewöhnlichen Form *Πύθιος* finden sich folgende Nebenformen:

1) *Πύθεος*, *Kaibel, Epigr.* 1039, 2. 1040, 7. Vgl. den Personennamen *Πύθεος* auf einer Münze von Erythrai, *Cat. of greek coins brit. Mus. Ionia* 138, 191. Vgl. auch Sp. 3392, 57.

2) *Πύθειος* s. Alexandria, vgl. *Πυθεία πανήγυρις καὶ ἑορτὴ Ἑλληνική*, *Etym. Gud.* 488, 46. *Phot. Lex.* 472, 40. *Hesych.* s. v. *Πύθ[ε]ια*. *Etym. M.* 696, 22. Vgl. *W. Schulze, Quaest. ep.* 254. *Πύθειος* als Personenname, *Bechtel* bei *Collitz* 5388. Vgl. *Πυθείη* (s. d.) als Beinamen der Artemis.

3) *Πυθαῖος* s. Pythaios und *Etym. M.* 696, 22. Vgl. oben Sp. 3392, 57.

4) *Πυθοῖος*, zu erschliefsen aus dem gleichlautenden Monatsnamen, s. oben Halos. Melitaia.

5) *Πυθα(ι)εύς* s. d. nr. 2 und *Hyperid.* (*fr.* 11 ed. *Blafs* p. 96³) bei *Harpokrat.* s. v. *Πυθαέα*.

6) *Πυθεύς*, *Steph. Byz.* s. v. *Πυθώ* p. 539, 16.

7. *Πυθίας* (?): *ἀπὸ τοῦ Πυθὼ θηλυκοῦ ὀνόματος γίνεται καὶ Πυθίας ὁ Ἀπόλλων καὶ Πυθομαντία*, *A. Ludwich, Anecdota zur griech. Orthographie* 3, 92, 18 im *Index Lect. Königsberg* 1906/7 und dazu *Ludwich*: vielleicht ist nach *Πυθίας* „*καὶ Πύθιος*“ ausgefallen, wahrscheinlich aber einfacher *Πύθιος* zu bessern.

8) *Πύτιος* s. Gortyn (Kreta), Itanos, Kreta, Lappa, Lato, Lyktos, Praisos, Priansos, Sillyon; vgl. *R. Meister, Dorer u. Achäer* 1, 78 ff. *Ber. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. zu Leipzig* 56 (1904), 27. *Herforth, De dialecto Cretica* in *Diss. Phil. Hall.* 8, 238. *P. Kretschmer, Kuhns Zeitschr.* 30 (1890), 583 f. Vgl. Pitium Apollinem, *Gloss. Lat.* 5, 133, 27.

9) *Ποίτιος* s. Dreros, Kreta; vgl. *Herforth* a. a. O. *Kretschmer* a. a. O. *R. Meister, Dorer u. Achäer* 1, 80, 1. Über die Erklärung von *Fick* (*Ποίτιος* = ʻBäckereiʼ, von *τίνω* abgeleitet) s. Potios; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1237, 3. Noch unwahrscheinlicher ist m. E. der von *Froehde, Bezzenbergers Beiträge* 19 (1893), 237 vermutete Zusammenhang von *Ποίτιος* mit *ποι-μήν* = *Ποίμνιος*, *Νόμιος*, *Καρνεῖος*.

10) *Ποίθιος*, zu erschliefsen aus *Ποίθιοι* = *Πύθιοι* (s. oben unter Sparta); vgl. *Kretschmer* a. a. O.

11) *Πούθιος* (böotisch), *I. G.* 7, 2418. Spiele *Πούθια*, *I. G.* 7, 2533. *Kaibel, Epigr. Praef.* p. XIV nr. 492b. *Collitz* 710.

12) Putius: Sanctus Iove prognatus Putius Apollo, *Naevius fr.* 30. *A. Reichardt, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 19, 218. *Gloss. Placid.* in *Corp. Glossar. Lat.* 5, 37, 18: Putium pithium (Pythium) Apollinem.

13) Phutios: Die von Q. Minucius dem Apollon in Delphoi gewidmete Weihinschrift (*C. I. L.* 1. 562 = 3, 566 = 3, 7304 = *Philologus* 54 [1895], 227; vgl. die Beilage *ebenda* zwischen S. 226/227) ist nach *Perdrizet, Corr. hell.* 20 (1896), 481 f. *Pomtow, Hermes* 41 (1906), 368 f. zu lesen: APOLLINEI PHVTIO d. i. PHVTIO (Ligatur von P und H.

14) Phithios nach *Corp. Gloss. Lat.* 4. 419,

32: Phition Appolon (sic!) Phoepus (sic!). Vgl. unten Sp. 3398, 35 ff..

15) Pisius, *Not. Tir.* 81, 83 nach *Thesaur. Ling. Lat.* 2, 245, 67.

Etymologie (vgl. *Schömann, opuscula acad.* 1, 340 ff. *C. Pascal, Il mito del Pitone nelle antiche tradizioni greche* in *Studii di antich. e mitologia* 227 ff.).

1) von πύθειν bez. πύθεσθαι = putrefacere bez. putrefieri, weil der von Apollon erlegte Drache (s. Python) in Pytho (= Delphoi) faulte; vgl. *Hom. Hymn. Apoll.* 371 ff. (vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 56 [1901], 185): τὴν (die Drachin) δ' αὐτοῦ κατέπυσ' ἱερὸν μένος ἠελίοιο. ἐξ οὗ νῦν Πυθὼ [vgl. *Paus.* 10, 6, 5] κικλήσκεται· οἱ δὲ ἄνακτα Πύθιον (Πυθῷον, *Bergk, Griech. Literaturgesch.* 1, 755, 34 und *Gemoll* in seiner Ausgabe; Πυθεῖον, *W. Schulze, Quaest. epicae* 254) καλέουσιν ἐπώνυμον, οὕνεκα κεῖθι αὐτοῦ πῦσε πέλωρ μένος ὀξέος ἠελίοιο; vgl. *Etym. M.* 696, 25. Ähnlich erklären *Hyg. fab.* 140 (p. 18, 11 *Schmidt*). *Mythogr. Lat.* 1, 113. 2, 19. 3, 8, 1. *Schol. Hom. Il.* 2, 519. 9, 405. *Od.* 8, 80. *Phot. Lex.* 473, 20 s. v. πύθω (vgl. 472, 26 s. v. Πύθιος . . . ἀπὸ Πυθῶνος). *Eust.* ad *Dionys. Per.* 444. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 207. 4, 1405. *Suid.* s. v. Δελφοί. *Hypothes. Pind. Pyth.* 3 (p. 298 *Boeckh*). *Schol. Pind. Pyth.* 1 p. 300. *Victorin.* in *Grammat. Lat.* 6, 215, 18. *Corp. Glossar. Lat.* 5, 555, 26. (vgl. *Ov. Met.* 1, 447 den Beinamen von der Erlegung des Python, also = Pythoktonos (s. d.). Eine physikalische Deutung, auch von πύθειν abgeleitet, findet sich bei *Macrob.* 1, 17, 50: 'Ἀπόλλων Πύθιος οὐκ ἀπὸ τῆς πεύσεως (s. unten 2), id est a consultatione oraculorum dictus a physicis existimatur, sed ἀπὸ τοῦ πύθειν i. e. σήπειν, quod nunquam sine vi caloris efficitur. Hinc ergo Πύθιον dictum existimant, licet hoc nomen ex draconis nece inditum'; vgl. *A. Dieterich, Abraxas* 82 und Anm. 5. — Auch das *Schol. Marcian. in Dionys. Thracis art. grammat.* in *Grammat. Graeci* 3, 547, 31 ff. leitet den Beinamen Πύθιος ἀπὸ τοῦ πύθειν ἤγουν σήπειν ab, sieht aber in dem Beinamen Πύθιος im Gegensatz zu dem Beinamen Κουροτρόφος, der die θρεπτικὴ οὐσία des Gottes περὶ τὴν ἡλικίαν τῶν παίδων ausdrücke, einen Ausdruck der φθαρτικὴ δύναμις Apollons. (Als Apollon Pythios = 'Verderber, Vernichter durch die Aigis' bezeichnet *H. Brunn, Kleine Schriften* 2, 400 den Typus des Apollo vom Belvedere.) Dafs die Ableitung von πύθειν 'faulen', die von den Neueren, *Pott, Kuhns Zeitschr.* 6 (1857), 123 f. *Vaniček, Griech.-lat. Etym. Wörterbuch* 1, 546 billigen, nicht ursprünglich sein kann, darauf hat schon *O. Müller, Prolegomena* 232 (vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 1255, 1) hingewiesen. *A. Mommsen, Delphika* 13, 2 vermutet, Πυθώ (dies die ältere, Πυθών die jüngere Form nach *Ahrens, Kuhns Zeitschr.* 3 [1854], 105) 'Faulschlucht' sei ein alter Bergname, der ebensowenig wie der Name des Faulhorns in der Schweiz ursprünglich irgendwelchen Bezug zum religiösen Glauben gehabt habe; erst später habe priesterliche Orthodoxie, um auf den faulenden Drachen anzuspielen (vgl. das zu Sündflut entstellte Sintflut), den Namen Πυθώ u. s. w. mit der Erlegung des Drachen in Zusammenhang gebracht.

2) von πυνθάνεσθαι: Πύθιος . . . ἀπὸ τοῦ δεῦρο ἐρχομένους τοὺς ἀνθρώπους πυνθάνεσθαι τὰ καθ' ἑαυτούς, *Cornut. de nat. deor.* 32 (p. 196 *Osann*). *Plut. de* εἰ *apud Delph.* 2. *Eust.* ad *Hom. Il.* 274, 15. *Mythogr. Lat.* 3, 8, 1. *Schol. Arist. Plut.* 39. So leitet auch *Strabo* 9, 419 (vgl. *Schol. Hom. Il.* 2, 519. 9, 405. *Eust.* ad *Dionys Per.* 444. *Hypoth.* u. *Schol. Pind. Pyth.* a. a. O. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 207. 4, 1405. *Etym. M.* 696, 26) die Bezeichnung der προφῆτις (πρόμαντις) als Πυθία und den Namen der Stadt Πυθώ (= 'Frageort', *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 519; dieser Etymologie schliefsen sich an *Schömann* a. a. O. 342. *Stützle, Das griech. Orakelwesen* 2, 6 Anm. 1 [Progr. Ellwangen 1891]. *Froehde, Bezzenbergers Beiträge* 19 [1893], 238) von πυνθάνεσθαι ab, wobei er zur Erklärung der Länge des υ, das ja in πύθέσθαι an und für sich kurz ist, auf die Dehnung der ersten Silbe in den Wörtern ἀθάνατος, ἀκάματος, διάκονος verweist. Vgl. auch die Anspielungen bei *Soph. Oed. R.* 603: Πυθῶδ' ἰὼν πυθοῦ; *ebend.* 70 f.: ἐς τὰ Πυθικὰ ἔπεμψα Φοίβου δώμαθ', ὡς πύθοιτο; *Apoll. Rhod.* 530 f.: Πυθὼ ἱρὴν πευσόμενος μετεκίαθε und *Schol:* πεῦσιν, χρησμὸν αἰτησόμενος παρὰ τοῦ Ἀπόλλωνος. Vgl. auch die oben unter 1 angeführte Stelle aus *Macrobius.* Auch den delphischen Monat Βύσιος erklärt *Plut. Quaest. Gr.* 9 = Πύσιος, ἐν ᾧ πυστιῶνται καὶ πυνθάνονται τοῦ θεοῦ . . . ἐν τῷ μηνὶ γὰρ τούτῳ χρηστήριον ἐγίγνετο.

3) „Dicitur Pythius ... φύτιος id est fidem afferens", *Mythogr. Lat.* 3, 8, 1, wo *Bode* für φύτιος, da die Erklärung 'fidem afferens' Ableitung von πείθειν voraussetzt, πείθιος vermutet. Liegt vielleicht dem φύτιος = fidem afferens eine Reminiszenz an den italischen Fidius (s. Dius Fidius) zu Grunde?

4) Cum sol in signo Canceris aestivum solstitium facit, in quo est longissimi diei terminus et inde retrogressum agit ad diminutionem dierum, Pythius eo tempore appellatur ὡς πύματον θέων, ὅ ἐστι τὸν τελευταῖον δρόμον τρέχων, *Cornificius* in *Etymis* bei *Macrob.* 1, 17, 61.

5) Nach *Tümpel, Ares u. Aphrodite* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11, 694 (vgl. *Pape-Benseler* s. v. Πύθων p. 1284 unten) gehört Πύθων zu πυθ-μήν, βυθός 'Erdschlund', bezeichnet also den Drachen als das Tier des Erdschlundes; Apollon Πύθιος würde also den über dem delphischen Erdschlund, über dessen Öffnung der Dreifufs stand, Waltenden bezeichnen. *Weniger, Pythien* 28 (vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 102, 5. 812, 3. 1255, 1) sieht auf Grund der Namensähnlichkeit zwischen Πύθων und Τυφών und ihres verwandten Wesens in Πύθων einen 'variierten Typhon', wie dieser genannt nach dem Dampf und Rauch (τῦφος), der aus dem χάσμα emporsteigt. Dieselbe Vermutung schon bei *Edmund Dickinson, Delphi phoenizirantes* (Oxford 1655) p. 1 ff.

6) Nach *E. Maafs, De Lenaeo et Delphinio* 13 (vgl. *W. Schulze, Kuhns Zeitschr. f. vgl. Sprachforsch.* 33 [1895], 236) ist Πύθιος von

der Wurzel *φυ* abzuleiten = *Φύ-θ-ιος* = *Πύ-θ-ιος* (die Tenuis *Π* wegen der folgenden Aspirata *θ*) und bedeutet: 'fecundans, procreans'. Nun findet sich zwar *Φύτιος* als Beiname des Helios (= Apollon? s. Phytios), das wohl synonyme *Φυτάλμιος* (s. d. 4) als Beiname des Apollon selbst; auch der Name des delphischen Monat *Βύσιος* (s. ob. 2 a. E.) wurde nach *Plut. Quaest. Gr.* 9 von den meisten als *Φύσιος* gedeutet '*ἔαρος γὰρ ἄρχει καὶ τὰ πολλὰ φύεται τηνικαῦτα καὶ διαβλαστάνει*', ferner wird *Πύθιος* direkt durch *φύτιος* (s. oben Sp. 3398, 35) erklärt, aber trotzdem bleibt die Ableitung von *φύω* zweifelhaft, vgl. *v. Prott, Bursians Jahresber.* 102 (1899), 110 f Es scheint, als habe *Maaſs* selbst seine Ableitung von *φύω* später aufgegeben; wenigstens leitet er *Oesterr. Jahreshefte* 9 (1906), 166 den Ortsnamen *Πυθώ*, von dem *Πύθιος* doch nicht zu trennen ist, von dem Verbum *πύθειν* ab, wenngleich er dabei den Drachentöter Apollon als *Παιάν* bezeichnet. Das Wahrscheinlichste bleibt, daſs *Πύθιος* von dem Ortsnamen *Πυθώ* (*Mommsen, Delphica* 150. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 2, 5) oder vielmehr von einer verschollenen Form *Πύθιον* (*Gruppe, Gr. Myth.* 1256 Anm.), deren Bedeutung nicht mehr festgestellt werden kann, abgeleitet ist. Gleichbedeutend mit *Πύθιος* ist *Δελφικός* (s. oben Sidon nr. 125. *Philostr. vit. Apoll. Tyan.* 6, 10 p. 110. *Orph Hymn.* 34, 4) oder *Δελφός* (in der Weihinschrift Alexanders des Groſsen am Hyphasis, *Philostr.* a. a. O. *Nonn. Dionys.* 19, 321. 40, 401), wie sich neben *ὁ θεὸς ὁ ἐν Δελφοῖς* (*Lykurg.* 93) die Bezeichnung *ὁ θεὸς ἐν Πυθοῖ* (*Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1091) oder *ἐν Πυθῶνι θεός* (*Theognis* 807) findet. Über die vermutliche Gleichsetzung *Πύθιος* = *Δελφίνιος* s. *Schömann, Opusc. acad.* 1, 343 f. *Wernicke, Pauly-Wissowa* 2, 5. *Hiller v. Gaertringen ebenda* 4, 2527. [Höfer.]

Pythis (*Πυθίς*), Tochter des Delphos, Eponyme von Pytho, *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1405. Vgl. Pythes. [Höfer.]

Pytho (*Πυθώ*), eine des Hyaden (s. d.) *Serv.* ad *Verg. Georg.* 1, 138 (3, 165, 8 ed. *Thilo Hagen*). [Höfer].

Pythochrestos (*Πυθόχρηστος*), Beiname derjenigen Götter, deren Kult auf Geheiſs oder unter Zustimmung des delphischen Orakels eingesetzt worden ist. Eine Anzahl von Göttern erhält diesen Beinamen auf einer Inschrift aus Erythrai, *Rayet, Rev. archéol. N. S.* 33 (1877), 108 ff. *H. Herbrecht, De sacerdotii apud Graecos emptione venditione* (*Diss. phil. Argentor.* 10, 1) p. 46 ff. *Dittenberger, Sylloge* 2[2] nr. 600, und zwar — **1**) Aphrodite, *Rayet* 115, 25. 119, 47. *Herbrecht* 48, 74. 51, 161. *Dittenberger* Zeile 74. 160. — **2**) Kore, *Rayet* 115, 41. *Herbrecht* 49, 89. *Dittenberger* Z. 89. — **3**) Dionysos, *Rayet* 119, 33. *Herbrecht* 51, 146. *Dittenberger* Z. 145. Vgl. nr. 5. — **4**) Eine Gottheit, deren Namen ausgefallen ist: . . . *Πυθ*]*οχρήστου*, *Rayet* 108, 2. *Herbrecht* 46, 2. *Dittenberger* Z. 1. — **5**) Auf einer Inschrift aus Thera wird ein *κοινὸν τοῦ Ἀνθιστῆρος τοῦ Πυθοχρήστου* erwähnt, *Inscr. Ins. Mar. Aeg.* 3, 329. *Hiller v. Gaertringen, Festschrift für O. Benndorf* 226. Unter *Ἀνθιστήρ* ist wohl nicht ein selbständiger Gott, sondern vielmehr Dionysos zu verstehen, *Hiller v. Gaertringen* a. a. O. 227 ff. *Thera* 1, 244. *Hermes* 36 (1901), 139. *Klio, Beiträge z. alten Gesch.* 1 (1902), 219. *Festschrift für O. Hirschfeld* 98. [Höfer.]

Pythoktonos (*Πυθοκτόνος*), Beiname des Apollon, *Orph. hymn.* 34, 4. Als Erleger des Drachens Python führt Apollon auch den Beinamen *Ἀργειφόντης* (*ὅτι τὸν ὄφιν τὸν Πύθωνα ἀνεῖλεν, κατὰ γὰρ τὴν τῶν Ἀργείων γλῶσσαν ἀργὴς καλεῖται ὁ ὄφις ἵν' ᾖ ὀφιοκτόνος*, *Sophokles* (vgl. jedoch *Nauck, F. T. G. Soph. fr.* 920[2]) im *Etym. Gud.* 72, 53 ff. *Etym. Sorbon.* bei *Gaisford, Schol. Hes. Op.* 84 p. 99. *Cramer, Anecd. Paris.* 4, 60, 27. *Anecd. Oxon.* 1, 84, 20. *Pausan. Attic.* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 183, 12. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 337, Anm. 7. *E. Maaſs, De Lenaeo et Delphinio* 18, 5. Aus dem Umstand, daſs Apollon mit Hermes das Epitheton *Ἀργειφόντης* ('Töter des sternbedeckten Nachthimmels') gemeinsam hat, erschlieſst *O. Seeck, Geschichte des Untergangs der antiken Welt* 2, 574 die ursprüngliche Wesensgleichheit des Hermes und des Apollon, die er beide für Sonnengötter hält. Natursymbolische Deutung des Apollon *Πυθοκτόνος* (Vernichter der Fäulnis) bei *Pott, Kuhns Zeitschr.* 6 (1857), 123. *C. Pascal, Studii di antich. e mitologia* 227 ff. (= *Reale accademia dei Lincei* 5, IV [1895], 366 ff.). Zu den unter Python aufgeführten Darstellungen des Apollon Pythoktonos kommt hinzu das bisher auf Kadmos' Drachenkampf bezogene Bild einer kyrenäischen Schale (*Pottier, Vases antiques du Louvre E* 669 p. 63; abg. *Arch. Ztg.* 1881, Taf. 12, 2 [*Puchstein ebenda* p. 239]. *Studniczka, Kyrene* 33 Fig. 25. *Jahreshefte des öst. arch. Inst.* 2 [1899] Fig. 14. *Reinach Répertoire des vases peints* 1, 435, 1), auf der nach *Zahns* Vorgang *F. Hauser, Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 10 (1907), 9 Apollon in Hoplitenrüstung — Apollon mit der Lanze, auch in Delphoi dargestellt, *Hauser* a. a. O. 8 — gegen Python kämpft; vgl. auch die oben unter Pythios erwähnten Münzen von Ephesos. [Höfer.]

Pytholetas (*Πυθολέτας*), Beiname des Apollon = Pythoktonos (s. d.), *Zauberpapyrus* im *Brit. Mus.* (*Papyr.* XLVII) ed. *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus. Catalogue, With Texts* p. 82 v. 32 = *Wessely, Griech. Zauberpapyrus von Paris u London* in *Denkschr. d. Akad. d. Wiss. zu Wien* 36 (1888), II, 149 v. 32. [Höfer.]

Python (*Πύθων*), Drache in der Gegend von Delphi am Parnaſs, von Apollon durch einen Pfeilschuſs getötet. *Hom. hymn. in Apoll.* 282 ff.: Apollon kam in die Gegend von Krisa am Parnaſs und baute dort einen Tempel, in welchem er die Gaben seiner Verehrer empfangen und Weissagungen erteilen wollte. In der Nähe des Tempels hauste bei einer Quelle ein Drache (*δράκαινα* V. 300), der Menschen und Vieh umbrachte. Er wurde von Apollon erlegt. (300—304: *ἀγχοῦ δὲ κρήνη καλλίρροος, ἔνθα δράκαιναν κτεῖνεν ἄναξ, Διὸς υἱός, ἀπὸ κρατεροῖο βιοῖο, ζατρεφέα, μεγάλην, τέρας ἄγριον, ἣ κακὰ πολλὰ ἀνθρώπους ἔρδεσκεν ἐπὶ χθονί, πολλὰ μὲν αὐτούς, πολλὰ δὲ μῆλα ταναύποδ', ἐπεὶ πέλε πῆμα δαφοινόν.*

Diesem Tiere hatte Hera den schrecklichen Typhon, der ihres Leibes Frucht war, in Pflege gegeben. Nun traf den Drachen Apollons Pfeil; von grimmigen Schmerzen gepeinigt wälzte er sich schwer röchelnd umher. Von Zeit zu Zeit stiefs er ein gräfsliches Gebrüll aus, wand sich im Walde hierhin und dorthin nnd spie Blut, bis ihm das Leben entfloh. Da frohlockte Apollon: „Hier bleibe jetzt liegen und verfaule. Du wirst den Menschen nicht mehr gefährlich werden, die ihre Opfer darbringen wollen. Weder Typhon noch Chimaira kann dir helfen, sondern die schwarze Erde und der strahlende Hyperion werden deine Verwesung bewirken.“ Nach dem faulenden Leichnam heifst der Ort Pytho und der Gott *Πυθῷος* (356—374). Vgl. Pythios Sp. 3397.

Bis auf die Beziehung zwischen *πύθεσθαι* und *Πυθώ* wird die Erzählung dem alten Volksglauben entsprechen. Der Drache ist namenlos: für die *δράκαινα* weiblichen Geschlechtes paßt das Wort *Πύθων* nicht. Bei *Callimach. hymn. in Apoll.* 100 f.: *Πυθώ τοι κατιόντι συνήντετο δαιμόνιος θήρ, αἰνὸς ὄφις* kann *Πυθώ* nicht der weibliche Name des Drachen sein, es ist vielmehr Angabe des Zieles bei *κατιόντι*. Ein besonderer Zusammenhang zwischen dem Ungeheuer und der Gegend ist nicht ersichtlich, etwa so, dafs zu Pytho einmal der Glaube an den Drachen vor dem Glauben an Apollon vorhanden gewesen wäre. Dagegen ist der Zusammenhang mit Apollon unlöslich. Der Drache, später meist Python genannt, ist stets Apollons Gegner und erliegt seinem Pfeile. Also kam mit dem Glauben an Apollon und der Gründung seiner Weissagestätte auch der Glaube an den von ihm getöteten Feind nach Delphi oder Pytho. Und wie Apollon hier den Beinamen *Πύθιος* (s. d.) oder *Πυθῷος* erhielt, so wurde der Drache *Πύθων* genannt, z. B. *Athen.* 15, p. 701 c (*Klearchos von Soloi*) = *F. H. G.* 2, 318; *Plutarch. Pelop.* 16; *Apollod. bibl.* 1, 4, 1, 3 u. a. Wie von Pytho der Name *Πύθων*, so erscheint von Delphi abgeleitet *Δελφύνης* oder *Δελφύνη*. *Apollon. Rhod.* 2, 706 hat das erstere (*Δελφύνην τόξοισι πελώριον ἐξενάριξεν*). *Schol.* dazu: *τὸ ὄνομα τοῦ δράκοντος οἱ μὲν ἀρσενικῶς, οἱ δὲ θηλυκῶς εἶπον, ὃ καὶ βέλτιον· ἄλλως. ὅτι Δελφύνης ἐκαλεῖτο ὁ φυλάσσων τὸ ἐν Δελφοῖς χρηστήριον Μαιάνδριος καὶ Καλλίμαχος εἶπον· δράκαιναν δὲ αὐτήν φησιν εἶναι θηλυκῶς καλουμένην Δέλφυναν ὁ αὐτὸς Καλλίμαχος.* Also haben *Maiandrios* und *Kallimachos* ebenfalls die Form Delphynes, *Kallimachos* aufserdem daneben die weibliche Form. Vgl. *Dionys. Perieg.* 441, *Nonn. Dion.* 13, 28, *Suid.* s. v. *Δελφοί*, *Etym. Magn.* s. v. *ἑκατηβελέταο*, *Schol. Eurip. Phoeniss.* 232 u. 233 (Delphynes). Der ursprüngliche Schauplatz des Kampfes zwischen Apollon und dem Drachen wird am Himmel zu suchen sein. Es ist eine der Drachentötungen, durch welche das Licht des Mondes gerettet wird oder der Mond selbst seinen Widersacher besiegt. Der Drache ist das den Mond verdunkelnde Wesen oder, anders ausgedrückt, der dunkle Mond selbst. Sein Besieger Apollon muß dann ursprünglich der helle Mond sein und zwar zunächst die neue Sichel des zunehmenden Mondes.*) Dafs Apollon den Drachen in frühester Jugend erlegte, wird mehrfach hervorgehoben: *Eurip. Iph. Taur.* 1250 (*ἔτι βρέφος*); *Apollon. Rhod.* 2, 707 (*κοῦρος ἐὼν ἔτι γυμνός, ἔτι πλοκάμοισι γεγηθώς*); *Klearchos* bei *Athen.* 15 p. 701 c (*ἡ Λητὼ τῶν παίδων τὸν ἕτερον ἐν ταῖς ἀγκάλαις ἔχουσα*); *Hygin. fab.* 140 (*post diem quartum quam essent nati*); *Macrob. Sat.* 1, 17, 52 *in prima infantia)* u. a. Die ganze Gattung solcher Mondgeschichten behandelt *Siecke, Drachenkämpfe,* Leipzig 1907 (= *Mythologische Bibliothek, hsg. v. d. Gesellschaft für vergleich. Mythenforschung* 1, 1). Über Python siehe besonders S. 42 f. Andere Deutungen, wie als Symbol des Winters (vgl. Artikel „Apollon“, Bd. 1, Sp. 428) oder der Finsternis, scheinen dem Verstande der einfältigen Leute, welche die Mythen schufen, weniger angemessen.

Simonides (*frg.* 26 *Bergk* = *Iulian. ep.* 24, 395D), brachte den Drachenkampf in Zusammenhang mit dem Namen *Ἕκατος*: Apollon habe hundert Pfeile auf das Tier abgeschossen (*Σιμωνίδῃ τῷ μελικῷ πρὸς τὴν Ἀπόλλωνος εὐφημίαν ἀρκεῖ τὸν θεὸν Ἕκατον προσειπόντι καὶ καθάπερ ἀντ' ἄλλου τινὸς ἱεροῦ γνωρίσματος αὐτοῦ τὴν ἐπωνυμίαν κοσμῆσαι, διότι τὸν Πύθωνα τὸν δράκοντα βέλεσιν ἑκατόν, ὥς φησιν, ἐχειρώσατο*). Vgl. *Hesych.* *ἑκατηβόλος* und *Etym. Magn.* *ἑκατηβελέταο*. *Kallimachos* spricht von einer großen Zahl von Pfeilen, *hymn. in Apoll.* 101 f.: *τὸν μὲν σὺ κατήναρες, ἄλλον ἐπ' ἄλλῳ βάλλων ὠκὺν ὀιστόν.* *Ovid metam.* 1, 438 ff. nennt den Python einen Sohn der Erde, die ihn nach der grofsen Flut hervorgebracht hat, ein Ungetüm, dessen Gröfse das neue Menschengeschlecht in Schrecken setzte (*populisque novis, incognite serpens, terror eras: tantum spatii de monte tenebas).* Ihn tötete Apollon mit tausend Pfeilen (*mille gravem telis, exhausta paene pharetra, perdidit effuso per vulnera nigra veneno)* und stiftete zum Andenken an den Sieg die Pythien. Bei *Claudian. in Rufinum praef.* werden Berge von den Windungen des Drachen bedeckt, Flüsse von seinem Rachen aufgesogen und sein blutiger Kamm reicht bis zu den Sternen. Das „Faulen“ als Grund für den Namen *Πυθώ* wird erwähnt bei *Paus.* 10, 6, 5 und *Schol. Il.* 9, 405.

Einen scheinbar tieferen Grund für die Feindschaft zwischen Apollon und dem Drachen fand man darin, dafs das Tier dem Gotte selbst hinderlich gewesen war. Als Apollon von der Gegend, dem Heiligtum und der Weissagung Besitz ergreifen wollte, mußte er erst den Python, der das Orakel besafs oder wenigstens hütete, beseitigen. So wurde Python zum ehemaligen Inhaber (*Hygin.* f. 140: *Python . . . ante Apollinem ex oraculo in monte Parnasso responsa dare solitus erat*; vgl. *Hesych.* *Πύθων· δαιμόνιον μαντικόν*) oder Hüter des delphischen Orakels. *Eurip. Iph. Taur.* 1245—1252: Leto trug den eben gebo-

*) Auf Wunsch des Herausgebers bemerke ich, dafs ihm der Gedanke, Apollon könne einmal den Mond bedeutet haben, unannehmbar erscheint.

renen Apollon von Delos nach dem Parnafs, wo der buntgefleckte Drache (*ποικιλόνωτος οἰνωπὸς δράκων*), um einen Lorbeerbaum geringelt, das Orakel der Themis bewachte (*ἄμφεπε μαντεῖον χθόνιον*, Themis ist die Tochter der Gaia, vgl. V. 1259—1268); er selbst heißt hier *γᾶς πελώριον τέρας*, das ungefüge Wunderwesen der Erde, also von der Erde hervorgebracht. Apollon tötete nun, noch ein Kind auf den Armen der Mutter (*ἔτι βρέφος, ἔτι φίλας ἐπὶ ματέρος ἀγκάλαισι θρώσκων*), den Drachen und nahm dann das Orakel in Besitz (*μαντείων δ' ἐπέβας ζαθέων*). *Maiandrios* und *Kallimachos* bei *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 706: *ὅτι Δελφύνης ἐκαλεῖτο ὁ φυλάσσων τὸ ἐν Δελφοῖς χρηστήριον, Μαιάνδριος καὶ Καλλίμαχος.* *Apollod. bibl.* 1, 4, 1, 3: *Ἀπόλλων τὴν μαντικὴν μαθὼν παρὰ Πανὸς τοῦ Διὸς καὶ Θύμβρεως ἧκεν εἰς Δελφοὺς χρησμῳδούσης τότε Θέμιδος· ὡς δὲ ὁ φρουρῶν τὸ μαντεῖον Πύθων ὄφις ἐκώλυεν αὐτὸν παρελθεῖν ἐπὶ τὸ χάσμα, τοῦτον ἀνελὼν τὸ μαντεῖον παραλαμβάνει.* *Paus.* 10, 6, 5: *τὸν δὲ ἀποθανόντα ὑπὸ τοῦ Ἀπόλλωνος ποιηταὶ μὲν δράκοντα εἶναι καὶ ἐπὶ τῷ μαντείῳ φύλακα ὑπὸ Γῆς τετάχθαι φασί.* *Aelian. v. h.* 3, 1: *τὸν Πύθωνα τὸν δράκοντα κατετόξευσεν φυλάττοντα τοὺς Δελφοὺς τῆς Γῆς ἔτι ἐχούσης τὸ μαντεῖον.* Vgl. *Schol. Il.* 9, 405 und *Schol. Pind. Pyth. Hypoth.* 1 p. 297 *Boeckh.* Zu beachten ist, dafs die überwiegende und sichtlich ältere Vorstellung nicht die des Inhabers, sondern die des Hüters ist. Ein solcher ist neben dem Besitzer nicht notwendig und hier nur deswegen als Apollons Gegner angenommen worden, weil die Gegnerschaft an sich bestand. Es scheint nicht ratsam, den Zusammenhang des Python mit dem Orakel stark zu betonen und etwa darin seine Grundbedeutung zu suchen, also wie *Rohde, Psyche* S. 132 f., in Python einen Orakeldämon zu sehen. Gerade die *Euripides*stelle, auf welche diese Meinung sich hauptsächlich stützen müfste, enthält einen bedenklichen Punkt. Apollon ist hier ein Kind; als solches stellte man sich den Inhaber des delphischen Orakels sicherlich nicht vor. Die Geschichte sieht also so aus, als ob sie aus zwei ursprünglich nicht zusammengehörigen Stücken zusammengesetzt wäre. Auch würde zu dem Orakelgeiste die im *homerischen Hymnus* gegebene Schilderung gar nicht passen, und es wäre unerklärlich, wie gerade hier ein alter Volksglaube unberücksichtigt geblieben und dafür eine willkürlich erfundene Vorstellung fast entgegengesetzter Art eingemengt sein sollte, nämlich das Ungeheuer, das Menschen und Vieh umbringt und den Zutritt zum Heiligtume erschwert, anstatt des orakelhütenden Wesens. Vgl. *Schreiber* S. 6 ff.

Der Kampf zwischen Apollon und Python wird auch mit Leto (s. d.) in Beziehung gebracht. Leto wird von Python verfolgt, gewöhnlich schon vor der Geburt des Apollon und der Artemis; öfter wird hinzugefügt, dafs Hera den Python dazu veranlaßt. Die vollständigste Erzählung derart giebt *Hygin. fab.* 140: Python war ein Sohn der Erde und ein ungeheurer Drache. Vor Apollon gab er am Parnafs Orakel. Das Schicksal hatte bestimmt, dafs er durch Letos Sprofs umkommen sollte. Nun wurde Leto von Zeus besucht. Als Hera das erfuhr, ordnete sie an, dafs Leto nur da gebären dürfe, wo die Sonne nicht leuchte. Als Python hörte, dafs Leto von Zeus schwanger sei, verfolgte er sie und wollte sie umbringen. Da trug der Wind Boreas auf Befehl des Zeus die Leto zu Poseidon. Dieser gewährte ihr Schutz. Um aber Heras Verordnung nicht zu verletzen, brachte er sie nach der Insel Delos, die er mit den Meeresfluten bedeckte. Python fand die Leto nicht und kehrte nach dem Parnafs zurück. Nun hob Poseidon die Insel wieder über das Meer empor, und Leto gebar den Apollon und die Artemis, denen Hephaistos Pfeile zum Geschenke gab. Am vierten Tage nach der Geburt rächte Apollon seine Mutter. Er ging nach dem Parnafs und erlegte mit seinen Pfeilen den Python, wovon er den Beinamen Pythius erhielt. Die Gebeine des Drachen barg er in einem Kessel *(cortina)* und bewahrte sie in seinem Tempel auf. Auch veranstaltete er Spiele zur Totenfeier *(ludos funebres)*, welche Pythien genannt wurden. Nach *Mythogr. Vat.* 1, 37 und 2, 17 stiftete Hera den Python zur Verfolgung der Leto an (*cum Iuno Pythone immisso gravidam Latonam persequeretur)*. Als Artemis und Apollon zur Welt gekommen waren, tötete dieser sogleich den Python und rächte so an ihm die der Mutter widerfahrene Bedrängnis *(qui statim occiso Pythone ultus est matris iniuriam).* Was *Euripides Iph. Taur.* 1245 ff. erzählt, wäre besser verständlich, wenn es sich darum handelte, Leto zu rächen; für die Gewinnung des Orakels pafst der Knabe auf dem Arme der Mutter nicht. Nach *Macrob. Sat.* 1, 17, 52 bedrohte Python die neugeborenen Götter *(invasisse cunas deorum)*, und das Apollonknäblein tötete ihn (*Apollinemque in prima infantia sagittis beluam confecisse).* Bei *Hygin.* a. a. O. ist wohl angenommen, dafs Apollon mit vier Tagen erwachsen war. Von der Gegenwart der Leto bei dem Kampfe ist aufser bei *Euripides* auch bei *Apollonios Rhodios* 2, 703 ff. die Rede (Apollon heifst hier *κοῦρος ἔτι γυμνός*); die korykischen Nymphen sehen zu und ermutigen den göttlichen Knaben durch Zuruf. *Klearchos aus Soloi* (bei *Athen.* 15, p. 701 c) berichtet: Leto brachte den Apollon und die Artemis aus Chalkis auf Euboia nach Delphi und kam an die Höhle des Python. Als dieser gegen sie vordrang, sagte Leto zu Apollon, den sie auf dem Arme trug: „Schiefs, Knabe!" (*ἵε παῖ*). Apollon hatte gerade einen Bogen in der Hand. Dabei hatte Leto einen Fufs auf einen Stein gesetzt, so wie das eherne Standbild, das jetzt zum Andenken an die Begebenheit an der Stelle, bei der Platane, errichtet ist.

Nach *Varro l. l.* 7, 17 lag Python unter dem Omphalos im Tempel des Apollon begraben (*ὀμφαλόν quem Pythonos aiunt esse tumulum).* Ebenso *Hesych. Τοξίου βουνός*: . . . *ὁ ὀμφαλὸς τῆς γῆς τάφος ἐστὶ τοῦ Πύθωνος.* Bei *Hygin. fab.* 140 (s. o.) enthält der Dreifufs *(cortina)* die Gebeine des Drachen. Vgl. *Serv.* zu *Verg. Aen.* 3, 360: . . . *in eodem templo tripus est cum ossibus et dentibus Pythii serpentis.* Nach

Mythogr. Vatic. 3, 8, 5 ist der Dreifuſs mit der Haut des Drachen überzogen *(Tripos . . . mensa Apollinis Pythii serpentis corio tecta).* Ähnlich *Serv.* zu *Verg. Aen.* 3, 92; 6, 347 und *Lact. Plac. ad Stat. Theb.* 1, 509. Vgl. auch *Dionys. Perieg.* 441 ff.

Auch in Tegyra in Boiotien erzählte man von Python. Nach *Plut. Pelop.* 16 stand dort ein Tempel des Apollon, mit dem ein Orakel verbunden war, das bis zu den Perserkriegen blühte. Man meinte, daſs der Gott hier geboren sei, und bewies es damit, daſs es in der Nähe einen Berg namens Delos und zwei Quellen namens Phoinix und Elaia gab; und auch der Kampf mit Python sollte hier stattgefunden haben. Ebenso war die Sage in Gryneia bei Myrina in Aiolis heimisch *(Serv.* zu *Verg. Ecl.* 6, 72 = *oraculum Apollinis, qui serpentem ibi interfecit,* vgl. *Schreiber* S. 47) und wohl noch an manchem anderen Orte. Nach der Sage von Sikyon *(Paus.* 2, 7, 7) töteten Apollon und Artemis gemeinsam den Python; dann kamen sie der Sühnung wegen dorthin (*Ἀπόλλων καὶ Ἄρτεμις ἀποκτείναντες Πύθωνα παρεγένοντο ἐς τὴν Αἰγιάλειαν καθαρσίων ἕνεκα*). Den Kampf selbst dachte man sich wohl auch in der Nähe von Sikyon. Apollon und Artemis kämpfen beide gegen Python auch auf einem etruskischen Spiegel, s. u. Nach *Aelian. var. hist.* 3, 1 fand Apollon von der durch Pythons Tod entstandenen Blutschuld in Tempe Sühnung (*ἐνταῦθά τοί φασι παῖδες Θετταλῶν καὶ τὸν Ἀπόλλωνα τὸν Πύθιον καθήρασθαι κατὰ πρόσταγμα τοῦ Διός, ὅτε τὸν Πύθωνα τὸν δράκοντα κατετόξευσε*). Nach *Schol. Pind. Pyth. Hypothes.* 2 p. 298 *Boeckh* reinigte ihn Chrysothemis in Kreta (*καθαρθεὶς ὁ Ἀπόλλων τὸν τῆς δρακοντοκτονίας φόνον ἐν Κρήτῃ παρὰ Χρυσοθέμιδι ἐκεῖθεν ἦλθεν ἐπὶ τὰ Θεσσαλικὰ τέμπη*). Auch der bei *Euseb. praep. evang,* 5, 31 mitgeteilte Orakelspruch: *Φαιστοῦ καὶ Τάρρας ναίεται Δῖον τε πολύρρον, Πυθῷον κέλομαι τελέειν Φοίβοιο καθαρμόν* bezeichnet Kreta als den Ort der Reinigung. Kreta nennt auch *Pausan.* 2, 30, 3 und 2, 7, 7. Die Sühnung vollzieht Karmanor. Auf den Sieg über Python wird die Gründung der pythischen Festfeier zurückgeführt: *Schol. Pind. Pyth. Hypoth.*; *Ovid. metam.* 1, 445—447; *Hygin. f.* 140; *Myth. Vat.* 2, 19; *Schol. Lucan.* 6, 407.

Die Anschauung, daſs Python ein Mann gewesen sei, findet sich bei *Paus.* 10, 6, 5. Ferner erzählt *Strabo* 9 p. 422 nach *Ephoros*: Nachdem Apollon auf seinem Wege von Athen nach Delphi in Panopeus den gewalttätigen Tityos umgebracht hatte, baten ihn die Parnaſsbewohner, sie von dem Bösewichte Python zu befreien, der den Beinamen Drakon hatte. Er schoſs ihn nieder, während sie riefen: *ἴε παιάν.* Die Hütte Pythons wurde dann von den Delphiern angezündet, so wie es auch jetzt noch bei der Erinnerungsfeier geschieht. Nach *Schol. Pind. Pyth. Hypoth.* 1 ging Apollon von Delos nach Lykien und von da nach Delphi, wo er die Rinder des Python weidete. Auſserdem heiſst es ebenda, daſs in dem Orakel, das erst im Besitze der Nyx, dann der Themis gewesen war, Python den Weissagedreifuſs inne hatte (*Πύθωνος τότε κυριεύσαντος τοῦ προφητικοῦ τρίποδος*), d. h. die Sprüche der Gottheit mitteilte. Er war darin der Nachfolger des Dionysos. Neben diesem Python wird aber auch noch ein Drache des Namens genannt, den Apollon tötete.

Nach *Plutarch. quaest. graec.* p. 293 C galt das zu Delphi gefeierte Fest Septerion (oder Steptérion?*) als eine Darstellung des Kampfes mit Python und des darauffolgenden Ganges nach Tempe, wo Apollon Entsühnung suchte. Wenn es sich aber um eine genauere Erklärung der Festgebräuche handelte, so gingen die Meinungen auseinander. Entweder war Apollon der Flüchtige, den die Blutschuld trieb, oder Python floh und wurde von Apollon verfolgt. Unterwegs starb er an seiner Wunde und wurde von seinem Sohne Aix bestattet; das war eben geschehen, als Apollon den Ort erreichte. An einer anderen Stelle *(de defect. orac.* p. 418 A) macht *Plutarch* nähere Angaben über den Verlauf des Festes. Es wird ein hölzernes Gebäude errichtet, eine *καλιάς* (bei welcher auffällt, daſs sie gar nicht einer Drachenhöhle. sondern eher einem fürstlichen Hause ähnlich sieht); dorthin geht mit brennenden Fackeln der Festzug, an der Spitze ein Knabe, der noch beide Eltern hat. Das Haus wird angezündet, der Tisch (darin) umgeworfen; darnach fliehen alle aus dem Heiligtum. Nun folgen *πλάναι, λατρεία τοῦ παιδός* und Sühnung in Tempe. Die Beziehung dieser Gebräuche auf Python ist nicht klar ersichtlich. Sein Tod muſs wohl auch zur Darstellung gekommen sein. Auch scheint die Feier in ihrer bei *Plutarch* überlieferten Gestalt sich einer späteren Auffassung anzuschlieſsen, nach der Python ein Mensch war, wie bei *Strabo* 9 p. 422 (s. o.). Vergl. *Nilsson, Griechische Feste, Leipzig* 1906, S. 150 ff.

Eine seltsame Angabe findet sich bei *Porphyr. vit. Pythag.* 16, nämlich daſs Apollon von Python getötet worden sei, Apollon, der Sohn des Seilenos. — Über Python handeln: *Preller, Delphica* (Berichte d. sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Cl. 6 (1854), S. 124 ff. = *Ausgew. Aufs.* S. 229 ff.); *Weniger, Die religiöse Seite der großen Pythien* (Progr. Breslau 1870), S. 19 ff.; *Roscher, Apollon u. Mars* (= *Stud. z. vgl. Mythol. d. Griech. u. Röm.*) S. 40 ff.; *Aug. Mommsen, Delphica* S. 168 ff.; *Th. Schreiber, Apollon Pythoktonos* (Habil.-Schr. Leipzig 1879); *Overbeck, Kunstmythologie* 3, *Apollon* S. 370 ff. Für die Kunstdenkmäler kommen die beiden letztgenannten Werke in Betracht. Vgl. auch Pythios.

Kunstdarstellungen.

Pythagoras von Rhegion bildete in Erz den Apollon und den Drachen, der seinen Pfeilen erliegt. (*Plin. nat. hist.* 34, 59: *Pythagoras Rheginus fecit Apollinem serpentemque eius sagittis configi*). Vgl. *Schreiber* S. 67 ff. und *Overbeck, Kunstmythologie* Bd. 3 (*Apollon*) S. 83 ff. und 379. Auf Münzen von Kroton (*Carelli, Num. It. vet.* tab. 183, 21 ss, *Eckhel, Num. anecd.* tab. 3, 25, *Millin, Gal. myth.* 16, 54, *Müller-Wisseler,*

*) Vgl. *Roscher, N. Jahrb. f. klass. Philol.* 1879 S. 734 f.

Denkm. d. a. Kunst 2, 145; vgl. *Schreiber* S. 68 u. *Overbeck* S. 84 u. 380, Abb. Münztafel V 21, danach unsere Abb. 1) findet sich eine Darstellung, die vielleicht durch jenes Werk beeinflufst ist. Als genaue Wiedergabe ist sie indes schwerlich anzusehen, weil zwischen dem Gotte und der Schlange, nach der er zielt, ein grofser Dreifufs steht, der wohl zu der Gruppe des Pythagoras nicht gehörte. Die Pythonschlange hat sich in mehreren Windungen em-



1) Münze von Kroton (nach *Overbeck, Kunstmyth. Apollon,* Münztafel 5, 21).

bedrohte (*Anthol. Pal.* 3, 6). Vgl. *Schreiber* S. 71 f., *Overbeck* S. 381 f.

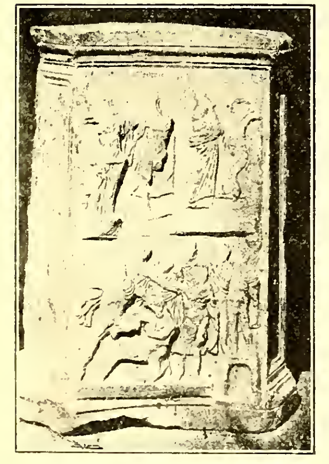
Den bereits erlegten Python zeigt ein Wandgemälde im Hause der Vettier in Pompeji. (*Mau, Mitteilungen d. archäologischen Instituts, röm. Abt.* 11 S. 68 mit Abb.; *Sogliano, Monum. ant. pubbl. per cura della R. Acc. dei Lincei* 8 (1898) S. 233 ff. mit Taf. 11, 3; *P. Herrmann-Bruckmann, Denkmäler d. Malerei des Altertums* (1907), Lief. 3, Farbendruck II und Taf. 20, darnach unsere Abb. 2). Apollon feiert seinen Sieg über den Python durch Gesang und Saitenspiel. Der getötete Drache ist um den Omphalos geringelt, der Kopf zu Boden gesunken. An einer Säule hängen die Waffen



2) Apollon feiert seinen Sieg über Python. Anwesend Artemis, Priester, Dienerin. Wandgemälde im Hause der Vettier in Pompeji (nach *P. Herrmann-Bruckmann, Denkmäler der Malerei des Altertums* 3, 20).

porgerichtet; der geduckte Kopf ist dem Gegner zugewendet.

Eines der Säulenbilder (στυλοπινάκια) im Tempel der Apollonis (2. Jahrh. v. Chr.), der Mutter des Attalos II. und des Eumenes, zu Kyzikos hatte zum Gegenstand den Kampf des Apollon und der Artemis gegen den Drachen, der ihre Mutter



3) Oberes Bild: Artemis, Apollon, Leto, Python. Dreifufsbasis in Konstantinopel (nach *Zeitschrift d. deutschen Palästinavereins* 7, Taf. 2).

des Gottes, Bogen und Köcher. Artemis ist zugegen. Sie stützt sich, mit Köcher und Lanze ausgerüstet, auf einen Pfeiler. Eine Dienerin führt einen Stier zum Opfer herbei, das wohl der anwesende Priester vollziehen soll.

Eine in Nabulus in Palästina (Neapolis = Samaria) gefundene Dreifufsbasis, jetzt im Museum von Konstantinopel (*Schreiber, Zeitschrift d. deutschen Palästinavereins* 7 (1884), S. 136 ff. und Taf. 2, wonach unsere Abb. 3; vgl. *Berliner philol. Wochenschr.* 1884, S. 181 u. 1885, S. 411; *Reisch, Griech.*



4) Leto mit Apollon, Artemis (?), Python. Lekythos in Paris (nach *Élite céramogr.* 2, t. I A).

Weihgeschenke = *Abh. d. archäol.-epigraph. Seminars der Univ. Wien* 8, S. 98 f.) ist mit sechs verschiedenen Reliefdarstellungen geschmückt; auf einer davon erscheint Artemis, Apollon und Leto (Namen beigeschrieben) und vor ihnen der getötete Python, dessen Kopf schlaff am Boden liegt.

Apollon als Kind auf dem Arme seiner Mutter schiefst mit dem Bogen nach dem Drachen Python: das ist das Bild einer schwarzfigurigen Lekythos im Pariser Münzkabinett (*Lenormant-De Witte, Élite céramograph.* 2, t. IA, darnach unsere Abb. 4; *Schreiber, Apollon Pythoktonos* S. 92; vgl. auch d. Artikel „Leto", Bd. 2, Sp. 1973). Leto mit Apollon auf dem Arme steht links, rechts kommt halb hinter Felsen versteckt die gekrümmte Gestalt des Drachen zum Vorschein. Zwischen ihm und Leto steht eine erwachsene weibliche Person, vielleicht Artemis, aufserdem zwei Palmbäume. Ein Ausschnitt aus einer ähnlichen Gruppe könnte das Bild auf der rotfig. Lekythos Berlin 2212 sein, abgeb. bei *Overbeck, Kunstmythologie, Apollon* S. 378; vgl. „Leto" Sp. 1973: der bogenschiefsende Apollon auf Letos Arm. Ein römisches Relief, zu Gelb (Gelduba) am Rhein gefunden, jetzt in Berlin (*A. Rein, Ann. dell' Inst. arch.* 32 (1860), S. 201; *Schreiber* S. 94) stellt eine Frau dar, welche zwei Kinder auf den Armen erhebt, um sie vor einer mächtigen Schlange zu schützen, die ein drittes schon umschlungen hält. Das Muster war wohl Leto mit Apollon und Artemis. Ein etruskischer Spiegel (*Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 291 A, darnach unsere Abbildung 5; *Archäol. Anz.* 23 (1865), S. 107; *Schreiber* S. 93; ob. Bd. 2 unt. „Leto", Sp. 1974) stellt Apollon und Artemis dar, die beide gemeinsam nach dem Python schiefsen. Hinter ihnen steht Leto; zugegen sind noch ein Satyr und eine Nymphe, von denen Kopf und Brust zu sehen sind, als staunende Zuschauer. Die Schlange steht links aufgerichtet, geringelt, den Kopf gebeugt mit geöffnetem Munde und vorgestreckter Zunge. Ihr gegenüber stehen ganz nahe Apollon und Artemis, beide noch Kinder, Artemis zunächst mit gespanntem Bogen, der Pfeil ist aufgelegt zu denken. Zwei Pfeile sind nebenbei am Boden zu sehen, die sie wohl in der linken Hand hält. Ähnlich hinter ihr Apollo, bei dem der abzuschiefsende Pfeil deutlich zu sehen ist.

5) Artemis und Apollon nach dem Python schiefsend, anwesend Leto. Etruskischer Spiegel (nach *Gerhard, Etruskische Spiegel* Taf. 291 A).

Ein Bild der Leto, die, von dem Drachen bedrängt, dem Knaben Apollon auf ihrem Arme zurief, er solle schiefsen, während Artemis vielleicht neben ihr stand, war in Delphi aufgestellt; wir erfahren davon durch *Klearchos von Soloi* (*Athen.* 15, p. 701 c = *F. H. G.* 2, 318), wie oben erwähnt. Python war nicht mit abgebildet, wenigstens wird es nicht gesagt. Erhalten sind Darstellungen der Leto mit ihren beiden Kindern auf den Armen, wie sie vor Python flieht, den Kopf nach ihm zurückgewandt. Apollon, mit dem Bogen bewaffnet, ist im Begriffe nach dem Verfolger zu schiefsen, während Artemis auf dem anderen Arme ruhig sitzt. Python selbst ist meist nicht dabei. Vgl. *Schreiber, Apollon Pythoktonos* S. 74 ff. u. *Reisch, Ein vermeintliches Werk des Euphranor* (= *Festgrufs aus Innsbruck an die 42. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Wien* 1893, S. 153 ff. Zwei in Rom befindliche Statuen von halber Lebensgröfse, eine im Museo Capitolino (abgeb bei *Schreiber* Taf. 1, 2 und bei *Overbeck, Kunstm., Apollon*, Atlas Taf. 23, 18), die andere im Museo Torlonia (abgeb. bei *Schreiber* Taf. 1, 1, bei *Overbeck*, Atlas Taf. 23, 17 und oben unter „Leto" Sp. 1973) stimmen mit einander im wesentlichen so überein, daß sie auf ein gemeinsames Urbild zurückgehen werden, welches, wie *Reisch* nachgewiesen hat, dem 5. Jahrh. angehört. Das eherne Bild zu Delphi, von dem bei *Athen.* 15, 701 c berichtet ist, wird es aber nicht sein. Dagegen sprechen die Worte: ἡ Λητὼ τῶν παίδων τὸν ἕτερον ἐν ταῖς ἀγκάλαις ἔχουσα, ἐπιβᾶσα τῷ λίθῳ τῷ νῦν ἔτι

6) Leto mit den Zwillingen flieht vor dem Python, rotfig. Vasenbild (nach *Müller-Wieseler, Denkmäler* 2, 13, 144).

κειμένῳ ὑπὸ τῷ ποδὶ τῆς χαλκῆς εἰργασμένης Λητοῦς, und die von *Reisch* vorgebrachten Gründe helfen darüber nicht hinweg. Ungefähr dieselbe Auffassung wie die beiden römischen Statuen zeigt ein rotfig. Vasenbild *Élite ceramograph.* 2, 1; *Müller-Wieseler* 2, 13, 144, wonach umstehend Abb. 6; *Overbeck,* Atlas 23, 1; ob. unt. „Leto" Sp. 1973). Hier ist Python dabei, halb zusammengeringelt, halb gerade aufgerichtet in etwa gleicher Gröfse mit Leto; rechts und links Felsen. Ob Apollon wirklich blofs, wie es scheint, seine Hände nach der Schlange ausstreckte oder ursprünglich einen Bogen hatte, der jetzt nicht mehr zu erkennen ist, läfst sich nicht sagen. Leto mit den beiden Kindern erscheint auch auf einer Reihe von kleinasiatischen Münzen, die bei *Schreiber* S. 79 ff. (mit Taf. 2, 1—7) und *Overbeck, Kunstm., Apollon* S. 372 ff. und Münztafel 5, 17—20 aufgezählt sind. Vgl. dazu *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* S. 285, 40 und *Numismat. Zeitschr.* 16 (1884), S. 274 und Taf. 5, 12. Eine Abb. auch unter „Leto" Sp. 1974. Auf einigen dieser Münzen ist zu erkennen, dafs Apollon einen Bogen hielt und mit der andern Hand einen Pfeil aus dem Köcher zog.

Die von Leto mit ihren Kindern gebildete Gruppe kehrt in fremdem Zusammenhange auf einem römischen Grabstein des Museo Chiaramonti wieder (*Visconti-Guattani, Il Museo Chiaramonti* 3, tav. 23; *Müller-Wieseler* 2, 70, 880; *Schreiber* S. 85 ff.; *Overbeck, Km., Apollo* S. 376 ff.). Über einen Karneol der kais. russischen Sammlung (abgeb. *Montfaucon, l'antiquité expl.* 2, 2 pl. 155) vgl. *Schreiber* S. 87 f., *Overbeck* S. 377. Ein Terrakottabruchstück in Arezzo ist erwähnt bei „Leto" Sp. 1974, 52 ff. Vgl. auch Pythios und Pythoktonos. [Türk.]

Pythoos (*Πυθῷος*) s. Pythios u. Python.

Pythos (*Πύθος*), Erfinder der Athletik, *Plin. n. h.* 7, 56 (57), 207; doch ist die Stelle vielleicht nicht ganz heil, *L. Urlichs, Jahrb. f. klass. Phil.* 77 (1858), 489. *G. Wustmann, Rhein. Mus.* 23 (1868), 231 f. Anm. 19. [Höfer.]

Pytios s. ob. Sp. 3396.

Pyttios (*Πυττίος*), Thessaler, der nach Elis auswanderte, Vater des Amarynkeus (s. d.), *Paus.* 5, 1, 11. Der Name gehört wohl zu den mit *Πιτ(θ)*- zusammengesetzten, die irrtümlich auch mit *Πυτθ*- geschrieben werden; vgl. *Solmsen, Rh. Mus.* 53 (1898), 137 ff. 58 (1903), 604, 1. [Höfer.]

Pyxios (*Πύξιος*), Beiname **1**) des Apollon von dem koischen Demos *Πύξα*, der auf den Inschriften (*Platon-Hicks, Inscr. of Kos* 327. 328 p. 215. *R. Herzog, Koische Forschungen* 197, 7 p. 132; vgl. p. 164. *v. Wilamowitz, Hermes* 34 [1899], 616) *Φύξα* heifst, *Schol. Theokr.* 7, 130. Vgl. *Paton* und *C. Smith* in *Class. Review* 2 (1888), 265 b. *Dibbelt, Quaest. Coae mythol.* 60 u. Anm. 5. Den Namen des Demos *Φύξαι*, der neben der Form *Πύξα* (vgl. neben *Ὀλόφυξος* die Form *Ὀλόπυξος*, *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 21) sich auf im *Schol. Theokr.* a.a.O. findet, weshalb *Ahrens* bei *Ziegler, Schol. Ambros. Theokr.* z. d. St. statt *Πύξιος* als Apollobeinamen *Φύξιος* vorschlägt, leitet dasselbe ab *παρὰ τὴν φύξιν* (vgl. *Plut. Quaest. Graec.* 58. *Schol. Ambros. Theokr.* 7, 5. *Tümpel, Rhein. Mus.* 46 [1891], 546, 1. *M. P. Nilsson, Griechische Feste* 451) *τοῦ Ἡρακλέους τὴν ὑπὸ τῶν Κῴων γενομένην*. — **2**) des Pan, *Schol. Theokr.* 7, 130. [Höfer.]

Palladion. (Schlufs, s. ob. Sp. 1301—1324.) Neben der Sage vom troischen Palladion stehen andere Palladionsagen, von denen die einen mit der troischen zusammenhängen, andere von ihr unabhängig sind. In der folgenden Darstellung ist im wesentlichen eine geographische Anordnung befolgt, doch so, dafs die m. E. von wichtigen Kultstätten abhängenden Sagen zugleich mit diesen besprochen werden.

1. Die Sage von Neu-Ilion.

In Neu-Ilion galt das Standbild im Tempel der Athena für das alte echte troische Palladion. *Strabo* führt p. 600 a. E. eine Tempelsage an, die den Kultus der Athena Ilias in die Zeit unmittelbar nach dem trojanischen Krieg hinaufzurücken bestimmt ist (vgl. Bd. 1 Sp. 138, 31 ff.): *αἱ γοῦν Λοκρίδες παρθένοι μικρὸν ὕστερον ἀρξάμεναι ἐπέμποντο κατ' ἔτος* und fügt hinzu: „dies ist aber nicht homerisch". Die Sage ist bezeugt von *Timaios, Aineias Takt., Aristoteles, Strabo, Plutarch, Kallimachos, Lykophron, Euphorion* (?); vgl. *Schneider, Callimachea* 2, 126 zu *frgm.* 13 d, *Meineke, Anal. Alexandr.* 165, *Haubold, De rebus Iliensium* (Lpz. 1888, S. 29 ff.), *Holzinger* zu *Lykophr. Alex.* v. 1143. 1153; ungenügend ob. Bd. 1 Sp. 138; vgl. jetzt *Schömann-Lipsius, Gr. Altert.* 2[4], 225 u. *Ed. Meyer*, *Gesch. der Troas* S. 66 ff. Nach *Timaios* bestand der Brauch, dafs die Lokrer, um den von Aias an Kassandra im Tempel der Göttin begangenen Frevel zu sühnen, infolge eines delphischen Orakels — Pest und Hungersnot waren vorausgegangen — je zwei Jungfrauen aus edlem Geschlecht als Dienerinnen in den Tempel der *Ἀθηνᾶ Ἰλιάς* 1000 Jahre lang zu senden hatten, seit Ablauf des 3. Jahres nach Ende des Kriegs. Sie taten dies bis nach dem phokischen Krieg; vgl. *v. Holzinger* zu *Lykophr.* 1153.*) Nach *Aristoteles* (vgl. *Polyb.* 12, 5, 7) wurden die Jungfrauen schon vor der Gründung von Lokroi Epizephyrioi (d. i. vor 673 v. Chr.) nach Ilion entsendet. Nach *Strabo* 601 Anf. geschah es zur Zeit der Perserherrschaft (*τὰς δὲ Λοκρίδας πεμφθῆναι Περσῶν ἤδη κρατούντων συνέβη*), also etwa seit der Mitte des 6. Jahrh. *Haubold* a. a. O. 32 nimmt wohl mit Recht an, dafs schon vor dem 7. Jahrh. ein Tempel der A. Ilias auf der Burg von Neu-Ilion bestand und eine den Dienst der Göttin pflegende Bevölkerung dort lebte. Ein Teil der auf der Burghöhe von Hissarlik ausgegrabenen griechischen Tongefäfse gehört mindestens dem 7. Jahrh. v. Chr. an, vgl. *Schliemann, Ilios* S. 684 ff., *Troia, Vorrede* S. 19. 32. Dadurch wird *Strabos* Zeitangabe (601 a. E., 590 a. E.) widerlegt, es hätten äolische Kolonisten erst unter lydischer Herrschaft (d. h. unter Kroisos) Neu-Ilion und den Tempel gegründet.

Diese Weihung von Menschen an eine Gottheit ist Beweis für das hohe Ansehen der Athena Ilias und den Einflufs der kyklischen Epen auch in religiöser Hinsicht. Denn wenn *Aristoteles* das Aufkommen dieses Brauches bis in den Anfang des 7. Jahrh. hinaufrückt, so kommen wir der Entstehungszeit der kyklischen Epen etwa auf 100 Jahre nahe; ein Zeitraum lang genug, dafs in ihm die Sage aus der gewaltsamen Wegschleppung, von der die *Iliu Persis* berichtete (vgl. ob. Sp. 1302 f.), die Schändung der heiligen Jungfrau im Tempel zu Ilion machen konnte. Die delphischen Priester, die das Orakel gaben, und die lokrischen Volksgemeinden, die es befolgten, hielten den damaligen Tempel auf der Burghöhe von Neu-Ilion für den Ort des zu sühnenden Verbrechens und das Götterbild für dasjenige, vor dem die Schändung verübt worden war. Die Ilier selbst bezogen die Stelle *Ilias* 6, 237—311 auf ihr Kultbild; vgl. *Strabo* p. 600 (= 31, 1, 41); dieser bestreitet den Glauben, weil das Götterbild bei *Homer* als sitzend bezeichnet wird, während das Kultbild der Ilier stand. Trotzdem gaben es die Ilier für das echte alte P. aus, vgl. *Appian* ed. *Bekker* (1852) S. 365, 15 f. Über das Äufsere des Kultbildes vgl. Sp. 3447 Z. 44 ff.

Aus den wechselvollen Geschicken Neu-Ilions (vgl. *P. Haubold*, *De rebus Iliensium* 1888; *Ed. Meyer*, *Gesch. der Troas* 1877) hebt sich heraus die Zerstörung der Stadt im mithridat. Kriege durch C. Flavius Fimbria (85 v. Chr.). Als Quelle der erhaltenen Berichte nimmt *Chavannes* S. 63 *Poseidonios v. Rhodos* an, aus dem *Livius* (*Perioch.* 83) und *Appian Mithrid.* c. 53 geschöpft haben. *Appian* sagt: „Als Fimbria in die Stadt eingedrungen war, tötete er alle, die ihm in den Weg kamen, und zündete alles an . . ., ohne die Heiligtümer noch diejenigen zu schonen, die in den Tempel der Athena geflohen waren, die er samt dem Tempel verbrannte . . . Da war keine Hausstelle der Stadt, kein Heiligtum, kein Götterbild mehr übrig. Einige aber glauben, damals sei das Bild der Athena (*τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἕδος*), das sie P. nennen und für himmelentstammt halten, unversehrt ((*ἀθραυστον*) aufgefunden worden, indem das stürzende Gemäuer es rings umgeben habe, wofern nicht Diomedes und Odysseus es aus Ilion fortgeschafft haben (*μετήνεγκαν*)". Die Sage von der wunderbaren Erhaltung des Palladions ist von *Livius* bevorzugt worden, wie aus *Julius Obsequens* c. 56 (*Jahn*) und aus *Augustinus*, *De civ. d.* 3, 7 hervorgeht, der den *Livius* ausdrücklich

*) [Vgl. jetzt auch *Vürtheim, De Aiacis origine, cultu, patria.* Lugd. Bat. 1907 p. 104 ff. R.]

als seine Quelle nennt. Etwas abweichend sind die Angaben bei (*Aurelius Victor*) *De viris illustr.* 70 und bei *Cassius Dio frgm.* 104. 7 (vol. 1, 146 *Dind.*). Diese Tempelsage kennt auch *Servius* zu *V. Aen.* 2, 166: *quamquam alii dicant, simulacrum hoc a Troianis absconditum fuisse intra exstructum parietem, postquam agnoverunt Troiam esse perituram: quod postea bello Mithridatico dicitur Fimbria quidam Romanus inventum ⟨v⟩indicasse: quod Romam constat advectum.* Demnach hatten die Trojaner noch vor der Zerstörung ihrer Stadt das P. im Athenatempel eingemauert; später hat Fimbria im Mithridatischen Kriege, als er Neu-Ilion zerstörte, das heilige Bild aufgefunden und davon Anzeige erstattet (dem Senat?); *vindicasse*, was der *Mythogr. Vatic.* hat, gibt den guten Sinn, dafs Fimbria als Eroberer der Stadt das aufgefundene P. als sein Eigentum in Anspruch genommen hat. Neu ist die Angabe, das P. sei damals (etwa durch Sulla als den Rechtsnachfolger Fimbrias) nach Rom gebracht worden. *Ovid* hat auf seiner Reise durch Kleinasien den Tempel der Athena Ilias in Neu-Ilion besucht und den Ort gesehen, wo einst das P. gestanden, das sich jetzt in Rom befinde: *Fast.* 6, 423 f.: *Cura videre fuit, vidi templumque locumque. hoc superest illic: Pallada Roma tenet.*

Die verschiedenen Ehrungen, die Fürsten und Feldherren von Xerxes an bis zu den römischen Kaisern der Athena Ilias erwiesen haben, sind in den oben erwähnten Arbeiten von *Haubold, Ed. Meyer*, *Schliemann* (*Ilios* S. 193—209) zusammengestellt. Das Versprechen Alexanders des Gr., er wolle die Stadt grofs und den Tempel berühmt machen und Kampfspiele dort stiften, hat Lysimachos († 281) erfüllt. Für den schlichten Tempel der äolischen Ansiedler erbaute er einen grofsen Marmortempel, dessen Fundamente *Schliemann* (vgl. *Ilios* S. 680) ausgegraben hat, umgab die Stadt mit einer Mauer von 40 Stadien Umfang und siedelte in ihr die Einwohner der umliegenden Städte an; vgl. *Strabo* 13, 593. Seit dieser Zeit sind wohl die Ἰλίεια, die Festspiele zu Ehren der Göttin, auch Ἰλιακά oder Παναθήναια genannt, gefeiert worden, von denen *Hesychios* unter Ἰλίεια sagt: ἑορτὴ . . . ἐν Ἰλίῳ Ἀθηνᾶς Ἰλιάδος καὶ πομπὴ καὶ ἀγών.*) Vgl. *Haubold* a. a. O. 16. 63 f. *Droysen, Gesch. des Hellenism.* 2, 2, 382 ff. [*Nilsson, Gr. Feste* 92 f. R.]

Mit dem Kult der A. Ilias in Ilion hängt gewifs derselbe Kult in Physkos im ozolischen Lokris zusammen, *Inscr. Gr. Phocidis Locridis* 349. 350. Beide Inschriften, aus den Jahren kurz nach 170 v. Chr., sind Urkunden über Freilassung von Sklaven und Sklavinnen, vgl. ob. Bd. 3 Sp. 2612 Z. 5—11; unter *Physkos* Sp. 2489 und *Lokros* Bd. 2 Sp. 2141. Ferner stand auf der Akropolis von Amphissa im Tempel der Athena ein altes Kultbild (ἄγαλμα) aus Erz, das Thoas aus Troja als Beutestück dorthin mitgebracht haben sollte; *Paus.* 10, 38, 5 nennt es ἀργότερον τὴν τέχνην.

*) Vgl. oben Sp. 2611 f. unter 17; *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* 315 Anm. 18.

2. Die Sage von Alalkomenai in Böotien.

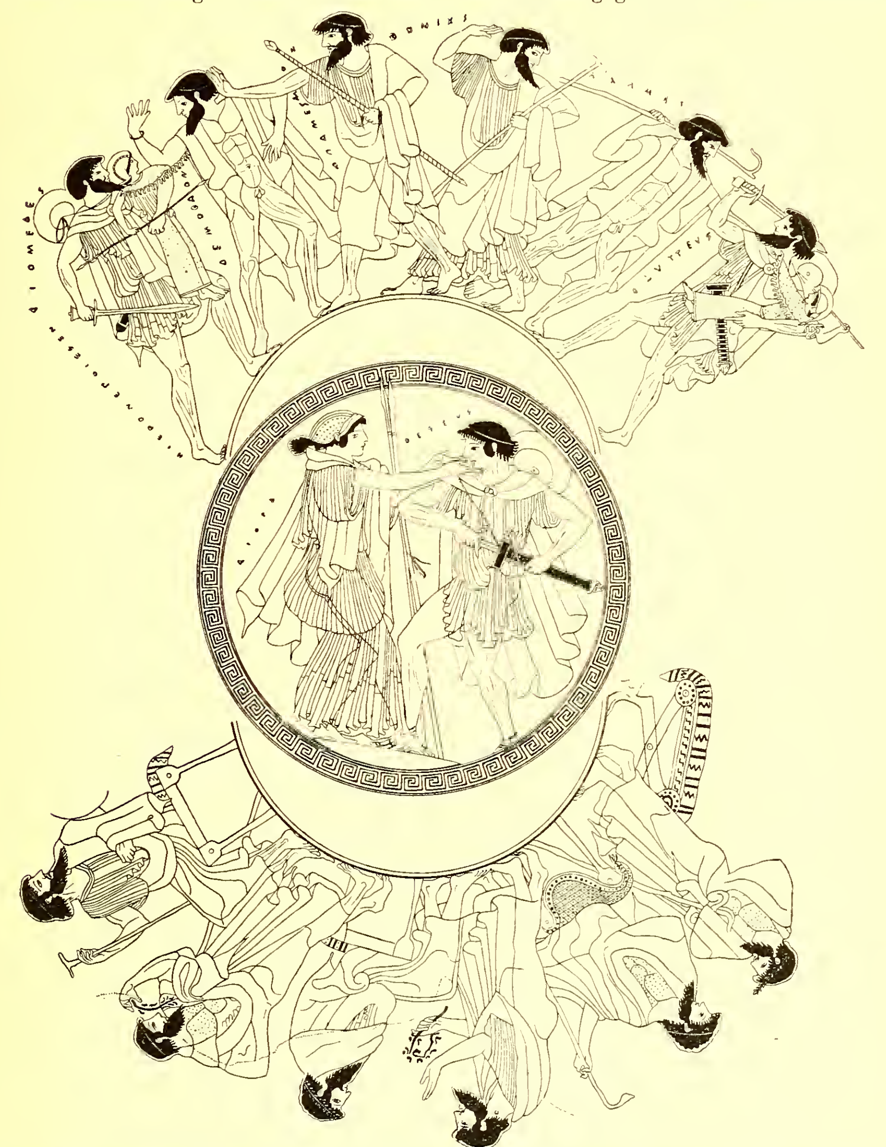
Ein altes P. ist durch *Pherekydes* (*fr.* 101) und *Antiochos* bezeugt für Alalkomenai im westlichen Böotien; vgl. unten Sp. 3423 Z. 12 ff. Zur Zeit, als der Ureingeborne Alalkomenos (Alalkomeneus) die Stadt (südlich vom See Kopais am Tritonbache) gründete, sollte es vom Himmel gefallen sein; vgl. die Gründungssage von Ilion. Für das Alter der Sage spricht der Umstand, dafs *Ilias* 4, 8 und 5, 908 die Göttin nach dieser Stadt den Beinamen Ἀλαλκομενηΐς führte, sowie *Strabo* 9, 413 und *Diod.* 19, 53. *Pausanias* (vgl. 9, 33, 5 und *Suidas* unter ἀπιθής) nennt das alte Bild der A. ἄγαλμα ἀρχαῖον ἐλέφαντος. Sulla raubte dieses Bild aus dem Tempel und seitdem wurde das Heiligtum vernachlässigt, da es der Göttin (= des Götterbildes) beraubt war (ἅτε ἠρημωμένον τῆς θεοῦ). Über denselben Tempel erzählt *Ailian Var. Hist.* 12, 57: „Als Alexander der Gr. gegen Theben zog, ereignete sich aufser anderen Vorzeichen dieses, dafs das Bild der Athena Alalkomeneis (τὸ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς καλουμένης Ἀλαλκομενηΐδος ἄγαλμα) von selbst in Flammen aufging, ohne dafs Feuer in seine Nähe gekommen war.“ Dies war wohl das hölzerne Idol der Göttin im Alalkomenion, das später durch ein archaisches von Elfenbein ersetzt wurde. Auch den in der Nähe fliefsenden Giefsbach Triton, an dem nach der Sage Athena aufwuchs (τὴν Ἀθηνᾶν τραφῆναι παρὰ ποταμῷ Τρίτωνι ἔχει λόγος) erwähnt *Pausanias* 9, 33, 5. In ihm wurde, wie aus der Teiresiassage geschlossen wird (vgl. *Kallimachos Hymn.* 5, 57—130), das Kultbild der Göttin gebadet; hierzu bietet die attische und argivische Palladionsage Parallelen. vgl. unten Sp. 3425 u. 3429. Die Sage scheint einer alten Zeit anzugehören, in der Alalkomenai einen Mittelpunkt des Athenadienstes in Böotien bildete. Der Kultus war so angesehen, dafs ein Monat in Böotien den Namen Ἀλαλκομένιος für alle Zeit erhielt; *Plutarch. Aristid.* 21. *C. I. G.* 3, 1569 a. Nach *Istros fr.* 52 gebar Antikleia, als sie von Laertes in die neue Heimat geleitet wurde, περὶ τὸ Ἀλαλκομένιον den Odysseus; deshalb nannte dieser später eine Stadt in Ithaka so. Nach *Apollodor* bei *Strabo* 10, 456 a. E. lag freilich dies Alalkomenai nicht auf Ithaka selbst, sondern auf der benachbarten Insel Asteria (vgl. *O. Gruppe, Gr. M.* 77. 357). Bei *Strabo* 7, 327 erscheint auch in Makedonien im Gebiet der Deurioper eine Stadt Alalkomenai (vgl. Bd. 1 Sp. 677 Z. 53 ff. u. Sp. 679 Z. 21 bis 34), und nach dem *Schol. Townl.*[2] zu *Ilias* 4, 8 (vol. 6 S. 505 *Maafs*) gab es ein Ἀλαλκομένιον ὄρος, nach dem die Göttin genannt sein sollte. Aus dem *Scholion Townl.*[1] z. d. St. (vol. 5 *Maafs*): Ἀλαλκομενηΐς Ἀθήνη· τοῦτο τὸ ὄνομα Κέκροψ αὐτῇ ἐπιτέθεικε πρῶτος καὶ οὕτως ἐτίμησε, geht hervor, dafs die spätere gelehrte Forschung einen sehr alten Zusammenhang des attischen und des böotischen Palladionkultus annahm (vgl. Bd. 2 Sp. 1015 Z. 26 ff.).

Die böotische Palladionsage scheint unabhängig von der troischen; eigentümlich ist ihre Verbindung mit Odysseus, sowie ihre Anknüpfung an die älteste attische Sage.

3. Die attische Sage.

A. Die Athener behaupteten das troische Palladion zu besitzen.

1. Das älteste Zeugnis dafür bildet die Schale des Hieron (Anf. d. 5. Jahrh.); *Jahn*, *Annali* 1858, 228 ff., *Chavannes* S. 2 ff.: Odysseus und Diomedes sind aus Troja ins Schiffslager zurückgekehrt, jeder mit einem Palladion; sie streiten darüber, welches von beiden das echte P. sei. Der Vasenmaler hat die beiden Palladien, die statt des Schildes die Aigis vorstrecken, dadurch unterschieden, daſs das P., welches Odysseus trägt, die Lanze mit erhobenem Arm schwingt, während das P. des Diomedes die Lanze im gesenkten Arme hält. Dem Odysseus entgegen eilt Akamas, der mit der Linken des Odysseus Schulter faſst, mit der Rechten gegen ihn seinen Stab schwingt.



1) Schale des Hieron, oberes Stück: Streit des Diomedes und Odysseus um das Palladion; anwesend: Akamas, Demophon, Agamemnon, Phoinix; unteres Stück: 6 Geronten; Mitte: Theseus u. Aithra (nach *Wiener Vorlegeblätter* A 8).

Auf der andern (linken) Seite weicht Demophon vor dem andringenden Diomedes zurück, der in der gesenkten Rechten das bloſse Schwert trägt, während auf der andern Seite Odysseus das seine in der Rechten gegen Diomedes erhebt. In der Mitte stehen Agamemnon und Phoinix, jener dem Diomedes entgegentretend, dieser vor Odysseus zurückweichend. Die andre Hälfte der Innenseite der Schale zeigt die Ge-

stalten beratender Männer. Beide Darstellungen gehören wahrscheinlich zusammen (anders *Chavannes* S. 3). Die beiden Streitenden werden von den übrigen, namentlich von Agamemnon, getrennt und angewiesen, ihre Sache der Entscheidung der versammelten Geronten zu überlassen, bis dahin aber ihre Palladien an Unparteiische, wahrscheinlich an Akamas oder Demophon, abzugeben. Der Vasenmaler gibt also eine attische Sage wieder.*) Die Söhne des Theseus, Akamas (s. d.) und Demophon (s. d.) sind zuerst von *Arktinos* in der *Ἰλίου πέρσις* in den troischen Sagenkreis eingeführt worden. Die dargestellte Szene spielt im Lager vor Troja und knüpft wohl an den Streit zwischen Diomed und Odysseus an, den *Lesches* in der *kleinen Ilias* (s. ob. Sp. 1309) erzählt hatte.

2. Auch von *Polyainos, Strateg.* 1, 5 wird dieser Vorgang in das Lager vor Troja verlegt (vgl. ob. Sp. 1318 G). — *Toepffer, Att. Genealog.* 146 und *Maafs, Gött. gel. Anz.* 1889 2, 819 schliefsen aus *Polyain* a. a. O., das Ereignis spiele sich bei der Landung Agamemnons an der Küste Attikas ab. Ich halte diese Auffassung und die von *v. Dobschütz, Christusbilder, Belege* S. 53 f. nr. 72 gegebene Erklärung für unrichtig; das Zitat ist vielmehr eine selbständige Sagenwendung; *v. Dobschütz* weist a. a. O. auf *Clemens Alexandr., Protrept.* 1, 51, 11 (*Dind.* 1869) hin: „Viele wundern sich vielleicht, wenn sie erfahren, das sogenannte vom Himmel gefallene P., das nach der Erzählung Diom. und Od. aus Ilion geraubt und dem Demophon [selbstverständlich im Lager vor Troja] übergeben haben, sei aus den Knochen des Pelops hergestellt, wie der Zeus in Olympia aus den Knochen des Elefanten. Und als Zeugen dafür führe ich den Erzähler (*ἱστοροῦντα*) *Dionysios* im 5. Teil seines *Kyklos* an". Der Kyklograph *Dionysios* (etwa um 100 v. Chr.) folgt aber ohne Zweifel älteren Quellen (s. ob. Sp. 1318 Z. 42 ff. und Sp. 1306 Z. 23—30).**)

3. An die attische Küste, und zwar in die Nähe Athens, verlegen den Vorgang folgende Versionen der Sage: a) Auf den Atthidographen *Kleitodemos* (Kleidemos) (5. Jahrh. v. Chr.) geht zurück die Sage bei *Harpokration* (*ἐπὶ Παλλαδίῳ*), im *Etym. magn.*, bei *Suidas*, *Apostolios* 6, 34, *Eustathios* p. 1419. Die Stelle bei *Harpokration* lautet: *Ἀγαμέμνονος μετὰ τῶν Ἀργείων σὺν τῷ Παλλαδίῳ προσενεχθέντος Ἀθήναις ἐξ Ἰλίου Δημοφῶν ἁρπάζει τὸ Παλλάδιον καὶ πολλοὺς τῶν διωκόντων ἀναιρεῖ. Ἀγαμέμνων δὲ δυσχεράνας δίκην τοῦ ἁρπάσαντος ἀπαιτεῖ καὶ συνίσταται τὸ δικαστήριον ἐπὶ ν' μὲν Ἀθηναίων, ν' δὲ Ἀργείων, οὓς ἐφέτας ἐκάλεσαν παρὰ τὸ ἀμφοτέρωθεν ἐφεθῆναι αὐτοῖς τὰ τῆς κρίσεως.* Über die Entscheidung dieses Gerichtshofs erfahren wir nichts; doch ist anzunehmen, dafs das P. an Ort und Stelle blieb. Vgl. *Aristoteles, de rep. Ath.* ed. *Kaibel et v. Wilamowitz-M. c.* 57.

b) Die andere Version geht auf den Atthidographen *Phanodemos* (um 400 v. Chr.) zurück; vgl. *Schol.* zu *Aesch., de falsa leg.* § 87, *Poll.* 8, 118, *Hesych.* s. v. *ἀγνῶτες*, *Suidas* (*ἐπὶ Π.*), *Apostolios* und *Eustathios* a. a. O.; *Freyer, Quaestiones de schol. Aeschin. fontibus, Leipz. St.* 5, 252 ff. Der Scholiast a. a. O. sagt: *Ἀργεῖοι τὸ Παλλάδιον ἔχοντες τὸ ἀπὸ Ἰλίου καὶ ἐκ Τροίας ἀνακομιζόμενοι ὡρμίσαντο Φαληροῖ, καὶ αὐτοὺς τῶν ἐγχωρίων τινὲς ἀκουσίως ἀναιροῦσιν. μενόντων δὲ ἐπὶ πολὺν χρόνον τῶν νεκρῶν ἀδιαφθόρων καὶ ἀψαύστων ὑπὸ θηρίων πολυπραγμονήσαντες οἱ ἐγχώριοι ἔγνωσαν παρ' Ἀκάμαντος, ὅτι Ἀργεῖοι ἦσαν. καὶ τὸ Παλλάδιον εὑρόντες ἱδρύσαντό τε παρὰ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Φαληροῖ καὶ τοὺς νεκροὺς θάψαντες δικαστήριον ἐποίησαν ἐκεῖ τοῖς ἐπὶ ἀκουσίῳ φόνῳ φεύγουσιν.* *Suidas* nennt *Phanodemos* als Quelle. In dieser Überlieferung fehlen die Namen des Agamemnon und Demophon, statt Demophon tritt Akamas auf, aber dieser, an dem Vorfall unbeteiligt, erklärt nur die wunderbaren Begleiterscheinungen; dagegen ist der Ort des Vorganges angegeben; bei der Athena im Phaleron wird das P. aufgestellt.

c) Die dritte Sagenwendung giebt *Pausanias* 1, 28, 9 (übereinstimmend mit *Bekker, Anecd. gr.* 1, 311). Nachdem er vorausgeschickt hat, dafs im Gerichtshof *ἐπὶ Π.* unvorsätzlicher Totschlag gerichtet worden sei, fährt er fort: *Καὶ ὅτι μὲν Δημοφῶν πρῶτος ἐνταῦθα ὑπέσχε δίκην, ἀμφισβητοῦσιν οὐδένες, ἐφ' ὅτῳ δέ, διάφορα ἐς τοῦτο εἴρηται. Διομήδην φασὶν ἁλούσης Ἰλίου ταῖς ναυσὶν ὀπίσω κομίζεσθαι καὶ ἤδη τε νύκτα ἐπέχειν, ὡς κατὰ Φάληρον πλέοντες γίνονται, καὶ τοὺς Ἀργείους ὡς ἐς πολεμίαν ἀποβῆναι τὴν γῆν, ἄλλην που δόξαντας ἐν τῇ νυκτὶ καὶ οὐ τὴν Ἀττικὴν εἶναι. ἐνταῦθα Δημοφῶντα λέγουσιν ἐκβοηθήσαντα οὐκ ἐπιστάμενον οὐδὲ τοῦτον τοὺς ἀπὸ τῶν νεῶν ὡς εἰσὶν Ἀργεῖοι, καὶ ἄνδρας αὐτῶν ἀποκτεῖναι καὶ τὸ Παλλάδιον ἁρπάσαντα οἴχεσθαι, Ἀθηναῖόν τε ἄνδρα οὐ προϊδόμενον ὑπὸ τοῦ ἵππου τοῦ Δημοφῶντος ἀνατραπῆναι καὶ συμπατηθέντα ἀποθανεῖν. ἐπὶ τούτῳ Δημοφῶντα ὑποσχεῖν δίκας, οἱ μὲν τοῦ συμπατηθέντος τοῖς προσήκουσιν, οἱ δὲ Ἀργείων φασὶ τῷ κοινῷ.* Deutlich tritt hier die Absicht hervor, zu erklären, warum Demophon, der (wie in 3a) das P. erbeutet, die Argiver nicht erkannt habe, und warum diese die attische Küste wie eine feindliche geplündert hätten. Ferner beseitigt dieser Bericht die für die Athener unangenehme Angabe, dafs den ersten Gerichtshof athen. und argiv. Richter gebildet hätten.

d) Zu den beiden letzten Berichten (3 b c) gibt es eine Variante (vgl. *v. Dobschütz* S. 96 nr. 135) aus einem Lexikon zu Demosthenes aus *cod. Patm.* 273, hrsgeg. von *Sakkelion, Bull. de corr. hell.* 1, 1877, 138 zu *ἐπὶ Παλλαδίῳ*: „Diesen Gerichtshof setzte Demophon, der Sohn des Theseus, nach einem Spruch des delph. Apollo ein (*ἱδρύσατο*). Denn als er von dem Argiver Alkmaion über die in Phale-

*) Das Mittelbild enthält gleichfalls attische Sage: Theseus, zum Jüngling herangewachsen und im Begriff auf Abenteuer auszuziehen, zwingt seine Mutter Aithra (in Troizen) ihm den Ort anzugeben, an dem Aigeus die Erkennungszeichen für seinen Sohn niedergelegt hatte (Bd. 1 Sp. 201).

**) Die hier besprochene Stelle aus dem Kyklogr. *Dionysios* ist ob. Sp. 1316 vor C nachzutragen.

ron Getöteten unterrichtet worden war, begrub er sie und gründete diesen Gerichtshof. Er wurde 'beim Palladion' genannt, weil D., nachdem er das von den Argivern, den Leuten des Diomedes (ὑπὸ τῶν περὶ Διομήδην), aus Troja mitgebrachte P. in seine Gewalt bekommen (λαβὼν) und es darauf wieder ans Meer zurückgebracht (καταγαγὼν) und dort wegen der Tötung (der Argiver) gereinigt hatte (ἁγνίσας), das Palladion an diesem Orte aufstellte. Man hat sich den Bericht so zu ergänzen: Nach der Erbeutung des Palladions läfst Demophon zunächst die Getöteten unbestattet (vgl. 3b); darauf erfährt er von dem Argiver Alkmaion, die Getöteten seien Argiver. Deshalb befragt er das delphische Orakel, was er zu tun habe. Dieses antwortet, er solle die Getöteten bestatten, das P. ans Meer zurückbringen und dort reinigen. Nachdem er dies befolgt hatte, stellte er das entsühnte P. an diesem Orte, also in Phaleron auf, setzte den Gerichtshof ein und war der erste, der sich dem Spruche dieses Gerichtes unterzog.

Der Bericht b, der in wesentlichen Stücken mit d übereinstimmt, macht die Sache durch das Eintreten des Akamas kürzer ab; doch braucht dieser Zug in d nicht auf irrtümlicher Verwechselung des Alkmaion mit Akamas zu beruhen, sondern hat wohl in der Quelle dieses Berichtes gestanden. Ich vermute, dafs der Bericht des *Phanodemos* (b) im Sinne der Akamantiden, der Bericht d im Sinne der Alkmaioniden*), die Berichte a und c im Sinne der Familien, die sich von Demophon ableiteten, verfafst sind. Wichtig ist die Reinigung und Entsühnung des Palladions im Meere an der Küste von Phaleron als Zeugnis für den Zusammenhang der Plynterien mit dem Kultus dieses Ortes; vgl. *C. I. A.* 2, 469 ff.

Diese voneinander abweichenden Berichte knüpfen übereinstimmend die attische Sage an die Ereignisse vor Troja an. Der Bericht 2 führt in seiner Art die Andeutungen des Vasenbildes (1) weiter aus. Auf diesem ist schon angedeutet, dafs das echte P. in den Besitz eines der Theseussöhne kommt; der Bericht 2 gibt an, auf welche Weise dies geschehen, und wie das echte P. aus dem Besitze des Theseussohnes (Demophon) nach Athen gelangt sei. Der Überbringer ist Buzyges, von dem das attische Priestergeschlecht der Buzygen sich ableitete. *Toepffer, Att. Genealog.* S. 145 f. (vgl. *Chavannes* S. 34 f.) hat auf Grund der Inschriften *C. I. A.* 1, 273 e f, 3, 273, 3, 71 vermutet, dafs die Buzygen zu gleicher Zeit Priester des Zeus und der Athena ἐπὶ Παλλαδίῳ waren.**) Demnach dürfen wir in dieser Sage eine Tradition dieses Geschlechtes erblicken.

Nach *Phanodemos* (3b) haben wir das Heiligtum im Gebiet von Phaleron zu suchen. Denn der Wortlaut des *Paus.* (3c) enthält nichts davon, wohin Demophon das P. entführt habe; dies steht erst im *Schol.* zu *Aristides* 3, 320 (*Dind.*): ὁ γὰρ Δημόφιλος (= Δημοφῶν) παρὰ Διομήδους ἁρπάξας εἰς τὴν πόλιν ἤγαγεν (erg. τὸ Παλλάδιον) ὡς Λυσίας ἐν τῷ ὑπὲρ Σωκράτους πρὸς Πολυκράτην λόγῳ. Aber eine andre Ortsbestimmung enthält die Stelle bei *Plutarch. Thes.* 27. Dort sagt *Kleidemos*, die Athener unter Theseus seien vom Heer der Amazonen von der Pnyx her bis zum Tempel der Eumeniden zurückgeworfen worden; darauf aber hätten sie ἀπὸ Παλλαδίου καὶ Ἀρδηττοῦ καὶ Λυκείου den Angriff auf die Amazonen wieder aufgenommen und diese bis zu ihrem Heerlager zurückgetrieben. Wie das Lykeion im Osten und der Felsenhügel Ardettos im Südosten, so ist wahrscheinlich auch das Palladion nicht weit vom Ardettos, und zwar westlich von ihm, aufserhalb der alten Stadtmauer gelegen. Hieraus folgt, dafs *Kleidemos* im Gegensatz zu *Phanodemos* den Ort des Palladions unweit des Ardettos nahe vor der südlichen Stadtmauer ansetzte.

B. Andre attische Sagen sind folgende: Nach *Dionys. v. H.* 1, 61 hat der schon genannte Atthidograph *Phanodemos* mit 'vielen anderen' erzählt, Teukros, der Ahnherr der Teukrer, habe ursprünglich in Attika gewohnt als Fürst (ἄρχων) des Demos Ξυπεταιών, sei von dort nach Asien ausgewandert und habe später seine Tochter dem Dardanos gegeben.*) Der Demos Xypetaion (oder Ξυπετή) lag unweit von Phaleron, also in derselben Gegend, in der die oben angeführten Sagen spielen. Diese Überlieferung kannte auch *Strabo* 13, 604; denn er gibt an, gegenüber der gewöhnlichen Sage, Teukros und die Teukrer seien aus Kreta nach der Troas gekommen, sei es die Ansicht der Jüngeren, aus Attika sei ein gewisser Teukros dorthin gelangt (ἀφῖχθαί τινα Τεῦκρον) aus dem Demos der Troer, ὃς νῦν οἱ Ξυπεταιῶνες λέγεται, Τεύκρους δὲ μηδένας ἐλθεῖν ἐκ τῆς Κρήτης. Hierzu sagt *Gruppe, Gr. M. u. R.* S. 22 mit Anm. 10—12: „Im Palladion, auf dem Wege von Phaleron zur Burg im Demos Xypete sollte das Bild der ilischen Pallas gestanden haben; von hier sollte Teukros nach Troja gegangen sein, wahrscheinlich eben mit dem Palladion, das dann nach der Zerstörung Ilions durch Akamas und Demophon nach Xypete, seiner ursprünglichen Stätte, zurückgebracht wurde." *Gruppe* kommt zu dieser Vermutung durch die Etymologie des Namens Ξυπετή, den er auf das vom Himmel gefallene (διιπετές) P. deutet. Indessen in den überlieferten Sagen ist nirgends davon die Rede, dafs das P. ursprünglich im Demos Xypete gestanden habe, ebensowenig davon, dafs es in der Vorzeit aus Attika nach Troja gebracht worden sei. Vielleicht enthält das *Scholion Daniel.* zur *Aen.* 2, 166 eine Andeutung: *sed hoc Atheniense Palladium* (gemeint ist das auf die Brücke bei Athen niedergefallene) *a veteribus Troianis Ilium translatum.* Unter den *veteres Troiani* könnte man Teukros und seine Leute verstehen.

C. Nach andrer Sage besafsen die Athener ein eigenes vom Himmel gefallenes Palladion.

*) Vgl. *Hesych.*: Ἀλκμαιωνίδας· Ἀθήνησιν, ἀπὸ Ἀλκμέωνος τοῦ κατὰ Θησέα.

**) Daneben ἐπὶ Παλλαδίου und ἐν Παλλαδίῳ; letzteres zeigt an, dafs der Ausdruck zur Ortsbezeichnung geworden ist.

*) Vgl. hierzu *O. Crusius, Sagenverschiebungen* in den *Sitzungsber. der Münchn. Ak. d. W.* 1905, S. 776 ff.

Dies berichtet das *Scholion Veron.* zu *Aen.* 2, 165 S. 86. 5 ff. *Keil: duo Palladia traduntur ⟨exstitisse, alterum in⟩ Attices regione, ⟨alterum⟩ in Troade, atque illud quod Athenis repertum est, videbatur ponti illapsum, unde apud illos tum ⟨colebatur dea⟩ Γεφυρ(ῖ)τ(ι)ς Ἀθηνᾶ.* Vgl. *Servius* zu *Aen.* 2, 166: *dicunt sane alii, unum simulacrum caelo lapsum, quod nubibus advectum et in ponte depositum, apud Athenas tantum fuisse, unde et Γεφυρ(ῖ)τ(ι)ς dicta est.* Die Gewährsmänner für diese Sage werden genannt in dem *Scholion* zu *Aristides Panathen.* 187, 20 (1, 306. 3, 320 *Dind.*). Der Redner sagt, die Athener besäfsen Götterbilder vollendetster Kunst aus alter und neuer Zeit, abgesehen von den 'himmlischen' (vom Himmel gefallenen) 'ἄνευ τῶν οὐρανίων'. Diesen Ausdruck bezieht das *Scholion* BD zunächst auf das troische Palladion, sodann fährt es fort: *λέγοι δ' ἂν καὶ περὶ ἄλλων πολλῶν Παλλαδίων· τοῦ τε κατ' Ἀλ(αλ)κόμενον τὸν αὐτόχθονα καὶ περὶ τῶν ἀπὸ**) *τῶν γεφυρῶν καλουμένων, ὡς Φερεκύδης καὶ Ἀντίοχος ἱστοροῦσι· καὶ τῶν κατενηνεγμένων ἐν τῇ τῶν γιγάντων μάχῃ, ὡς ἐν ἀναγραφαῖς ὁ Φύλαρχός φησι.* Vgl. *v. Wilamowitz-M., Hermes* 34 (1899) S. 607 zu *Joannes Lydus, de mensibus* 4, 15. Die Angaben des *Scholion Veron.* gewinnen durch die Namen des *Pherekydes* und des *Antiochos v. Syrakus* an Bedeutung. Man hat wohl an die Brücke zu denken, über die die alte Strafse von Athen nach Phaleron führte; sie setzte südlich von der Stadt über den Ilisos und seinen Zuflufs. In dieser Gegend wird demnach das Idol der Ἀθηνᾶ Γεφυρῖτις gestanden haben. Aber das *Scholion* zu *Aristides* spricht von mehreren Brücken. Die Sache ist vielleicht so zu erklären: Ebenso wie die Ilisosbrücke an der alten Fremdenstrafse von Athen nach Phaleron (vgl. *Judeich, Topograph. v. Athen* 173) unter dem Schutze einer Ἀθηνᾶ Γεφυρῖτις stand, werden auch andere feste Brücken alter Heerstrafsen diese Schutzgöttin besessen haben. Die konfusen Angaben bei *Joannes Lydus, de mensibus* 4, 15 und bei *Zosimos* 4, 36 weisen auf zwei solche Brücken hin; jener redet von einer Brücke über den Spercheios im südlichen, dieser von einer Brücke über den Peneios im nördl. Thessalien. Die Athena Gephyritis der Athener hatte also mit dem troischen Palladion nichts zu thun.

D. Man sollte meinen, wie es in Athen nur einen Gerichtshof ἐπὶ Π. gab, so hätte es dort auch nur ein troisches Palladion gegeben. Allein dem widerspricht die oben Sp. 3422 angegebene Thatsache. So nimmt auch *Maafs* (*Gött. gel. Anz.* 1889 2, S. 820 ff.) für Attika zwei troische Palladien an, das eine in Phaleron mit dem Blutgerichtshof, das andere in der östlichen Vorstadt Athens; ebenso *Busolt, Gr. Gesch.* 2[2] 235 Anm. 1. Es liegt nahe, bei der Athena im Phaleron an den Tempel der Athena Skiras zu denken, der dort lag: *Paus.* 1, 1, 4, vgl. *Aug. Mommsen, Feste der Stadt Athen* 505, Anm. 4. Auffällig ist, dafs die alte Schatzurkunde (*Ol.* 89, 2 = 423 v. Chr.: *C. I. A.* 273, 2 f.) die Bezeichnung Ἀθ]ηναίας ἐπὶ Παλλαδίῳ Δηριον[εί]ῳ enthält, dieselbe Urkunde, die vor der Erwähnung der Athene die Zinsen für Demophon anführt, der gerade mit der Stiftung des Gerichtshofes ἐ. Π. in Verbindung steht. Was soll der Zusatz Δηριόνειον bedeuten? wird dadurch dieses P. von einem andern unterschieden?

Vielleicht läfst sich die Schwierigkeit auf folgende Weise lösen: Wie weit ursprünglich der Bezirk von Phaleron nach Norden reichte, ist unbekannt; in geschichtlicher Zeit schob sich zwischen Phaleron und Athen der Demos Xypete ein. Dieser bildete mit Phaleron, Peiraieus und Thymoitadai einen alten Kultverband, eine τετρακωμία, mit einem Heiligtum des Herakles; vgl. *Judeich, Topogr. v. Ath.* S. 162; über Thymoitadai *Wachsmuth, Die St. A. i. Altert.* 1, 121. Diese ganze Gegend lag aufserhalb sowohl der ältesten Ummauerung, als auch der Themistokleischen Mauer, vgl. *Wachsmuth* a. a. O. 393. Von den vier Dorfschaften war ohne Zweifel in der alten Zeit, um die es sich hier handelt, Phaleron als der Hafenplatz der ganzen Gegend der bedeutendste Ort. So ist wohl dort, wie *Phanodemos* bezeugt, der ursprüngliche Standort des P. und der Sitz des Gerichtshofs gewesen. Aber es ist dies nicht für alle Zeiten so geblieben, sondern man hat das Idol, sei es seiner Sicherheit wegen, sei es wegen der zu weiten Entfernung des Gerichtshofs von der Stadt, näher an die Stadt verlegt. *Aischylos* hat in den *Eumeniden* (aufgef. 458) 9—14 auf die Fremdenstrafse von Phaleron nach Athen hingewiesen, wenn er Apollo, nachdem er Delos verlassen hat, an „den schiffbefahrenen Gestaden der Pallas" landen und ihn den Weg nach Delphi über Athen nehmen läfst, geleitet von den „strafsenbauenden Söhnen des Hephaistos". Darunter sind die strafsenbauenden Handwerker und Zimmerleute Athens zu verstehen; vgl. *Ephoros* bei *Strabo* 9, 422 und *Schol.* zu *Aisch. Eumen.* v. 10. Der schwierigste Teil dieser Fremdenstrafse, dort, wo sie den Ilisos überschritt, stand demnach unter dem Schutze der Athena Gephyritis; denn wie die Göttin überhaupt als die Schützerin des Handwerks galt (vgl. Bd. 1 Sp. 682 Z. 39 ff.), so auch als die des Damm- und Brückenbaues. Aus dieser Anschauung hat sich wohl die Sage entwickelt, ihr Bild habe sich, von Wolken getragen, auf die Ilisosbrücke niedergesenkt. Ich nehme nun an, dafs bei der Verlegung des phalerischen P. näher an die Stadt heran der Ort an der Fremdenstrafse gewählt worden ist, in dessen Nähe seit alters das Idol der A. Gephyritis gestanden hatte. Damit kommen wir in die Gegend, von der *Judeich, Topogr. v. A.* 372 sagt: „In der Hügelgegend westlich des Stadion — man könnte an den 'Windmühlenberg' und die Reste dort denken — mufs ... die alte Blutgerichtsstätte des P. angesetzt werden"; vgl. *ebd.* 370, über die Strafsen nach Ph. *ebd.* 173. 175. Eine so gewaltsame Veränderung könnte vorgenommen worden sein nach der Schlacht bei Salamis, damals als die

*) So vermute ich statt des unverständlichen *καὶ τῶν περὶ αὐτῶν γεφυρῶν καλουμένων*; *περὶ* ist an die falsche Stelle gekommen, für *αὐτῶν* vermute ich *ἀπὸ τῶν*.

Bürgerschaft bei ihrer Rückkehr das ganze Stadtgebiet verwüstet vorfand. *Phanodemos* würde demnach den ursprünglichen Standort des P. (und des Gerichtshofs), *Kleitodemos* den späteren Standort angeben.*)

Vom Kult des Palladions in Athen ist wenig überliefert. Vgl. *Photios* s. *νομοφύλακες* (wiederholt bei *Suidas* s. v., in abgekürzter Fassung im *Lex. Cantabr.* s. v. und bei *Pollux* 8, 94): [*οἱ δὲ νομοφύλακες*]. . . . *καὶ τῇ Παλλάδι τὴν πομπὴν ἐκόσμουν, ὅτε κομίζοιτο τὸ ξόανον ἐπὶ τὴν θάλασσαν* Es ist strittig, ob das *ξόανον Παλλάδος* auf die A. Polias auf der Burg, oder auf das troische Palladion zu beziehen ist. *A. Mommsen, Feste* 494 ff., bes. 495 Anm. 2 bezieht die Angabe auf das Plynterienfest der Athena Polias, ebenso *Starker, De nomophylacibus Athen.* S. 18 und *Toepffer, Att. Geneal.* 135; dagegen beziehen sie *Dittenberger, De epheb. att.* 63 und *Dumont, L'éphébie attique* 283 auf die Oschophorien der Burggöttin; *Petersen, Die Feste der P. Athene* S. 12 und *O. Jahn, De antiqu. Min. simulacris attic.* 21 ff. auf das troische Palladion. *Chavannes* a. a. O. S. 36 ff. tritt der Ansicht der beiden letztgenannten bei, weil (nach *Petersen*) die Gesetzeswächter, die den Festzug zu ordnen hatten, eher zu dem Gerichtshofe beim Palladion, als zu der Burggöttin in Beziehung standen, weil ferner (nach *O. Jahn*) der Name *Παλλάς* nicht auf die Polias bezogen werden könne und es wohl begründet sei, dafs jährlich das P. an der Seeküste entsühnt und gereinigt werde, an der es von Demophon mit blutigen Händen den Argivern entrissen worden sei; vgl. ob. Sp. 3420 f. Dazu kommt, dafs sich das Stiftungsfest des Gerichtshofes wohl dem Eroberungstage Trojas angeschlossen hat. Vgl. *A. Mommsen* a. a. O. 495 Anm. 3. Die Nomophylakes sind erst von Ephialtes (um 460 v. Chr.) eingesetzt worden; haben sie also den Festzug des troischen P. an die Seeküste von Phaleron geleitet, so ist diese Einrichtung eine verhältnismäfsig späte, da der genannte Gerichtshof und die Verehrung des troischen P. ohne Zweifel älter ist. Welche Beamte vor den Nomophylakes dieses Amt zu versehen gehabt haben, ist nicht überliefert; bei den Plynterien der A. Polias versorgten die Praxiergiden diesen heiligen Dienst. Ebenso mufs dahingestellt bleiben, ob die Epheben, die nach *C. I. A.* 2, 469. 470. 471 *τὴν Παλλάδα* nach Phaleron (*Φαληροῖ*) mit hinausbrachten und wiederum abends bei künstlicher Beleuchtung (*μετὰ φωτός*) in die Stadt zurückgeleiteten, dies getan haben bei den Plynterien der Polias, wie *Mommsen* (a. a. O. S. 496 Anm. 3) will, oder bei dem Festzuge des Palladions, wie *Chavannes* a. a. O. S. 36 f. vermutet.*) Nicht erweisen läfst sich, was *Petersen, Die Feste der Pallas Athene i. A.* S. 15 behauptet, die Musterung der attischen Reiterei habe am Feste *Ἰλίεια* bei Phaleron alljährlich stattgefunden und sei in der Wiesenebene bei Xypete, das auch Troja und wahrscheinlich auch Ilion geheifsen habe, abgehalten worden. Denn dieses Fest habe man der Athene Ilias auch in Athen mit Festzug und Wettkampf gefeiert.**)

Für grofses Ansehen, in dem der Kultus des P. in Athen stand, spricht folgendes: Die Stadt hatte aus der Perserbeute ein goldenes P., das auf eherner Palme stand, nach Delphi geweiht: *Plut. Nic.* c. 13 und *de Pythiae oraculis* c. 8 (bei *Bernardakis* 3, 36, 19 ff.); Nikias liefs ein vergoldetes Palladion auf der Akropolis aufstellen, das noch zu Plutarchs Zeit dort stand, *Plut. Nic.* 3; ein Verzeichnis der Weihgeschenke des Hekatompedon (390 v. Chr.) führt ein vergoldetes P. aus Elfenbein an, das *Ἀρχίας ἐμ Πειραιεῖ* dorthin geweiht hat: *C. I. A.* 2, 2, 660. 58 f. (p. 18); eine Inschrift aus dem 3. Jahrh. nach Chr. *C. I. A.* 3, 71 bezeugt, dafs ein Priester des Zeus beim P. (*τοῦ ἐπὶ Παλλαδίου*) aus dem Geschlecht der Buzygen nach der Weisung des pythischen Apollo, man solle ein anderes Bild der Göttin (*ἕτερον ἕδος τῆς Πολιάδος*) herstellen, dies auf eigene Kosten verfertigen liefs und den Göttern und der Stadt weihte (*ἀνέθηκεν*). *Judeich, Topogr.* S. 100 und *Toepffer, Att. Geneal.* S. 146 erklären, das Bild sei im 'Palladion' aufgestellt worden; sonst wird aber mit *Πολιάς* die alte Burggöttin bezeichnet, deren hölzernes Kultbild im Erechtheion stand (vgl. Bd. 1 Sp. 687 f. und 690).

Die Athener glaubten, dafs auch Nachbildungen des Palladions die schützende Kraft des Idols bewahrten; denn sie liefsen kleine vergoldete Palladien aus Holz auf den Vorderteilen der Trieren anbringen. Dies bezeugt *Aristophanes Acharn.* (aufgef. 425 v. Chr.) v. 547 und dazu das *Scholion* des *cod. Ravenn.* bei *Rutherford* 2, 319 und das *Schol.* des *cod. Venet.* B zu *Ilias* 6, 311.

Auf eine Spur des Palladionkultus aufserhalb Athens in Attika ist hingewiesen unten Sp. 3434 Z. 61 ff. Einen alten Zusammenhang zwischen Athen und Troizen in Argolis weisen nicht nur die Sagen von Aigeus, Aithra und Theseus auf, sondern auch übereinstimmende Züge im Kultus der Athena; vgl. *Paus.* 2, 30, 6 und 32, 5; *Journ. of Hell. St.* 6 (1885) S. 95. 7, S. 96. 2. Eine Münze (unter Commodus) zeigt das einem Palladion gleichende Bild der Göttin.

*) *Usener, Rhein. M. N. F.* 58 (1903) S. 193 macht auf eine Reliefplatte mit doppelter Pallas aufmerksam, die in der Umgegeud Athens gefundeu worden ist. „In einem zweiteiligen Kapellchen stehen zwei Pallasbilder von altertümlicher Kuustart nebeneinander.“ Beide Gestalten sind bis auf die Fältchen der Gewandung gleich gebildet; nur ein kleiner Unterschied besteht: das eine (auf dem kreisrunden Schilde angebrachte) Gorgoneion streckt die Zunge heraus, das andere nicht. Man köunte daran denken, dafs bei der Verlegung des troischen Palladions an den Standort oder in die Nähe des Standortes der *Ἀθηνᾶ Γεφυρῖτις* beide Idole in solcher Weise nebeneiuander gestellt worden sind; die Sache bedarf weiterer Untersuchung. Vgl. *Svoronos, Das Athener Nationalmuseum* (1908) S. 103 mit Taf. 26. Eine andere Auffassung der Athena Gephyritis vertritt *Gerhard, Griech. Mythol.* 1, 123 § 248, 7 b. — Auch auf einer attischen Münze erscheint die Eule zwischen zwei Palladien, *O. Jahn, De antiquissimis Min. sim. att.* S. 25 Anm. 96 Taf. 3, 3; *De Visser* a. a. O. S. 115 § 100.

*) Hingewiesen sei auf *C. I. A.* 3, 1 nr. 338 S. 87: *κανηφόροις γ' ἀπὸ Παλλαδίου.*

**) Quelle dafür ist *Hesychios* unter *Ἰλίεια.* Dort wird *ἐν Ἀθήναις* von *Meineke* und *M. Schmidt* gestrichen.

4. Die argivische und die lakonische Sage.

Gleich den Athenern behaupteten die Argiver das troische P. zu besitzen; vgl. *Pausan.* 2, 23, 5: *λέγουσι γὰρ Ἀργεῖοι . . . καὶ ἄγαλμα κεῖσθαι παρὰ σφίσιν Ἀθηνᾶς τὸ ἐκκομισθὲν ἐξ Ἰλίου καὶ ἁλῶναι ποιῆσαν Ἴλιον.* Gleich darauf widerspricht er aber dieser Sage, da bekanntlich Aineias das P. nach Italien gebracht habe. Die vorher behandelten attischen Sagen setzen nicht sowohl eine schon vor ihnen bestehende argivische Sage, wie *Chavannes* (a. a. O. S. 38) will, sondern die Kenntnis der von den kyklischen Epen behandelten troischen Sage voraus. Unter dem Einflufs dieser Epen kann sich gleichzeitig in Attika und Argos im Anschlufs an einen schon vorhandenen älteren Kultus diese Sage gebildet haben. Das älteste Zeugnis für die argivische S. ist eine Silbermünze aus Argos aus dem 4. Jahrh. v. Chr., auf der Diomedes dargestellt ist vorsichtig nach rechts schreitend, in der gesenkten Rechten das Schwert, in der ausgestreckten Linken ein kleines P., das Helm uud langen Chiton trägt, am linken Arm runden Schild, in der erhobenen Rechten die Lanze, vgl. *Journ. of hell. Stud.* 1885 S. 88; andre argivische Münzen gleicher Zeit und gleicher Darstellung sind noch nicht ediert. Demnach war die Sage schon vor dem 4. Jahrh. in Argos eingebürgert. Eine argiv. Münze mit dem Kopfe des Antoninus Pius (*Journ. of hell. St.* 1885 t. 54. 42) zeigt das P. in einem kleinen Tempel auf steilem Hügel stehend.*) *Pausan.* 2, 24, 2 nennt ein *ἱερὸν* der Athena *Ὀξυδερκής*, das an den Tempel (*ναὸς*) des Apollo *Δειραδιώτης* anstiefs. Der Beiname D. wird damit erklärt, dafs der Standort des Tempels *δειράς* (Hals, Bergrücken) hiefs, am Anstieg nach der Larisa, der Burghöhe von Argos, gelegen.**) Das Heiligtum der A. Oxyderkes sollte Diomedes geweiht haben, weil ihm einst die Göttin, als er vor Troja kämpfte, das Dunkel von den Augen genommen hatte (*ὅτι οἱ μαχομένῳ ποτὲ ἐν Ἰλίῳ τὴν ἀχλὺν ἀφεῖλε ἡ θεὸς ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν*); vgl. *Il.* 5, 127. Die Stiftung des Heiligtums war demnach mit der Aristeia des Helden in der Ilias zusammengebracht, nicht mit dem Palladionraub.***) Aufserdem führt *Pausanias* 2, 24, 4 auf der Höhe der Larisa einen Tempel (*ναός*) des Zeus Larisaios und einen Tempel der Athena an, den er als sehenswert bezeichnet, weil in ihm aufser anderen Weihgeschenken ein Holzbild (*ξόανον*) des Zeus stand, das d r e i Augen hatte, aufser den beiden gewöhnlichen eines auf der Stirn. Sthenelos, des Diomedes Gefährte, sollte dieses Standbild des Zeus (*πατρῷος* bei *Paus.*), das im Hofe des Priamos gestanden, und zu dem sich der

*) Andre ähnliche Münzen, die noch nicht ediert sind, führt *Mionnet* an *Supplem.* 4, 236 ff. nr. 95. 106.

**) Vielleicht ist auf diesen Ort zu beziehen *Ps. Plut. de fluviis* 18, 12: Diomedes stieg, nach Argos zurückgekehrt, auf den „Donnerhügel“ (*Κεραύνιος λόφος*), gründete dort einen heiligen Bezirk (*τέμενος*) der Athena und nannte nach der Göttin den Berg (*τὸ ὄρος*) mit verändertem Namen *Ἀθήναιον*.

***) Ebenso erklärt *Roscher, Berl. philol. Wochenschr.* 1892 S. 504 f. den Beinamen *Ὀξυδερκής*.

König geflüchtet hatte, bei der Verteilung der Beute erhalten und nach Argos gebracht haben; eine Sage, die die Kenntnis der *Iliu Persis* voraussetzt. Das Standbild der Athena im Tempel auf der Larisa war ein Xoanon, denn *Paus.* 2, 25, 10 gibt an, am Wege von Argos nach Epidauros habe im Dorfe *Λῆσσα* ein Tempel der Göttin gestanden mit einem Xoanon, das völlig mit jenem übereinstimmte. Die Göttin führte auch den Beinamen *Ἀκρία**) (*ἡ Ἀθηνᾶ ἐν Ἄργει ἐπί τινος ἄκρας ἱδρυμένη*).

Wo stand in Argos das Palladion? *Pausanias* hat in keinem der genannten Tempel das P. gesehen, oder wenigstens keines der dort stehenden Bildwerke für das P. gehalten. Dies ist in seiner oben Sp. 3427 angegebenen Überzeugung begründet; vielleicht wurde auch das P. in dem betreffenden Tempel geheim gehalten und nicht zur Schau gestellt. *Kallimachos* im Hymnus auf das Bad der Athene braucht nirgends den Namen Palladion; zu v. 1 gibt der *Scholiast* an: „An einem dafür festgesetzten Tage hatten die argivischen Frauen die Sitte, das Bild (*ἄγαλμα*) der Athene und den Schild des Diomedes (von ihren Standorten) zu nehmen und zum Inachos zu fahren (*ἄγειν*) und dort abzuwaschen (*ἀπολούειν*)“. Die Badefrauen — *λωτροχόοι* — waren die jungfräulichen Töchter der grofsen Akestoriden (*παρθενικαὶ μεγάλων παῖδες Ἀκεστοριδᾶν* v. 34; vgl. v. 138); dazu sagt der Scholiast: *Ἀκεστορίδαι φυλὴ ἐπίσημος ἐν Ἄργει.* Dabei wird der Schild des Diomedes einhergetragen, wie dies eine ältere Sitte der Argiver ist, die Eumedes (die Argiver) lehrte, der der Göttin wohlgefällige Priester. Als dieser aber erkannte, das Volk bereite ihm den Tod, floh er mit dem heiligen Bilde der Göttin und gab ihm auf dem Berge Kreion eine Wohnstätte; er stellte die Göttin auf steile Felshöhe: *ἀπορρώγεσσιν ἔθηκεν ἐν πέτραις*, die jetzt (der Hymnus ist wohl vor 250 v. Chr. gedichtet) *Παλλατίδες* (*πέτραι*) heifst. Zu v. 37 gibt der Scholiast an: Als die Herakliden gegen die Nachkommen des Orestes herangezogen waren, wurde *Εὐμήδης*, der Priester der Athene, von den Argivern beargwöhnt, er wolle das P a l l a d i o n den Herakliden ausliefern (*προδοῦναι*). Aus Furcht nahm Eumedes das P. und begab sich nach dem Berg Kreion (*καὶ παρεγένετο εἰς ὄρος τὸ καλούμενον Κρεῖον*, vulg. *Ἴφειον*). Der Scholiast erklärt sehr unbestimmt: *ὄρος Ἄργους*. Es ist wichtig, dafs in dieser von *Kallimachos* überlieferten Sage die Entführung des Bildes aus Argos in die Zeit der dorischen Wanderung gesetzt wird, als die über Argos herrschenden Nachkommen Agamemnons von Temenos angegriffen wurden.

Eine Variante der Sage gibt *Plutarch, Quaest.*

*) Vgl. *Hesychios* unter d. W.; Akrisios, nach dieser *ἄκρα* benannt (so *Hesych.*), lag nach der Sage in diesem T. begraben; vgl. Bd. 1 Sp. 214 und *K. O. Müller, Kl. Schr.* 2, 168. *Pausanias* 2, 22, 2 erwähnt in Argos noch eine altertümliche Athenastatue, die mit den altertümlichen Statuen der Artemis und des Zeus Mechaneus auf einer niedrigen ehernen Basis stand. Am Markt befand sich das Heiligtum der Athena Salpinx: *ebd.* 2, 21, 3; im Gymnasion des Kylabaros (Sohnes des Sthenelos) stand eine Statue der A. Kapaneia: *ebd.* 2, 22, 9.

gr. 48: Ergiaios, einer der Nachkommen des Diomedes, entwendete, von Temenos dazu beredet, das P. aus Argos*) mit Wissen und Beihilfe des Leagros, eines Vertrauten des Temenos. Später ging Leagros, der sich mit T. verfeindet hatte, von Argos nach Lakedaimon und brachte dorthin das Palladion.**) Die Könige nahmen es gern an und stellten es in der Nähe des Heiligtums der Leukippiden auf. Auf ihre Anfrage antwortete das delphische Orakel, sie sollten einen von denen, die das P. geraubt hätten, zu seinem Wächter machen. Deshalb errichteten sie an Ort und Stelle ein Heroon des Odysseus, zumal dieser durch seine Gattin Penelope zu ihrer Stadt in naher Beziehung stand. Diese Sagenwendung knüpft an das oben Bd. 3 Sp. 1303 C. 1329 Z. 59 ff. Gesagte an; vgl. noch unten die Ursprungssagen des P. unter 4. — Die beiden Berichte stimmen darin überein, dafs das P. aus Argos entführt wird, wie vordem aus Troja, und zwar zu der Zeit, als die Dorer die Stadt Argos belagerten, nach *Kallimachos* vom Priester Eumedes, nach *Plutarch* von Ergiaios, einem Nachkommen des Diomedes. Hieraus darf man schliefsen, dafs beide, Ergiaios und Eumedes, Nachkommen des Diomedes waren, der das P. nach Argos gebracht hatte, und dafs im Geschlecht des Diomedes das Priestertum der Pallas fortgeerbt habe; daher wird auch die Sitte, den Schild des Diomedes bei der Prozession der Göttin einherzutragen, auf einen Mann dieses Geschlechtes zurückgeführt.

Aus dem bisher Erörterten schliefse ich, dafs die Argiver das Xoanon der Göttin im Athenatempel auf der Larisa für das echte P. hielten.***) Die von *Kallimachos* besungene Zeremonie bezieht sich auf dieses Xoanon, das Athena als Kriegsgöttin nach Art der Palladien (vgl. Bd. 1 Sp. 690) darstellte. Vgl. v. 53: *Παλλὰς ἁ πολιοῦχος, περσέπτολις, χρυσοπήληξ, ἵππων καὶ σακέων ἁδομένα πατάγῳ* 43 f.; dazu stimmt der Hinweis, dafs die Göttin stets erst dann die mächtigen Arme gewaschen, nachdem sie ihrem Gespanne den Staub von den Lenden gerieben hatte, auch damals, als sie aus dem Kampf gegen die Giganten zurückgekehrt war.

Bemerkenswert sind die Angaben des *Kallimachos* über das Bad des Götterbildes. Nicht Salben (*μύρα*) und Salbgefäfse (*ἀλάβαστρα*), auch nicht Spiegel, sondern das Öl des Ölbaums (*τᾶς ἰδίας ἔκγονα φυταλιᾶς*) und den goldenen Kamm, damit die Göttin ihr glänzendes Haar kämme (!), sollen die Badejungfern mitbringen. Die Stadtbewohner sollen am Tage des Bades nicht Wasser des Inachos trinken, sondern nur Quellwasser, wie das der Quellen Physadeia und Amymone. Denn an diesem Tage wird der Inachos mit Gold und Blumen sein Wasser vermischend von den Bergen herabkommen, um der Göttin ein herrliches Bad zu spenden (v 45—50). Kein Mann darf dem Orte nahen, denn wer die Göttin nackt erblickt, mufs erblinden. Das Götterbild wird von den Jungfrauen mit frommen Worten und Gebeten und lautem Anrufe (*ὀλολυγαῖς*) bei seinem Erscheinen vor dem Tempel empfangen. Nach *Bekker, Anecd. gr.* 1, 231 besorgten die *Γεραράδες*, Frauen der edelsten Männer, das Ankleiden des Xoanon nach dem Bade.

Viele Züge der Sage und des Kultus stimmen in Athen und Argos überein. In Athen das Bad der Göttin an den Plynterien von den Praxiergiden vollzogen, in Argos an dem bestimmten Tage von den Akestoriden und Geraraden; die *λουτρίδες* in Athen, die *λωτροχόοι* in Argos, dort das Bad am Gestade von Phaleron, angeblich an der Ausmündung der Burgquelle (vgl. *Mommsen* a. a. O. 494 Anm. 6), hier im Inachos; dort das Priestergeschlecht der Buzygen, hier die Priester aus dem Geschlecht des Diomedes; in beiden Städten hängt die Palladionsage zusammen mit dem homer. und kyklischen Epos. Dagegen wird in Athen das alte himmelentstammte Xoanon der Göttin auf der Burg von dem Palladion der Vorstadt unterschieden; in Argos fiel allem Anschein nach das Xoanon auf der Burg auch seiner Gestalt nach mit dem P. zusammen.

In Argos selbst fabelte man, eine Zeit lang habe das P. seinen Standort auf einem Berge aufserhalb der Stadt gehabt (vgl. *Kallimachos, Hymn.* 5, 37—42 und *Schol.* zu 37. 40). Darin hat sich wohl eine Erinnerung an Sagen erhalten, die von anderen Standorten des P. in der Peloponnes erzählten. Nach der *Iliu Persis* kam das Bild mit Kassandra ins griechische Lager und zu Agamemnon; vgl. Bd. 3 Sp. 1302 Z. 52 ff., Sp. 1303 Z. 34 ff. Agamemnon nahm es mit in die Heimat; vgl. ob. die attischen Sagen Sp. 3419. 3; und er hat es wahrscheinlich auch dort aufgestellt; vgl. Bd. 1 Sp. 91. Die Vernichtung der Städte Mykenai und Tiryns (468 v. Chr.) durch die Argiver scheint auch die alten Sagen dieser Städte stark zurückgedrängt zu haben.

In der Angabe des *Kallimachos*, bei der Prozession zu Ehren der Göttin sei der Schild des Diomedes einhergetragen worden, hat sich wohl ein Hinweis auf die älteste Form des sogenannten mykenischen Palladienkultus erhalten; vgl. *Sieveking* ob. Sp. 1326—28. Die argivische Sage führt die Sitte auf den homerischen Helden zurück und setzt ihr Aufkommen in die Zeit der dorischen Eroberung des Landes. So sehr war die Erinnerung an die sogenannte mykenische Kultur verloren gegangen.*)

Auch zu Kleonai in Argolis stand im Athenatempel ein altertümliches Kultbild, nach *Paus.* 2, 15, 1 *Σκύλλιδος τέχνη καὶ Διποίνου*. Eine Münze der Stadt (unter Geta) zeigt die Göttin stehend mit Schild und Speer nach Art der Palladien; *Journ. of Hell. St.* 6 (1885) S. 81. 1.

*) *Maafs, Gött. gel. Anz.* 1889, 2, 825 verändert willkürlich den Wortlaut der Stelle.

**) Vgl. ob. Sp. 2608 *Poliachos* und *Nilsson, Gr. Feste* S. 90 f.

***) *Chavannes* a. a. O. S. 80 f. denkt an das Bild der A. *ὀξυδερκής*.

*) Auf dem R. einer Münze von Kos erscheint Palladion, Altar und Ölbaum. *De Visser* a. a. O. S. 142 § 170; nach *O. Gruppe, Gr. M.* S. 265 mit Anm. 2 ist Kos eine argivische Gründung.

5. Das Palladion in Luceria.

Luceria, im nordwestl. Teil Apuliens gelegen, behauptete auch das P. zu besitzen. Die Sage ist ohne Zweifel dorthin mit den Sagen von Diomedes gekommen; vgl. *Lübbert, Comment. de Diomede heroe per Italiam infer. divinis honor. culto, Ind. lect. hib. Bonn.* 1889/90; *Bucherer, Die Diomedessage.* Heidelb. Doktordiss. 1892, *Holland, Diomedes in Italien. Jahresb. des Thomasgymn. zu Lpzg. 1895* S. 20 ff. Nach *Strabo* 6, 264 wurde das dort befindliche Schnitzbild (*ξόανον*) der Göttin als von Ilion dorthin gebracht *'Ιλιὰς 'Αθηνᾶ* genannt; p. 284 fügt *Strabo* hinzu, aufser vielen anderen Anzeichen der Herrschaft des Diomedes in jenen Gegenden zeige man in Luceria, einer alten Stadt von Daunia, im Heiligtum der Athena alte Weihgeschenke (*παλαιὰ ἀναθήματα*). Auf dasselbe Heiligtum bezieht sich *Ailian. Hist. an.* 11, 5: *ἐν τῇ γῇ τῇ Δαυνίᾳ νεὼν μὲν εἶναι τῆς Ἀθηνᾶς τῆς 'Ιλιάδος ᾄδουσι* (wohl von dichterischer Überlieferung). Worin diese Weihgeschenke bestanden haben, gibt wohl *Ps. Aristoteles Mir. ausc.* 109 an: *Λέγεται περὶ τὸν ὀνομαζόμενον τῆς Δαυνίας τόπον ἱερὸν εἶναι 'Αθηνᾶς 'Αχαΐας καλούμενον, ἐν ᾧ δὴ πελέκεις χαλκοῦς καὶ ὅπλα τῶν Διομήδους ἑταίρων καὶ αὐτοῦ ἀνακεῖσθαι.* Vielleicht haben wir noch die Überlieferung darüber, wie diese Waffen in den Tempel des daunischen Landes gekommen sind, bei *Polyain. Strateg.* 8, 18; vgl. auch *Nikandros* bei *Anton. Liber.* 37 (*Mythogr. gr.* 2 fasc. 1 S. 118 und Vorrede S. 58 *Martini*). Nach beiden Berichten fallen die Barbaren bei einer Festfeier über die Hellenen her; bei *Antoninus L.* ist Daunos an dem Überfall unschuldig, aber nach dem *Schol. vet.* zu *Lykophron* v. 610 soll schon *Mimnermos* dasselbe überliefert haben, was *Polyain. Strateg.* 8, 18 erzählt. Der *Scholiast* a. a. O. sagt: *τὸν δὲ (Διομήδη) καταφυγόντα εἰς βωμὸν τῆς Ἥρας διὰ νυκτὸς φυγεῖν* (abhängig von einem vorausgehenden *καθώς φησι Μίμνερμος*) *σὺν τοῖς ἑταίροις καὶ ἐλθεῖν εἰς 'Ιταλίαν πρὸς Δαῦνον βασιλέα, ὅστις αὐτὸν δόλῳ ἀνεῖλεν.* Durch *Ibykos* von Rhegion und *Pindar* (*Nem.* 10, 12 und *Schol.* zur St.) ist bezeugt, dafs die Diomedessage in Unteritalien seit alter Zeit bodenständig war. Zahlreich sind die Städte, die D. dort gegründet haben soll. Wie kommt es aber, dafs gerade Luceria, das nicht einmal eine Gründung des D. genannt wird, ein troisches Palladion besitzt? Ich vermute, ein altes einheimisches Götterbild in einem angesehenen Heiligtum wurde später von den dorischen Einwandrern dem troischen P. gleichgestellt; die *'Αθηνᾶ 'Αχαΐα* (vgl. oben) weist auf die ersten Ansiedler achäischen Stammes hin, die die Sage unter Diomedes einwandern läfst. Die Dorer bei *Nikandros* sind die späteren Kolonisten dorischen Stammes. Es wird auch ein altes einheimisches Geschlecht genannt, die Dasii in Arpi, das sich von dem Helden ableitete; vgl. *Klausen, Aen. u. d. Pen.* 1194 f., Bd. 3 Sp. 1313 Z. 35 ff. u. *Livius* 24, 45. — Nach *Dionys. Hal.* 1, 72: *εἰσὶ δέ τινες οἳ τὴν 'Ρώμην ἐκτίσθαι λέγουσιν ὑπὸ 'Ρώμου τοῦ 'Ιταλοῦ, μητρὸς δὲ Λευκαρίας τῆς Λατίνου θυγατρός* war Roms Gründer Romos Sohn des Italos und der Leukaria, der Tochter des Latinos. *Niese, Die Sage von der Gründung Roms* (*Sybels H. Z.* 1888, 23. Bd. *N. F.* S. 490) schliefst hieraus, Leukaria sei als Eponym der Stadt Luceria anzusehen, in die 315 v. Chr. Rom eine latinische Kolonie führte, „fortan eine wichtige Stütze seiner dortigen Herrschaft". Vgl. *Niese, R. G.* S. 45, *Diodor* 19, 72. „Dazu passe die Herleitung (des Romos) von Italos, denn Luceria liege ungefähr im Bereiche Italiens im älteren Sinne. Die Erzählung könne erst nach 315 entstanden sein, aber gewifs gehöre sie zu den ältesten Gründungsgeschichten Roms."*) Vgl. Romulus.

6. Das Palladion in Siris.

Strabo 6, 264 nennt Siris in Lukanien eine troische Stadt; als Beweis dafür berufen sich die Siriten auf das dort stehende Schnitzbild der ilischen Athena (*τῆς δὲ τῶν Τρώων κατοικίας τεκμήριον ποιοῦνται τὸ τῆς 'Αθηνᾶς τῆς 'Ιλιάδος ξόανον ἱδρυμένον αὐτόθι*). Über Siris vgl. *Nissen, Ital. Landesk.* 2, 194 f.; *Busolt, Gr. Gesch.* 1, 263; *Chavannes* a. a. O. 57 ff. Die Sage über das Wunder, das sich zu Siris im Athenatempel einst begeben hat, wird verschieden erzählt:

a) *Strabo* a. a. O.: „Man fabelt (*μυθεύουσι*), das Götterbild habe die Augen geschlossen (*καταμῦσαι*), als von den Ionern nach der Einnahme der Stadt diejenigen (der alten Einwohner) vom Götterbild weggerissen wurden, die dort Schutz gesucht hatten. Denn die Ioner seien als Ansiedler (*οἰκήτορες*) ins Land gekommen vor der Herrschaft der Lyder fliehend (d. i. um 670), hätten die Stadt, die den Chonen gehörte (*τὴν πόλιν Χώνων οὖσαν*), mit Gewalt genommen und sie *Πολίειον***) genannt, und man zeige noch jetzt das Bild, wie es die Augen schliefst (*δείκνυσθαι δὲ καὶ νῦν καταμῦον τὸ ξόανον*). Nach *Athenaios* 12, 25 p. 523 c waren diese Ioner aus Kolophon ausgewandert; als Zeugen nennt er *Timaios* und *Aristoteles.* Auch *Athenaios* sagt: *ἣν (Σῖριν) πρῶτοι κατέσχον οἱ ἀπὸ Τροίας ἐλθόντες.* Die Stelle des *Strabo* geht wohl auf *Antiochos von Syrakus* zurück, vgl. *Geffcken, Timaios' Geogr. des Westens* S. 16 Anm. 5.

b) Die zweite Wendung der Sage gibt *Justin* 20, 2: (*Sed*) *principio originum Metapontini cum Sybaritanis et Crotoniensibus pellere ceteros Graecos Italia statuerunt. Cum primum*

*) Die Lesart *Λευκαρία* steht nicht fest, sie ist Vermutung *Kiefslings*; die Stadt heifst bei *Polyb.* 3, 88, 5. 100, 1. 3 *Λουκαρία*, bei *Strabo* 6, 264. 284 u. bei *Diod.* 19, 72 *Λουκερία*, dies ist auch die Vulg. bei *Polybios.* Übrigens wurde Daunia d. i. Apulien nicht zu Italien im älteren Sinne gerechnet; vgl. *Kiepert, Lehrb. d. alt. Geogr.* § 327 u. 388 f.

**) Vgl. *Steph. Byz.: Σῖρις, πόλις 'Ιταλίας πλησίον τοῦ Μεταποντίου καὶ ποταμός. μετωνομάσθη δὲ καὶ Πολίειον ἀπὸ τῆς ἐν 'Ιλίῳ Πολιάδος 'Αθηνᾶς. Etym. M.* 680, 11: *Πολίειον πόλις ἐστὶν 'Ιταλίας πρότερον Σῖρις καλουμένη ἀπὸ Πόλιδος ἐμπόρου ἢ ὅτι 'Αθηνᾶς Πολιάδος ἱερὸν ἐν αὐτῇ ἐστιν. Schol. Lykophr.* 856: *ἡ δὲ πόλις Σῖρις νῦν Πολίειον λέγεται ἀπὸ Πόλιδος κάσεως* (*κασσέως Müller*) *ἐμπόρου.* Vgl. *Lorentz, Tarentinorum res gestae* S. 11 A. 6.

*urbem Sirim cepissent, in expugnatione eius quinquaginta iuvenes amplexos Minervae simulacrum sacerdotemque deae velatum ornamentis inter ipsa altaria trucidaverunt.**) Die beleidigte Göttin sendet den Frevlern Pest und Bürgerzwist. Da wenden sich zuerst die Krotoniaten an den Gott in Delphi; auf die Weisung, sie sollten die Göttin und die Manen der Getöteten versöhnen, lassen sie den Jünglingen und insbesondere der Göttin (eherne) Standbilder von gehöriger Gröfse (*iustae magnitudinis*) anfertigen. Kaum hören dies die Metapontiner, so beschliefsen sie, jenen zuvorzukommen und vor ihnen den Frieden und die Gnade der Göttin und der Manen sich zu gewinnen. Daher stellten sie den Jünglingen mäfsig grofse Bildsäulen von Stein auf (*modica et lapidea simulacra ponunt*) und versöhnen die Göttin durch Opferkuchen (panificiis). *Atque ita pestis utrobique sedata est, cum alteri magnificentia alteri velocitate certassent.* Nach *Enmann, Untersuchungen über d. Quellen des Pompeius Trogus* S. 160 ff. und *Geffcken* a. a. O. 15 f. 138 geht die Erzählung auf *Timaios* zurück.

c) *Lykophron* v. 978—992 gibt die Sage etwa in folgender Fassung: „Nachdem die Unglückseligen eine Ilion gleichende Stadt (im Land der Choner am Sinis d. i. Siris) erbaut haben, werden sie einst die Göttin kränken dadurch, dafs sie in ihrem Tempel an den Xuthossöhnen (= Ionern), die vorher die Stätte bewohnten, Totschlag verüben.**) Dabei färbt der Sohn der Priesterin zuerst vor den anderen mit seinem Blute den Altar der Göttin, und das Tempelbild schliefst seine blutlosen Augen (*γλήναις δ' ἄγαλμα ταῖς ἀναιμάτοις μύσει*), schauend den Frevel, den Achäer an Ionern verüben." Wer sind die 'Unglückseligen'? *v. Holzinger* z. St. erklärt richtig: die Achäer; denn auch in den unmittelbar vorausgehenden Partien der *Alexandra* ist von den Geschicken der von Troja zurückkehrenden Achäer gehandelt. Aber die *Scholien* zu Lykophron beziehen den Ausdruck auf die Troer; vgl. *schol. vet.* zu v. 984 (*Kinkel*): *τὴν πόλιν δὲ Σῖριν ὁμοίαν τῇ Ἰλίῳ οἱ κακοδαίμονες Τρῶες κατασκευάσαντες λυπήσουσι τὴν . . . Ἀθηνᾶν, χειρωσάμενοι καὶ ἀποκτείναντες ἐν τῷ ναῷ τῆς θεᾶς τοὺς πρόσθεν Ἴωνας τὸ ἔδαφος κατοικοῦντας. οἱ γὰρ Κροτωνιᾶται ⟨ἐπεστράτευσαν ἐπὶ τὴν πόλιν⟩ τηνικαῦτα οἰκουμένην ὑπὸ Ἰώνων, οὕστινας οἱ Κροτωνιᾶται μετὰ τῶν Τρώων χειρωσάμενοι ἀνεῖλον ἐν τῷ ναῷ τῆς Ἀθηνᾶς φυγόντας· διὸ ἡ Ἀθηνᾶ ὀργισθεῖσα ἔμυσε.* Vgl. die *Scholien* v. 978. 989. Der Scholiast bietet also eine aus a und b kontaminierte Fassung der Sage. Diese beruht ohne Zweifel auf einer von den Priestern der Athena Ilias in Siris überlieferten Tempellegende. Es sind zwei Fassungen der Sage zu unterscheiden; in der einen erscheinen die Ioner als die Frevler, in der anderen als die Mifshandelten. Die dorische, ionerfeindliche Fassung vertritt *Strabo* (Quelle wohl *Antiochos v. Syrakus*), die ionerfreundliche *Lykophron* und *Trogus Pompeius* (Quelle *Timaios von Tauromenion* und vielleicht *Lykos von Rhegion*).

Was die Beweglichkeit der Augen des Schnitzbildes anlangt (vgl. ob. Sp. 3432 Z. 41 ff.), so hält *Lorentz, Tarentinorum res gestae* Luckau 1838 S. 12 Anm. 8 die geschlossenen Augen für ein Zeichen altertümlicher roher Kunstübung, die die Augen der Götterbilder nur durch einen Strich angedeutet habe. Aber nach andrer Auffassung konnte das Bild die Augen öffnen und schliefsen; vgl. *Servius* zu *V. Aen.* 2, 166.

7. Das Palladion in Lavinium.

Strabo 2, 264 (= 2, 1, 14) bezeugt, die Athene in Lavinium sei *Ἰλιάς* genannt worden, wie in Rom, Luceria und Siris, weil sie von dort (Ilion) in diese Stadt gebracht worden sei. *Lykophron* weist 1261 f. auf den Bau ihres Heiligtums durch Aineias hin: *δείμας δὲ σηκὸν Μυνδίᾳ Παλληνίδι / πατρῷ' ἀγάλματ' ἐγκατοικιεῖ θεῶν.* Der Dichter hat vorher (Vers 1255—60) von den dreifsig Burgen gesprochen, die Aineias im Lande der Boreigonoi gründet, entsprechend der Zahl, die ihm das vom Ida mitgebrachte Mutterschwein nach der Landung geworfen hat. In einer dieser Städte (Vers 1259 f. *ἧς (= συὸς) καὶ πόλει δείκηλον ἀνθήσει μιᾷ / χαλκῷ τυπώσας καὶ τέκνων γλαγοτρόφων*) stellt er ein ehernes Bild der Bache und der Jungen auf. Damit kann nur Lavinium gemeint sein, vgl. *Dionys. H.* 1, 57. 59. Da sich nun die Stelle v. 1261 unmittelbar anschliefst, so mufs man Lavinium als den Ort des Athenetempels ansehen. Warum *Lykophron* für Athene die Namen *Μυνδία Παλληνίς* gewählt hat, ist bisher nicht erklärt. *Klausen, Aeneas u. d. P.* S. 159 vermutet mit Bezug auf *Strabo* 13, 611 einen Zusammenhang des myndischen Pallasdienstes mit dem troischen; denn bei Myndos in Karien hätten aus der Troas vertriebene Leleger sich angesiedelt. Vielleicht liegt die Sache so: Myndos war Tochterstadt von Troizen (*Pausan.* 2, 30, 9), wo *Ἀθηνᾶ Πολιάς* und *Σθενιάς* verehrt wurde; vgl. *Preller-Robert* 215. 219 und zu *Pausan.* 2, 32, 5: *Journ. of Hell. Stud.* 6 (1885) S. 96, 2, wo eine Bronzemünze mit dem P. aus der Zeit des Commodus angeführt wird. Wahrscheinlich verehrte die Tochterstadt dieselbe Gottheit. Der alexandrinische Hofdichter L. kannte gewifs Myndos aus eigener Anschauung, da es in der Nähe von Kos lag und als Hafenplatz zum Reich der Ptolemäer gehörte, vgl. *Diodor.* 20, 37. — Über *Ἀθηνᾶ Παλληνίς* vgl. *Preller-Robert* 204 mit Anm. 4. Ob das Götterbild in dem alten Heiligtum, das am Wege nach Marathon lag, einem Palladion glich, wissen wir nicht; dafür spricht die Gleichstellung der *Ἀθηνᾶ Ἰλιάς* bei *Strabo* mit der *Μυνδία Παλληνίς* bei *Lykophron*; ferner der Umstand, dafs der attische Demos Pallene für den Schauplatz des Gigantenkampfes galt, an dem die kriegerische Göttin beteiligt

*) *Schol. vet.* zu *Lykophr.* v. 984 (*Kinkel*): *μεθ' ὧν καὶ τὸν τῆς ἱερείας παῖδα ἀνεῖλον γυναικείαν ἐσθῆτα ἐνδεδυμένον.*

**) *Nissen* a. a. O. setzt den Vorfall ins 6. Jahrh. v. Chr., *Chavannes* S. 59 um 560 v. Chr., *Beloch*, *Hermes* 29, 609 um 530—520.

war.*) Ist die Gleichstellung richtig, so würden die Kultbilder der A. Pallenis und der A. Myndia Palladien gewesen sein und die Stelle *Lykophrons* würde besagen: Aineias baut (in Lavinium) der kriegerischen Athene ein Heiligtum (σηκός) und weist in ihm den Göttern seiner Ahnen ihren Wohnsitz an. Zwar sagt der Dichter nicht, dafs das Kultbild dieses Tempels das ilische P. war**), aber rund 300 Jahre später spricht *Strabo* von der Ἀθηνᾶ Ἰλιάς in Lavinium. Auch das mufs dahingestellt bleiben, ob etwa nach *Lykophrons* Anschauung zu den πατρῷα ἀγάλματα θεῶν das ilische P. gehörte. Vgl. *Timaios* bei *Dionys. v. H.* 1, 67, der von κηρύκια σιδηρᾶ καὶ χαλκᾶ καὶ κέραμος Τρωϊκός redet. Jedenfalls besitzen wir für die Existenz dieses Athenetempels in Lavinium ein Zeugnis aus den ersten Jahrzehnten des 3. Jahrh. v. Chr. (vgl. *v. Holzinger* zur *Alexandra* S. 61 f.), das um so altertümlicher erscheint, als der Dichter in Rom, das damals die Latiner längst unterworfen hatte, nur eine von den dreifsig latinischen Bundesstädten sieht. Nun findet sich allerdings über diesen Athenetempel nichts bei *Dionys*, der sonst über Lavinium sehr ausführlich handelt, aber er sagt doch 1, 64: *Αἰνείας δὲ κατασκευάσας ἱεροῖς τε καὶ τοῖς ἄλλοις κόσμοις ἀποχρώντως τὴν πόλιν, ὧν τὰ πλεῖστα ἔτι καὶ εἰς ἐμὲ ἦν* u. s. w. Zu diesen Heiligtümern könnte auch ein solches der Minerva gehört haben. Damit stimmt *Lucan. Phars.* 9, 990 überein, bei dem Caesar die Götter des in Trümmern liegenden Ilion so anredet: *Di cinerum, Phrygias colitis quicunque ruinas, Aeneaeque mei, quos nunc Lavinia sedes Servat et Alba, lares, et quorum lucet in aris Ignis adhuc Phrygius, nullique aspecta virorum Pallas, in abstruso pignus memorabile templo* et q. s.; vgl. *Haubold, De rebus Iliensium* S. 41 f.; über die Tempelsage von Alba *Dionys.* 1, 67; über die heilige Hütte (καλιάς), von der *Dionys.* 1, 57 spricht, vgl. ob. Sp. 1894 Z. 63 ff.

8. Das Palladium in Rom.

Der älteste Zeuge dafür, dafs sich das P. im Vestatempel zu Rom befand, ist *Cicero pro Scauro* § 48: (*ut recordemini*) *illius M. Metelli, pontificis maximi, qui cum templum illud* (= *Vestae*) *arderet, in medios se iniecit ignis et eripuit flamma Palladium illud, quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae continetur.* Man hielt es also damals für eine Tatsache, dafs L. Caecilius Metellus, der Sieger in den Gebirgen von Panhormus (250 v. Chr.), als Pontifex M. bei einem nächtlichen Brande des Vestatempels aus diesem das P. rettete und dabei erblindete (241 v. Chr.); vgl. *Hahn* zu *Cic. pro Mil.* § 33, *Dionys v. H.* 2, 66, *Valerius Max.* 1, 4, 4, *Plinius N. H.* 7, 141.*) Von den Dichtern der augusteischen Zeit erzählt dies ausführlich *Ovid Fast.* 6, 437 bis 454 (etwa 8 nach Chr.); unter Trajan berührt es *Juvenal* 1, 3, 138 f. An zwei anderen Stellen gebraucht *Cicero* das Wort in einem Vergleich; in der 11. *Philipp. Rede* (geh. 43 v. Chr.) § 24: *qui* (*D. Brutus*) *ita conservandus est, ut illud signum, quod de caelo lapsum Vestae custodiis continetur, quo salvo salvi sumus futuri,* d. h. Dec. Brutus' Erhaltung ist für den Senat ebenso unerläfslich, wie die Erhaltung des P. für den Bestand des Staates. Ferner *pro Milone* § 33 (geschr. nach 52 v. Chr.): *exhibe quaeso, Sexte Clodi, exhibe librarium illud legum, quod te aiunt e domo et ex mediis armis turbaque nocturna tamquam Palladium sustulisse.* Hier wird der die Gesetzesurkunden enthaltende Schrein verglichen, sei es mit der aedicula, in der Anchises-Aeneas das P. und die troischen Penaten aus dem nächtlichen Brande Trojas davontrugen, sei es mit dem dolium, in dem Metellus aus dem Vestatempel das P. rettete. Mit *Chavannes* a. a. O. S. 64 glaube ich, dafs der Redner damit das troische P. gemeint hat; anders *Wissowa, Die Überlieferung über die röm. Penaten, Hermes* 22, 43. *Chavannes* S. 69 nimmt an, der Glaube des röm. Volkes, im Vestatempel werde das P. aufbewahrt, sei erst im 1. Jahrh. v. Chr. aufgekommen; die dafür gegebene Begründung (S. 67 f.) halte ich nicht für überzeugend; vgl. *Dionys v. H.* 2, 66 mit *Livius* 26, 27, 14; 5, 52, 7 und die Epitome des 19. Buchs mit *Valer. Max.* 1, 4, 4; *Augustin. de civ. D.* 3, 18. Die sagenhaften Züge bei *Ovid Fast.* 6, 450, bei *Valer. Max.* a. a. O., bei *Seneca Controv.* 4, 2 mögen spätere Zutaten sein, aber bemächtigten sich nicht die Römer der unteritalischen Städte, zu denen Siris gehörte, durch den Tarentinischen Krieg? war nicht Luceria noch früher ihre Kolonie geworden? Nach *Preuner, Hestia-Vesta* 425 (mit Anm. 3) war schon in frühesten Zeiten im Glauben des Volkes Vestakult und Palladiondienst verknüpft; auch dies läfst sich nicht erweisen. *Vergil* schweigt über die Beziehungen des Aeneas zum Palladium, vgl. Bd. 3 Sp. 1312 Z. 21 ff.; die Frage ist von *Wissowa* Bd. 3 unter *Penates* erschöpfend behandelt, vgl. namentlich Sp. 1897 Z. 54—60. Aeneas ist für *Vergil* der Überbringer der troischen Penaten: *sum pius Aeneas, raptos qui ex hoste Penates classe veho mecum* (1, 378 f.) klingt wie ein Leitmotiv durch das Epos; die Unklarheit und Unbestimmtheit der Auffassung des Dichters beruht auf seiner Scheu, Dinge deutlich auszusprechen, die für Staatsgeheimnisse galten. Dazu kommt, dafs *Vergil* 2, 163 ff. erzählt hatte, das echte P. sei von Diomedes und Ulixes ins griechische Lager entführt worden (vgl. Bd. 3 Sp. 1310 f.

*) Für *Lykophron* scheint mir folgende Erklärung näher zu liegen. Nach *Hellanikos* (vgl. *Dionys v. H.* 1, 48. 49) kam Aineias zuerst nach der Halbinsel Pallene, wie *Lykophron* v. 1236 bestätigt; denn Ῥαίκηλος, das er nennt, lag am Thermäischen Mb. (vgl. *Aristot.* Πολ. Ἀθ. 15, 10 *Kaibel u. W.*) und ist alter Name für Αἴνεια (*Strabo* 7, 330), das sich für eine Gründung des Helden ausgab (*Liv.* 40, 4, 9 f.). Auch die Halbinsel Pallene galt für den Schauplatz des Gigantenkampfes. Gab es in Aineia ein Heroon des Aineias, in dem auch ein Palladion stand?

**) *Lykophron* konnte dies nicht, ohne sich selbst zu widersprechen, vgl. unten Sp. 3440 Z. 11 ff. *v. Holzinger* zu *Lyk. Alexandra* S. 69 f.

*) Vgl. die Erzählung von Ilos und dem Brande des Athenatempels in Ilion bei *Ps.-Plutarch* (!) περὶ παραλλήλων Ἑλλ. κ. Ῥωμ. c. 17 (6, 456 *Bernardakis*).

unter B). Zwar steht dies im Lügenberichte Sinons, aber da der Dichter den König und die Troer durch ihr Stillschweigen den Inhalt des Berichts als wahr hinnehmen läfst, würde er sich selbst widersprochen haben, wenn er im Verlauf des Epos den Helden als den Überbringer des P. ausdrücklich bezeichnet hätte. Erst nach *Vergils* Tode hat Augustus (12 v. Chr.) als Pontifex maximus einen neuen Kult der Vesta mit den Penaten seines Hauses und dem Palladium in seinem Palast auf dem Palatin begründet, vgl. *Wissowa* Bd. 3 Sp. 1892 Z. 57 — Sp. 1893 Z. 16. Daher vertreten die folgenden Dichter *Ovid Fast.* 1, 527 f.; 3, 129; 6, 424. 435 f., *Properz* 5, 4, 45 f., *Iuvenal* 1, 3, 138, *Statius Silv.* 5, 3, 178 ff. die Anschauung,



2) Sorrentiner Relief; Vesta vor ihrem Tempel sitzend, über ihr das Palladium (nach *Röm. Mitt. d. K. d. Archäolog. Inst.* Bd. 4, X c).

dafs im Vestatempel zu Rom das P. aufbewahrt werde. So erscheint seit der Zeit Galbas auf römischen Münzen Vesta sitzend und in der vorgestreckten Rechten das P. haltend; vgl. *Chavannes* S. 22 unter nr. 17 und S. 65, *Preuner, Hestia-Vesta* S. 326 mit Anm. 7. — Auf einem Sorrentiner Relief (*Röm. Mitt.* 1889 T. X c) ist innerhalb des Vestatempels oberhalb der vor dem Tempel sitzenden Gestalt der Vesta über das Peripetasma hervorragend das Palladium dargestellt, die Rechte erhoben, den Schild in der Linken, den Helm auf dem Kopfe, in langem Gewand; vgl. *E. Samter*, *Röm. Mitt.* 1894. S. 131. Bei einem Brande des Vestatempels unter Commodus sahen die Römer zum ersten Male das P. unverhüllt, als es die Vestalinnen über die heilige Strafse nach dem kaiserl. Palaste trugen: *Herodian* 1, 14, 4. Elagabal wollte das Palladium mit dem Sonnengotte vermählen, dessen Priester er war; *Herodian* 5, 6, 3: *τῆς Παλλάδος τὸ ἄγαλμα, ὃ κρυπτὸν καὶ ἀόρατον σέβουσι Ῥωμαῖοι, ἐς τὸν ἑαυτοῦ θάλαμον μετήγαγε· καὶ μὴ κινηθὲν ἐξ οὗπερ ἦλθεν ἀπὸ Ἰλίου, εἰ μὴ ὅτε πυρὶ κατεφλέχθη ὁ νεώς, ἐκίνησεν οὗτος, καὶ πρὸς γάμον δὴ ἐς τὴν βασιλέων αὐλὴν τῷ θεῷ ἀνήγαγε.* Aber dem Sonnengott mifsfiel die kriegerische Göttin, und diese wurde wohl wieder an ihren alten Ort im Vestatempel zurückgebracht. Etwas anders erzählt *Aelius Lampridius* (c. 310 nach Chr.) *vit. Heliogab.* 3, 4. 6, 7: *signum ... quod Palladium esse credebat, abstulit et auro vinctum in sui dei templo locavit.*

Aus der Zeit des Augustus berichtet *Dionys. v. H.* 1, 69. 2, 66, dafs die Ansichten über die im Vestatempel aufbewahrten Heiligtümer sehr verschieden waren; unter Trajan bestätigt dies *Plutarch, Camillus* c. 20: Bei der Eroberung Roms (390 v. Chr.) seien die Vestalinnen mit dem Feuer der V. und den Heiligtümern ihres Tempels (*μετὰ τῶν ἱερῶν*) geflohen. Dabei führt er 5 Ansichten an: 1. Die Vestalinnen bewahrten nur das Feuer. 2. Aufser dem Feuer waren dort noch andere Heiligtümer vorhanden, im Innern des Tempels verborgen, nur für die Vestalinnen sichtbar. a) Nach der gewöhnlichen Überlieferung (*καὶ πλεῖστος μὲν λόγος κατεῖχε*) befand sich dort das troische von Aeneas nach Italien gebrachte Palladion. b) Die Schriften über die Samothrakischen Heiligtümer (*οἱ τὰ Σαμοθρᾴκια μυθολογοῦντες*) berichten, Dardanos habe jene aus Samothrake nach Troja gebracht, und ihnen nach der Gründung der Stadt einen besonderen Kult geweiht (*ὀργιάσαι καὶ καθιερῶσαι*), Aeneas aber habe sie bei der Eroberung der Stadt heimlich entführt und sie nach Italien gerettet. Damit sind die Penaten gemeint. c) Diejenigen, die sich tiefere Kenntnisse zuschreiben, behaupten, es lägen im Vestatempel zwei nicht eben grofse Fässer, das eine offen, das andere gefüllt und versiegelt, beide nur den Vestalinnen sichtbar. d) Nach andrer Ansicht beruht diese Angabe auf einem Irrtum; die Vestalinnen hätten nämlich damals die meisten Heiligtümer (*τὰ πλεῖστα τῶν ἱερῶν*) in zwei Fässer (*εἰς πίθους δύο*) geworfen und diese in der Erde unter dem Tempel des Quirinus verborgen, wovon der Ort noch jetzt die 'Fäfschen' heifse. Dazu findet sich bei *Livius* 5, 40 die weitere Ausführung: „Der Flamen Quirinalis und die Vestalinnen hätten damals einen Teil der betr. Heiligtümer in Fäfschen geborgen und in der Kapelle neben dem Hause des Flamen Quirinalis vergraben (*optimum ducunt condita in doliolis (sacra) sacello proximo aedibus flaminis Quirinalis, ubi nunc despui religio, defodere*); die übrigen hätten sie weggetragen (*partito inter se onere*) und zwar über den *pons sublicius* nach dem *mons Ianiculus*". Bei *Livius* und *Plutarch* wird darauf die edle Tat des L. Albinus erzählt, der durch die Überlassung seines Wagens die Flucht der Vestalinnen erleichterte. Dagegen sagt *Varro de L. L.* 5, 157 f.: *Locus, qui vocatur Doliola, ad cluacam maximam, ubi non licet despuere, a doliolis sub terra. Eorum duae traditae historiae, quod alii inesse aiunt ossa cadaverum, alii Numae Pompilii*)*

*) Nach *Florus* 1 c. 2 geht auf Numa Pompilius unter anderem die Verehrung der Ancilia und des Palladiums zurück, die dort *secreta quaedam imperii pignora* heißen;

religiosa quaedam post mortem eius infossa. Varro gibt hier offenbar altrömische Sage, die Angaben von *Dionys, Livius, Plutarch* sind z. T. von der griechischen Sage beeinflufst.

Merkwürdig ist die Übereinstimmung zwischen der Angabe des *Timaios* (bei *Dionys v. H.* 1, 67) über die Heiligtümer im innersten Tempelraum zu Lavinium und zwischen den oben besprochenen Angaben über die *sacra* im Vestatempel zu Rom. Bei *Timaios* der κέραμος Τρωϊκός, bei *Livius* und *Plutarch* die *doliola*, πίθοι, πιθίσκοι; sie sind offenbar nur die Gefäfse für die bei plötzlich eintretender Gefahr zu rettenden Heiligtümer. Worin diese bestanden, hatte *Varro* im 2. Buch der *Antiquitates rerum human.* überliefert: vgl. *schol. Veron.* zu *Aen.* 2, 717 *deos penates ligneis sigillis vel lapideis, terrenis quoque Aenean ⟨umeris extulisse⟩*. Demnach sind es kleine Götterbilder aus Holz oder Stein, auch aus Ton; *Servius plenior* zu *Aen.* 1, 378. 3, 148 spricht nur von hölzernen und steinernen. *Livius* und *Plutarch* trennen von diesen vergrabenen *sigilla* solche, die von den Vestalinnen weggetragen wurden (*partito inter se onere*); nach *Plutarch* τὰ κυριώτατα καὶ μέγιστα τῶν ἱερῶν. Hat dabei der Gewährsmann, dem sie folgen, etwa an das Palladium gedacht, damit in jenes hohe Altertum eine Anschauung übertragend, die erst später aufkam? Kurz, der Vergleich ergibt: Nur des *Timaios* „eiserne und eherne Heroldstäbe" können als anikonische Symbole der Penaten erklärt werden, der κέραμος Τρωϊκός entspricht den Doliola mit den in ihnen geborgenen *sigilla* der Penaten. Folglich hätten wir schon bei *Timaios* einen Hinweis auf bildliche Darstellung dieser Gottheiten. Vgl. Bd. 1 Sp. 189 Z. 57 ff. Sp. 190 Anf. — Ob nun zu diesen Götterbildchen ein kleines P.*) gehört hat, das für das uralte, echte galt, oder ob das P. von diesen Götterbildchen verschieden war, darüber läfst sich nicht zu Gewifsheit kommen, weil über diese Dinge von Staats wegen Stillschweigen beobachtet wurde. Denn nach *Plinius N. H.* 28, 18 (Quelle *Verrius Flaccus*) wurde sogar geheim gehalten, in welcher Gottheit Schutze Rom stände, vgl. *Macrobius Saturn.* 3, 9, 1—9, der sich auf das 5. Buch *rerum reconditarum* des *Sammonicus Serenus* beruft. Hierher gehört die Angabe des *Servius* zu *Aen.* 1, 277: *urbis enim illius* (= *Romae*) *verum nomen nemo vel in sacris enunciat.* Ein Volkstribun vergeht sich gegen diese Vorschrift und wird mit dem Tode bestraft, *ut ait Varro et multi alii. hoc autem urbis nomen ne Hyginus quidem, cum de situ urbis loqueretur, expressit;* vgl. *Mirsch*, *Varronis antiqu. rer. hum. fragm. Lpzg. Stud.* 5, 100. 2. Dadurch erst gewinnen die Worte des *Dionys v. H.* 2, 66 ihre volle Bedeutung: τίνα δὲ ταῦτ' ἔστιν (nämlich die von den Vestalinnen bewahrten Heiligtümer) οὐκ ἀξιῶ πολυπραγμονεῖν οὔτ' ἐμαυτὸν οὔτε ἄλλον οὐδένα τῶν βουλομένων τὰ πρὸς θεοὺς ὅσια τηρεῖν.

vgl. damit die VII *pignora imper. Rom.* bei *Serv.* z. *V. A.* 7, 188 u. dazu *Roscher, Hebdomadenlehren* S. 193 A. 270.

*) Nach *Konon* c. 34 ist das echte P. das kleinste von vielen; vgl. ob. Sp. 1316 f. unter D.

Wie kam das P. nach Lavinium bez. Rom? 1. *Timaios* spricht nur von der Gestalt der Penaten zu Lavinium. — 2. Nach *Lykophron* hat Aeneas der Myndia Pallenis dort ein Heiligtum gegründet und in diesem die Penaten (πατρῷοι θεοί) aufgestellt. Dort wird auch die Ἀθηνᾶ Ἰλιάς, von der *Strabo* 6, 264 spricht, also das Palladion, gestanden haben. Ob *Lykophron* diese neuen Züge der Sage aus *Timaios* oder aus einer anderen Quelle hat, ist nicht zu entscheiden. Aber nach *Lykophron* hat Aeneas das P. nicht aus Ilion mitgenommen, es auch nicht während seiner Irrfahrten bei sich gehabt; nach ihm ist Odysseus der Räuber des Bildes. — 3. *Dionysios v. H.* 1, 69 (*ed. Kiefsling* Bd. 1 S. 84 Z. 18—24) beruft sich auf *Kallistratos*, den Schüler des Aristophanes v. B., und auf *Satyros*, den Schüler Aristarchs (vgl. ob. Sp. 1316 B) für die Sage, Aeneas habe τά τε ἱερὰ τῶν μεγάλων θεῶν καὶ ὅπερ περιῆν Παλλάδιον aus dem Adyton des Tempels in Troja mitgenommen und nach Italien d. h. nach Lavinium gebracht. Diese Sage bestätigen *Ovid Fast.* 6, 434, *Plutarch*, *Camillus* 20, 5, *Pausanias* 2, 23, 5. — 4. Aeneas erhält erst in Italien das Palladium.

A. Aus *Serv.* z. *Verg. Aen.* 2, 166; 3, 407. 550; 5, 81 ergibt sich folgende Gestalt der Sage bei *Varro*: Diomedes, der im Besitz des P. ist, hat, von stetem Mifsgeschick heimgesucht, das Orakel erhalten, er solle den Troern das P. zurückgeben. Da begegnet er in Kalabrien (*Servius* z. 3, 550 und *Servius amplior* zu 2, 166) und zwar bei *castrum Minervae* (*Vergil*) dem Aeneas, der im benachbarten Aphroditehafen gelandet war, wie er gerade Minerva und Iuno (*Vergil*) ein Opfer bringt. Aeneas verhüllt das Haupt und wendet sich um (den Rücken dem Diomedes zukehrend), damit er nicht durch des Feindes Anblick im Opfern gestört werde. Trotzdem führt Diomedes seinen Vorsatz aus, und Nautes, des Aeneas Gefährte, nimmt das P. in Empfang. Daher bewahrte die Familie der Nautae oder Nautii, nicht die *gens Iulia*, die *sacra Minervae*; vgl. *Servius* zu 3, 407; 5, 704; 2, 166. Dieser Nautes brachte das P. nach Rom. So lehrte *Varro* in *libris, quos de familiis Troianis scripsit: Servius* zu 5, 704. *Vergil* hat für sein Epos davon nur die Landung im Venushafen bei *castrum Minervae* beibehalten (3, 530—47) und die gelegentliche Nennung des Nautes (5, 704). Übrigens geht aus *Servius* zu 4, 427 und 5, 81 dies hervor, dafs nach *Varro* Diomedes auf Grund des Orakelspruches die Gebeine des Anchises ausgegraben, aber diese zugleich mit dem P. dem Aeneas zurückgegeben hat. An welchem Orte Aeneas vorher seinen Vater bestattet hatte, wird nicht gesagt; vgl. Bd. 1 Sp. 339 Z. 15—55. Indessen wird *Varro* an Süditalien gedacht haben: vgl. *Dionys v. H.* 12, 16 Αἰνείαν λέγουσι . . . τῶν Ἀχαιῶν ἰδεῖν τινα . . . εἴτε Ὀδυσσέα . . . εἴτε Διομήδην, ἡνίκα Δαύνῳ σύμμαχος ἀφίκετο, denn Diomedes kam dem Daunos gegen die Messapier (in Kalabrien) zu Hilfe.

B. Eine Variante dieser Sage betrifft den Ort der Übergabe. 1) Diomedes lieferte das P.

an der Küste Latiums und zwar auf Laurentischem Gebiete ab. So schon *L. Cassius Hemina* im 1. B. der *Annalen* (*Peter*, *Hist. Rom. Rell.* 1, 97. 7): *ubi* (*in agro Laurenti*) *dum simulacrum, quod secum ex Sicilia advexerat, dedicat Veneri matri, quae Frutis dicitur, a Diomede Palladium suscepit;* ebenso *Silius Ital. Punic.* 13, 51—78. — 2) Die Übergabe erfolgt zu Benevent nach *Prokop de b. Goth.* 1, 15 (ed. *Bonn.* 2, 78). Aeneas, aus Ilion dorthin gelangt, erhält es von Diomedes, der Benevent gegründet hatte: *Servius z. Aen.* 8, 9; 11, 246. Das Orakel verheifst dem Diomedes nur dann Befreiung von schwerer Krankheit, wenn er das P. einem Troer herausgibt. Ähnlich *Malalas* (um 540 nach Chr.) im 6. B. pag. 163 *Bonn.*: Aeneas, auf der Fahrt von Libyen (Afrika) an die Küste von Kalabrien verschlagen, kommt nach Argyrippa (Arpi), der Gründung des Diomed, das später Benevent (!) genannt wurde: *ibid.* p. 167. Aeneas bringt dort, von Diomedes gut aufgenommen, den Winter zu. Dieser, von unaufhörlichem Mifsgeschick verfolgt, erhält von der Pythia die Weisung, er solle das P. den Troern zurückgeben, und nach einem feierlichen Opfer liefert er es dem Aeneas aus, der mit Eintritt der guten Jahreszeit nach Italien (!) zu Latinus fährt. *Ibid.* p. 168: In Latium gründet Aeneas eine Stadt *Ἀλβανία* und stellt in ihr das P. auf; p. 169: Askanius bringt das P. von dort nach *Λαβινία*; p. 170: unter dem König Albas erhält es seinen Standort in der Stadt Silva (*Σίλβη*); B. 7 p. 170: Romulus und Remus bringen es nach Rom. Vgl. *Chronicon paschale* (*Bonn.* 1832) p. 204. — *Kedrenos* (*Bonn.* 1838) 1, 237 f. stimmt in den erwähnten Punkten mit *Malalas* überein, als Ort des Zusammentreffens von Aeneas und Diomed nennt er allgemein Kalabrien. — 3) Vielleicht wird Buthrotos an der Küste von Epirus als Ort der Übergabe bezeichnet durch *Servius amplior* z. 3, 407: *sane quidam dicunt absurde, ab Heleno Diomeden suppressum*; *sed intellegendum est de industria factum, ne terror iniceretur Aeneae.* Wenn Helenus den Diomedes davon zurückhielt, dafs er Aeneas beim Opfer störe, so ist an Epirus zu denken; vgl. Bd. 1 Sp. 1980 Z. 51 ff.

C. Eine weitere Variante betrifft den Überbringer des Palladiums. Odysseus wird neben Diomedes genannt; *Servius* z. 3, 550: *ubi* (= *in Calabria*) *dicuntur* (*Troiani*) *accepisse Palladium . . . a Diomede vel ab Ulixe*: *nec immerito; ut enim in secundo ⟨166⟩ legimus, ambo rapuerunt.* Die Angabe geht wohl auf *Varro* zurück; vgl. *Dionys v. H.* 12, 16 *Αἰνείαν λέγουσι . . . τῶν Ἀχαιῶν ἰδεῖν τινα . . . εἴτε Ὀδυσσέα, ὅτε τῷ περὶ τὸν Ἄορνον μαντείῳ χρῆσθαι ἔμελλεν, εἴτε Διομήδην* u. s. w. Von diesem Aufenthalt des O. am Avernersee weifs auch *Strabo* 5, 244. Das Machwerk des *Ps.-Aurelius Victor de orig. gent. R.* 12 verlegt die Szene mit Odysseus in die Nähe von Lavinium, als Aeneas am Ufer das Mutterschwein opfert. Aber auch *Festus* pag. 322 Sp. 2 Z. 33 bis pag. 325 Sp. 1 Z. 5 bestätigt die Angabe, die somit auf *Verrius Flaccus* zurückgeht: *Nam Italici auctore Aenea velant capita, quod is, cum rem divinam faceret, in littore Laurentis agri Veneri matri, ne ab Ulyxe cognitus interrumperet sacrificium, caput adoperuit atque ita conspectum hostis evitavit.* Die Überlieferung hängt zusammen mit dem Bd. 1 Sp. 175 Z. 57 ff. u. Sp. 182 Z. 15 ff. angeführten Zeugnis *Lykophrons* v. 1242 ff. (vgl. *v. Holzinger* z. *Lykophr.* 1244. 805), in dessen Auffassung sich die Sage gut einfügt, dafs Aeneas erst an der Küste Latiums oder Kampaniens das P. von Odysseus erhält.*) Nach der Sage haben Lavinium und Rom zu gleicher Zeit das Palladium und die Penaten beherbergt. Dies erklärt sich aus der Anschauung, Lavinium sei die Mutterstadt Roms (vgl. ob. Sp. 1894), und aus den geschichtlichen Vorgängen. Auch nach der Unterwerfung der Latiner (338 v. Chr.) blieb für Rom die sakrale Gemeinschaft mit ihnen bestehen. Dabei läfst sich wohl annehmen, dafs mit der Zeit die sogenannten echten Kultgegenstände stillschweigend aus L. nach Rom gebracht worden und dort nur Nachbildungen zurückgeblieben sind; vgl. *v. Dobschütz, Christusbilder,* 1. Hälfte S. 38*d. 39* unter b.

Aus der Sage von Nautes oder Nautios läfst sich schliefsen, dafs zu einer bestimmten Zeit Aeneas nur für den Überbringer der Penaten, Nautes für den des Palladions gegolten hat; vgl. oben Sp. 3440 Z. 42 ff. und besonders *Dionys. v. H.* 6, 69, 1. der wohl an dieser Stelle die Familientradition der Nautier vertritt. Denn nach dieser St. ist Nautius (= Nautes) 1. einer der Führer der troischen Auswandrer; 2. er ist in Troja Priester der Athene Polias gewesen (vgl. *Verg. Aen.* 5. 704 ff.); 3. er hat das P. mit aus Troja gebracht, also es nicht unterwegs von Diomedes übernommen; 4. das Götterbild ist ein *ξόανον,* also ein Schnitzbild aus Holz; 5. der Kult hat sich in der Familie vererbt. Leider ist die wichtige Stelle bei *Festus* pag. 116 Sp. 1 Z. 15 ff. zu sehr verstümmelt; nur so viel steht fest, dafs nach *Verrius Flaccus* das Bild der Minerva Nautia aus Erz bestand im Unterschied von der Angabe bei *Dionys.* Aber den Schlüssen, die *Th. Mommsen, De collegiis et sodalic. Rom.* S. 11 daraus zieht, kann ich nicht beistimmen. Die auf den Überbringer des P. bezügliche Tradition der gens Nautia erscheint mir älter, als die der gens Iulia, soweit sie den Aeneas als den Überbringer des P. betrifft. Dafür spricht auch das in der Familie vom Vater auf den Sohn übergehende Priestertum der Minerva (vgl. *Servius amplior* zu 11, 768) und der Name des Ahnherrn Nautes, vgl. Bd. 1 Sp. 189 Z. 25—28. 45—51. Über die gens Nautia als ein ursprünglich etruskisches Geschlecht (?) vgl. *Pauly, Real-Encycl.* 5, 476. Über altertümliche Erzbilder der Göttin in Hellas vgl. Sp. 3445*. Warum sollte nicht in verhältnismäfsig früher Zeit ein solches Bild auf dem Seewege nach Rom gekommen sein?

*) Das Zeugnis des *Hellanikos* bei *Dionys v. H.* 1, 72 bleibt zweifelhaft, weil jetzt statt *μετ' Ὀδυσσέως*, der Lesart des cod. Chisianus und der andern Hdschrftn, die *Kiefsling* vertritt, von *Jacobi μετ' Ὀδυσσέα*, die Lesart des cod. Urbinas, in den Text genommen ist; vgl. Bd. 3 Sp. 636 Z. 35 ff. Trotz alledem drängt sich die Vermutung auf, *Lykophron* gehe auf *Timaios*, dieser auf *Hellanikos* zurück.

9. Das Palladion in Konstantinopel.

Zur Zeit des *Prokopios* (um 550 n. Chr.) wufsten die 'Römer' nicht mehr, wo sich das Palladion befinde; sie zeigten nur eine Nachbildung, als Marmorrelief ausgeführt, im Tempel der Fortuna vor dem ehernen Standbild der Minerva unter freiem Himmel aufgestellt. Dieses Relief stellte die Göttin dar, wie sie den Speer zum Angriff fällt, mit bis zu den Füfsen herabreichendem Gewand, das Antlitz von ägyptischem, nicht von hellenischem Typus. Die Einwohner von Byzanz dagegen behaupteten, Kaiser Konstantin habe das P. auf dem nach ihm benannten Markt in Konstantinopel unter der Erde vergraben: *Procop. de bello Goth.* 1, 15 ed. *Bonn.* 2, 78. Dies bestätigt *Malalas*, B. 13 pag. 320, der noch genauer angibt, Konstantin (*ἀφελόμενος ἀπὸ Ῥώμης κρύφα τὸ λεγόμενον Παλλάδιον*) habe das P. auf dem nach ihm benannten Forum unter der Konstantinssäule vergraben lassen; vgl. *Chronic. pasch.* p. 528, *Zonaras, Epitome* 13, 3, 28. So blieb der Glaube an die stadtschützende, geheimnisvolle Kraft des P. bis ans Ende des Heidentums lebendig.

10. Die Sagen vom Ursprung des Palladions.

1. Das P. galt als 'vom Himmel gefallen'. Bei *Homer* ist *διιπετής* stehendes Beiwort in dem Versausgang *διιπετέος ποταμοῖο. Il.* 16, 174. 17, 263. 21, 268. 326. *Od.* 4, 477. 581. 7, 284; ebenso bei *Hesiod FEG* S. 173. 230 *Kinkel.* Die Erklärung der Scholien schwankt; die richtige Erkl. gibt *Scholion* A (*Dind.* 1865 2, 101, 16) zu *Il.* 16, 174: *ἤτοι ἀπὸ Διὸς πεπτωκότος διὰ τὸ ὑπὸ τῶν ὀμβρίων ὑδάτων πληροῦσθαι τοὺς χειμάῤῥους*; vgl. *Schol. A* (*Dind.* 2, 138, 8) zu *Il.* 17, 263: *οἱ γὰρ ὄμβροι ἀπὸ Διός* und *Schol.* E zu *Od.* 7, 284 (*Dind.* 1, 348, 10): *τοῦ ἀπὸ Διὸς ἤτοι ἀέρος ἀρδευομένου.* Bei den Dichtern des epischen Kyklos hatte *Παλλάδιον* dieses Beiwort; zwar hat sich kein also lautendes Fragment erhalten, aber sicher läfst sich dies schliefsen aus den Mythographen, z. B. aus *Konon* c. 34, *Apollodor* 3, 143 S. 147 *Wagner*: *τὸ διιπετὲς Π.*, *Apollod. Epitom. Wagn.* 5, 10 (S. 206). Neben *διϊπετής* (= *διϝιπετής*) erscheint später *διοπετής*, vgl. *v. Dobschütz, Christusbilder* S. 1 Anm. 2. 3; über *δῐῑπετής* = *διειπετής Brugmann, Gr. Gr.* (*Handbuch der klass. Altertumsw.* 2^2) 115. Ursprünglich bezeichnet demnach *διιπετὲς Π.* das vom Himmel gefallene; dafür sprechen die überlieferten Sagen, dafür die Übersetzung *signum de caelo lapsum* (*Cic. Phil.* 11, 24), dafür die Gleichstellung mit *οὐράνιος* (*Suidas* unter *διοπετής*). Das P. war also ein vom Himmel gefallenes, nicht von Menschenhänden angefertigtes Götterbild. Auf dieser Anschauung beruhte die von *Pherekydes* (um 450 v. Chr.) gegebene Etymologie: *Παλλάδια ἐκάλουν, ὥς λέγει Φερεκύδης, τὰ βαλλόμενα εἰς γῆν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀγάλματα· πάλλειν γὰρ τὸ βάλλειν*, *FHG.* 1, 95 *fragm.* 101; ferner, was *Phylarchos* (Ende des 3. Jahrh. vor Chr.) von Palladien berichtet hatte, die während des Gigantenkampfes vom Himmel herabgeschleudert worden seien, vgl. ob. Sp. 3423, *F. H. G.* 1, 356. 79; auf dieser Anschauung beruhte auch die wahrscheinlich schon von *Lesches* in der kleinen *Ilias* erzählte Sage, das P. sei dem Ilos, als er die Stadt gründete, vom Himmel herab vor die Füfse gefallen, vgl. *v. Holzinger* zu *Lykophr.* v. 364 (S. 226 Z. 15 v. o.) und Bd. 3 Sp. 1310 Z. 58—63, Sp. 1316 C. *Ovid. Fast.* 6, 419—22.*) *Arktinos* hatte in der *Iliu Persis* nur erzählt, D a r d a n o s habe von Zeus das P. als Geschenk empfangen. Dies braucht nicht gleichbedeutend zu sein mit dem Herabfallen vom Himmel, vgl. Bd. 3 Sp. 1301 Z. 35—56.

2. An D a r d a n o s, den *A r k t i n o s* in den Vordergrund stellte, schlofs sich eine bestimmte Klasse von Entstehungssagen an, die nach Arkadien weisen. Die Bd. 3 Sp. 1315 f. unter A und B gegebenen Sagen setzen A r k a d i e n als Heimat des Dardanos und der Chryse, der Tochter des Titanen Pallas, voraus (vgl. auch Bd. 3 Sp. 1337 unter 1 Z. 36 ff. u. Z. 58 ff.). Die Mutter des D., Elektra, war auf der arkad. Kyllene geboren: *Apollod.* 3, 110. 138, vgl. Bd. 1 Sp. 1234 unter 2; aufserdem *Servius plenior* zu *Aen.* 2, 325: *quem* (= *Dardanum*) *quidam ab Arcadia profectum venisse ad Phrygiam volunt.* Die Überlieferung geht auf *Mnaseas* und auf *Kallistratos* und *Satyros* zurück, ist also aus dem 2. Jahrh. vor Chr. bezeugt; sie schweigt aber darüber, aus welchem Ort Arkadiens Dardanos das P. mitgenommen habe. In den angeführten Sagen kommt Pallantion vor (Bd. 3 Sp. 1338 unter 2) und Pheneos (Bd. 1 Sp. 962 Z. 13 ff.).

3. Manche Schriftsteller stempelten grundsätzlich die Troer zu Hellenen, z. B. *Dionys v. H.* 1, 61. 62. 68. Daher läfst er den Dardanos mit dem Palladion aus A r k a d i e n nach S a m o t h r a k e, von dort nach der Troas wandern. Ähnlich hatte, wohl nicht ohne politische Tendenz, der attische Logograph *Phanodemos* (Ende des 5. Jahrh. v. Chr.) den Teukros, den Schwiegervater des Dardanos im troischen Lande, zum Fürsten des Demos Xypete bei Athen gemacht, der vor alters von dort nach der Troas ausgewandert war (vgl. ob. Sp. 3422 B).**) Andere stellten ohne weiteres Samothrake als Wohnsitz der Elektra hin, die dort den Dardanos gebar, z. B. *Hellanikos FHG.* 1, 63 *fragm.* 129 = *Schol.* z. *Apollon Rh.* 1, 916 und *Ephoros* im *Schol.* z. *Eurip. Phoen.* 7. Denn nach *Ephoros* wird Harmonia, die auf Samothrake geborene Tochter der Elektra, von dort durch Kadmos entführt. *Demagoras* erzählte sogar, Elektra sei aus Libyen nach Samothrake gekommen, habe dort gewohnt und dort dem Zeus Eetion Dardanos und Harmonia geboren. Wichtiger noch ist das *Scholion* zu *Eurip. Phoen.* 1129: *ἧς* (= *Ἠλέκτρας*) *εἶναι ἀνάθημά φασι τὸ ἐν Τροίᾳ Παλλάδιον τὸ κλαπὲν ὑπὸ Ὀδυσσέως καὶ Διομήδους.* Dabei fragt es sich: in welchen Tempel weihte Elektra das Palladion? in einen Tempel der Athena im Pelo-

*) Statt des Ilos nennen den T r o s *Schol.* B zu *Ilias* 6, 311, *Suidas* unter *Παλλάδιον*, *Tzetzes* z. *Lykophron* 363; *Quintus Smyrn.* 10, 359 f. nennt den Empfänger nicht: *ἀλλά μιν (τὸ Π.) αὐτὸς ἀπ' Οὐλύμποιο Κρονίων κάββαλεν ἐς Πριάμοιο πολυχρύσοιο πόληα.*

**) [*Würtheim, De Aiac. origine* etc. 54. R.]

ponnes (vgl. das Fragment des *Mnaseas* bei *Stephanos v. B.* unter *Δάρδανος*)*), oder in den Tempel der grofsen Götter in Samothrake? Jedenfalls stand später das Weihgeschenk der Mutter des Dardanos im Tempel der Athena zu Ilion.**)

4. Die *Kyprien* haben vermutlich das P. von Paris samt der Helena aus Sparta entführen lassen; vgl. Bd. 3 Sp. 1303 f unter C und Sp. 1322 Z. 59 ff. Vielleicht geht auf die *Kyprien* auch die Angabe des *Scholion Townl.* zu *Il.* 6, 88 (vgl. *Maafs*, *Tom.* 5, 208) zurück: *φασὶν Ἥφαιστον ἐκ τῶν ὀστῶν Πέλοπος πεποιηκέναι τὸ Παλλάδιον.* Dann hätte der Dichter der *Kyprien* den 'himmlischen' Ursprung des P. auf andere Weise erzählt, als der Dichter der *Kleinen Ilias.*

5. Andere Berichte weisen auf Libyen und auf die Westküste des nördl. Afrika als Ursprungsland des P. hin. Vgl. *Roscher, Die Gorgonen* S. 30 mit Anm. 56, S. 31 mit Anm. 59. 60 und Bd. 1 Sp. 676 Z. 16 ff. Nach *Apollod.* 3, 144. 145 *Wagn.* (= 3, 12, 3, 4—7) und *Tzetzes* z. *Lykophr.* 355 (*Müller* vol. 2, 559 f.) wurde Athena nach ihrer Geburt bei Triton (dem Gotte des im fernen Westen fliefsenden Tritonflusses oder Tritonsees) aufgezogen zugleich mit Tritons Tochter *Παλλάς*. Die Jungfrauen übten sich in kriegerischen Kampfspielen. Als Pallás einst im Begriff war, Athene zu verwunden, wurde diese von Zeus durch das Vorhalten der Ägis geschützt. Pallás schaute nach der Ägis, ohne auf den Stofs (*πληγή*) der Athene zu achten. So fiel sie, von dieser schwer verwundet. Darüber betrübt stellte Athene ein gleiches Bild der Pallás (*ξόανον ἐκείνης ὅμοιον*) her, legte ihm um die Brust die Ägis, vor der sich Pallás gefürchtet hatte, und stellte ihr zu Ehren das Bild bei Zeus auf. Als später Elektra infolge ihrer Schwächung (*κατὰ τὴν φθοράν*) zu diesem Bilde ihre Zuflucht nahm, warf Zeus mit ihr (*μετ' αὐτῆς*) auch das P. in das ilische Land hinab. Ilos gründete dem P. zu Ehren einen Tempel.***) Für das Alter dieser Sagenform spricht *Herodot* 4, 179. 180 (vgl. *Kiepert*, *Lehrb. d. alt. Geogr.* (1878) 213 f. § 194). Dieser berichtet vom Triton-Flufs und -See im Gebiet der *Μάχλυες* und *Αὐσέες*, von einem jährlich dort gefeierten Feste der Athena, der im Lande geborenen Göttin (*ἡ αὐτιγενὴς θεός*), das von den Jungfrauen mit seltsamen Kämpfen begangen wurde, eine Nachbildung des Kampfes zwischen Athena und Pallás; ferner dafs Athena dort für eine Tochter des Poseidon und der Nymphe des Tritonsees galt. Denn Athene habe sich, da sie ihrem Vater etwas vorzuwerfen hatte, dem Zeus übergeben, der sie zu seiner Tochter gemacht hätte. Also eine Sage der Eingeborenen, durch Vermittlung griechischer Ansiedler oder Kaufleute an *Herodot* oder dessen Gewährsmann gelangt. Nach *Herodot* 4, 189 haben die Hellenen sogar die Gewandung und die Aigis der Götterbilder der Athena (*τὴν . . . ἐσθῆτα καὶ τὰς αἰγίδας τῶν ἀγαλμάτων τῆς Ἀθηναίης*) von den dortigen Frauen. Denn wie diese gegerbte, franzenbesetzte, mit Krapp rot gefärbte Ziegenfelle um (oder über) ihre Gewandung warfen, so gaben die Hellenen den Athenabildern die schlangenbesetzte Aegis. *Αἰγέη* wird also gleich mit *αἰγίς* gesetzt und damit *Herodots* Behauptung begründet *ἐκ Λιβύης ἥκει ἡ στολὴ τῶν Παλλαδίων.* Auf dieselbe Quelle geht wohl auch die Angabe *Herodots* 4, 191 zurück, die westlich vom Tritonflusse wohnenden Maxyer hielten sich für Nachkommen der Troer (*φασὶ δὲ οὗτοι εἶναι τῶν ἐκ Τροίης ἀνδρῶν*).

6. Wie im *Schol. Townl.* zu *Il.* 6, 88 wird auch in anderen Varianten der Sage das P. aus den Knochen des Pelops hergestellt, aber von Menschenhänden. Dies hängt zusammen mit der Weissagung des Helenos, Troja könne nicht erobert werden, wenn nicht unter anderem die Gebeine des Pelops herbeigeholt würden. Vgl. über die sogen. *Fata Troiana* Sp. 1317 unter E. Die *Kleine Ilias* kannte diesen Teil der Weissagung noch nicht (vgl. Sp. 1324 Z. 57 ff.); folglich ist er erst später hinzugekommen, aber an dieses Fatum schliefsen sich folgende Varianten an:

A. Griech. Autoren vom 2. vorchr. Jahrh. an haben die Herstellung der Palladien durch Menschenhand behauptet, z. B. redete *Apellas* (um 200 v. Chr.) in den *Delphika* von 2 solchen P. (vgl. Sp. 1318 Z. 17—21). Der Kyklograph *Dionysios* (um 100 v. Chr.) hatte gesagt, das berühmte von Odysseus und Diomedes geraubte und bei Demophon niedergelegte P. sei aus den Knochen des Pelops hergestellt gewesen. Diese Aussage benutzt *Clemens Alex.* zu seinem Angriff auf die heidnische Idolatrie. Über die in Pisa aufbewahrten Gebeine des Pelops vgl. *Pausan.* 5, 13, 4 ff. (oben Sp. 1874 Z. 60 und Sp. 1875) und *Lykophr.* v. 54, wo aber als Ort der Aufbewahrung Letrina in Elis genannt wird. *Schol. vet.* zu *Lykophr.* v. 54 (*Kinkel*), *Tzetzes* zu v. 54. 911 (Ausg. von *Müller* vol. 1, 355. vol. 2, 870).*)

*) Die Vermutung, die *v. Dobschütz* a. a. O. Belege 79 unter 110a aufstellt, trifft vielleicht das Richtige. Dann würde Dardanos aus Sikyon (*ἐκ Σικυῶνος*) aus dem Tempel der Athena das P. mitgenommen haben. Sikyon mit dem Beinamen *Τελχινία* war eine Stätte der bildenden Kunst, „schon in ältester Zeit, namentlich aber unter den Orthagoriden“. Vgl. *Plin. NH* 36, 9. 10, der geradezu über die von Dipoinos und Skyllis in Sikyon geschaffenen Götterbilder sagt: *fuere autem simulacra ea Apollinis, Dianae, Herculis, Minervae, quod e caelo postea tactum est.* Ferner *Pausan.* 2, 12, 1 und *Imhoof-Blumer* und *Percy Gardner* in *Journ. of Hell. St.* 6 (1885) S. 80 nr. 13.

**) Vgl. *Servius plenior* z. *Aen.* 2, 166 (vol. 1, 248 Z. 31 f. *Thilo*): *alii* (*Palladium dicunt*) *a Dardano de Samothracia Troiam translatum;* ebenso *Servius plenior* z. *Aen.* 2, 325.

***) Die Schwächung der Elektra (durch Zeus) und ihre Flucht zum P. vgl. mit der Entehrung Kassandras am Bilde der Pallas in Ilion. *Damagoras* (von Samos) ob. Sp. 3444. 3 hatte erzählt, Elektra sei aus Libyen nach Samothrake gekommen; über das Palladion in Troja als Weihgeschenk der Elektra vgl. ob. Sp. 3444 Z. 58 ff.

*) Mit der Verehrung der Gebeine des Pelops ist zu vergleichen die der Gebeine des Anchises (Sp. 3440 Z. 53 ff. u. Bd. 1 Sp. 170 f. Sp. 339); ferner die Übertragung der Gebeine des Orestes aus Tegea nach Sparta, *Herodot* 1, 67 f. *Paus.* 3, 3, 6. 7; geschichtlich bezeugt die Einholung der Gebeine des Theseus von Skyros nach Athen durch Kimon. *Plut. Thes.* 36.

B. Als Verfertiger des Idols wird genannt bei *Firmicus Maternus* (Mitte des 4. Jahrh. nach Chr.) c. 15, 1 *Halm* (*CSEL* 2, 97) der Scythe Abaris, der das aus den Pelopsknochen hergestellte Bildwerk den Troern verkauft habe (vgl. über Abaris *Herodot* 4, 36, *v. Dobschütz, Christusbilder* Belege S. 67 unter 91); bei *Malalas* (um 540 nach Chr.) *Chronogr.* ed. *Bonn.* 1831 l. 5, 108 ff. und bei den anderen ob. Sp. 1321 f. unter β genannten Byzantinern ein Zauberer und Astrolog Asios, der dem König Tros bei der Gründung der Stadt das Bild schenkte. Die Herstellung aus den Knochen des Pelops wird hier nicht erwähnt. Die christl. Schriftsteller leugneten zwar die himmlische Herkunft des P., aber sie liefsen ihm die geheimnisvolle, auf einem Zauber beruhende Kraft. *Asios* wird bald *φιλόσοφος καὶ τελεστής* (*Malalas*), bald *φιλόσοφος μαθηματικός* (*Ioannes Antiochenos* bei *Tzetzes* z. *Lykophr.* 355), bald *φιλόσοφός τις καὶ ἀρρήτων γοητειῶν τελεστής* (*Kedrenos*) genannt.

11. Etymologie. Das Äufsere der Palladien.

Παλλάδιον als Deminutiv zu *Παλλάς, -άδος* (vgl. ob. Sp. 1335 ff. und *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* 1142 Anm. 1) bezeichnet eine kleine Pallas, d. i. ein kleines Pallasbild. Dies wird durch die literarische Überlieferung und durch die Bildwerke bestätigt. Das *Scholion* B zu *Ilias* 6, 311 sagt dem entsprechend: *Π. ἦν ζῴδιον μικρὸν ξύλινον, ὃ ἔλεγον εἶναι τετελεσμένον, φυλάττον τὴν βασιλείαν τῆς Τροίας*; vgl. *Suidas* unter *Παλλάδιον.* Die häufig wiederkehrende Bezeichnung des P. als *ξόανον* bestätigt, dafs es gewöhnlich aus Holz gefertigt war; daneben aber auch aus Knochen; vgl. Sp. 3445. 4; 3446. 6. Aber das Wort konnte wie jedes Deminutivum auch Kosewort sein, wie z. B. in der Stelle des *Lucrez* 4, 1153 f.: *nigra melichrus est, immunda et foetida acosmos, caesia Palladium. Cicero de natur. deor.* 1, 83 *isto . . . modo dicere licebit . . . caesios oculos Minervae, caeruleos esse Neptuni.*

Das Kultbild in Neu-Ilion war nach *Apollod.* 3, 12, 3 (= 3, 143 *Wagn.*) drei (griech.) Ellen hoch, hatte die Füfse geschlossen, in der Rechten die erhobene Lanze, in der Linken Rocken und Spindel. *Furtwängler* Bd. 1, Sp. 690 f. hält diese Gestaltung für eine Mischform; es ist nicht zu entscheiden, ob diese Mischform erst mit Neu-Ilion entstanden ist. Die Münztypen, die *Postolaccas* bei *Schliemann, Ilios* S. 713 ff. aufzählt, stimmen in der Darstellung des P. weder untereinander, noch mit der Beschreibung *Apollodors* genau überein. Auch *Eustathios* zu *Il.* 6, 91 weicht in der Beschreibung des Idols von *Apollodor* ab: *φασὶ δὲ τὸ ἐν Τροίᾳ Παλλάδιον διοπετὲς μὲν εἶναι . . ., ἀνδρὸς δὲ δορὰν ἠμφιέσθαι στέμμα τε ἔχειν καὶ ἠλακάτην, ἐν δὲ τῇ κεφαλῇ πῖλον καὶ δόρυ ἐν τῇ δεξιᾷ*; ebenso das *Scholion Townl.* zu *Ilias* 6, 92 (*Maafs*). Für *πῖλος* hat *v. Wilamowitz-M.* mit Recht *πόλος* (Strahlenkranz) vermutet, für *ἀνδρός* aber *ἀρνός*. Indessen wird *ἀνδρός* geschützt durch *Cicero de nat. deor.* 3, 59 *quinta* (*Minerva*) *Pallantis, quae patrem dicitur interemisse virginitatem suam violare conantem, cui pinnarum talaria affigunt* (das 3. Buch geht auf *Kleitomachos* im 2. Jahrh. vor Chr. zurück), ferner durch *Apollodor* 1, 37 (*Wagn.*) *Ἀθηνᾶ . . Πάλλαντος δὲ τὴν δορὰν ἐκτεμοῦσα ταύτῃ κατὰ τὴν μάχην τὸ ἴδιον ἐπέσκεπε σῶμα*, ferner durch *Tzetzes* zu *Lykophr.* 355 (ed. *Müller* vol. 2, 553 f.: *Πάλλαντα τὸν ἴδιον πατέρα πτερωτὸν ὑπάρχοντα καὶ βιάζοντα ταύτην ὡς θέλοντα αὐτῇ συγγενέσθαι*, (*Ἀθηνᾶ*) *ἡ τὴν παρθενίαν τιμῶσα . . ἀνεῖλε καὶ τὸ δέρμα αὐτοῦ ὡς αἰγίδα περιεβάλλετο καὶ τὰ πτερὰ τούτου τοῖς ποσὶ ταύτης*(!) *προσήρμοσεν.* Vgl. *Firmicus Maternus* c. 17 (*Halm*) und Bd. 3 Sp. 1336 unter 4, Sp. 1338. Über die Darstellung des P. in der Kunst s. ob. Sp. 1325—1333. Vgl. jetzt auch *Petersen, Die Burgtempel der Athenaia* Berl. 1907 und *Frickenhaus, Das Athenabild des alt. Tempels in Athen. Mitt. d. Ath. Inst.* 32 (1908) S. 17 ff.

12. Zur Erklärung der Sage.

Über das Wesen des P. und über die Entwicklung des Typus s. *Sieveking* ob. Sp. 1325 bis 30. Merkwürdig ist, dafs das *Scholion* (des *Sopatros*?) zu *Aristides Panathen.* 187, 20 (Bd. 1 306. 3, 320 *Dindorf*) aufser dem troischen P. noch drei andere Palladiontypen anführt: a) die während des Gigantenkampfes vom Himmel herabgeschleuderten, b) das P. von Alalkomenai in Böotien, c) den Typus der Athena Gephyritis. Daraus folgt: 1. Die Alten bewahrten die Erinnerung an Palladien, die als vom Himmel gefallene Steine verehrt worden waren; vgl. *Schreiber* Bd. 1 Sp. 746 unter *Baitylos*; *M. Mayer* Bd. 2 Sp. 1522—26; *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* 772 ff.; *De Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden 1903. Auf Spuren eines solchen Kultus in Attika, auf der Halbinsel Pallene, in Karien ist hingewiesen Sp. 3434 unter 7. Zu solchen heiligen Steinen gehörten die Donner- und Blitzsteine, die auch für die deutsche Mythologie von Bedeutung sind, vgl. *Grimm. D. M.*[4] 1. Bd. 149, 2. Bd. 1021 f., 3. Bd. 67. 363. Nach *Plin. NH.* 37, 134 gehört zu den Edelsteinen die (*gemma*) *ceraunia, fulgorem siderum rapiens, ipsa crystallina, spendoris caerulei, in Carmania* (a. L. *Germania*) *nascens. 135*: *Sotacus et alia duo genera fecit cerauniae, nigras rubentisque; similes eas esse securibus. ex his, quae nigrae sint ac rotundae, sacras esse; urbes per illas expugnari et classes, baetulos vocari; quae vero longae sint, ceraunias. Faciunt et aliam raram admodum Magorum studiis expetitam, quoniam non alibi inveniatur quam in loco fulmine icto.* 37, 150 heifst es über die (*gemma*) *brontea* (Donnerstein): *brontea capiti testudinum [similis?] e tonitribus cadit, ut putant, restinguitque fulmine icta, si credimus*: vgl. *Isid.* 16, 15, 24. Ich vermute, dafs ursprünglich solche Steine als Mittel gegen die Blitzgefahr verehrt wurden. Als man dazu überging, die Gottheit menschlich darzustellen, fügte man wohl diese heiligen Steine dem kunstlosen Idole ein; die Gestalt der sogenannten Belemniten (vgl. *Brockhaus, C.-L.* 2^{14}, 661) gleicht einer Lanzenspitze. Vielleicht bildeten solche Steine auch die Augen der Idole;

in ihnen lag der geheimnisvolle Zauber. So waren diese Idole die ältesten 'Blitzabwehrer', um nicht zu sagen 'Blitzableiter'. Damit wird ihr Zusammenhang mit Athena, der Verkörperung des Blitzes, deutlich. Das blitzabwehrende Idol verdankt seine Entstehung der Furcht der Menschen des Altertums vor der furchtbaren Gewalt des Blitzes und der Blitzgöttin.*)

2. Aus den Darstellungen des Palladions, die der mykenischen Periode angehören, ist ersichtlich, dafs schon damals das Idol aus drei verschiedenen Bestandteilen zusammengesetzt war: 1. aus dem mit Kopf versehenen Holzpfahl mit Armansätzen, 2. aus dem sog. mykenischen Schild, 3. aus der (gezückten) Waffe. Interessant ist, dafs Sp. 1327 Abb. 2 der Schild fehlt, Sp. 1326 Abb. 1 der Schild den Holzpfahl unterhalb des Kopfes fast bedeckt, denn nur der unterste Teil des Pfahles sieht hervor. Die spitze Waffe führt das Idol in der Linken, die erhobene Rechte hält nichts. Umgekehrt hält die entsprechende Figur des bemalten Sarkophags aus Kreta (Sp. 1327 Z. 11 ff.) in der Linken den mykenischen Schild, die erhobene Rechte hat keine Waffe. Dafs in jener Periode auch der Schild allein die Bedeutung eines (blitzabwehrenden) Amulettes hatte, beweisen die Sp. 1327. 1328 angeführten Beispiele. Wie die griechischen Künstler aus diesen Bestandteilen allmählich den Typus des Palladions geschaffen haben, ist oben dargelegt worden.

3. Eine Abart des Palladiontypus ist die A. Γεφυρῖτις, die Schutzgottheit wichtiger Brücken.

4. Die Sage vom troischen P. findet sich weder in *Ilias* noch *Odyssee*. Daraus folgt aber nicht, dafs die Sage zur Zeit der Entstehung der homerischen Gedichte noch nicht existiert hat, sondern nur, dafs die homer. Dichter sie nicht berücksichtigt haben. Denn für diese war Athena eine den Troern feindliche Gottheit, und diese Gesinnung wird ihr auch in der *Ilias* an der Stelle beigelegt, an der allein ihr Tempel auf der Burg von Ilion erwähnt wird, vgl. Bd. 3 Sp. 1301.

13. Literatur.

Veraltet sind die Artikel über das P. von *Pfau* in *Paulys Realencyclopädie* und von *Schneidewin* bei *Ersch* und *Gruber*. Meine vorstehende Arbeit beruht auf einer Nachprüfung der Ergebnisse der Arbeit von *Fernand Chavannes, De Palladii raptu*. Berl. 1891, Doktordissertation *Karl Robert* gewidmet. Rezensionen: *Revue crit.* 1891 S. 443; *Deutsche Litteraturz.* 1892 Sp. 252; *Berl. Philol. Wchschr.* 1892 S. 504 f.; *Bursians Jahresber.* Bd. 81 (1894) S. 94. Bd. 85 (1895) S. 156. 207. Nach *Chavannes* hat *Ernst von Dobschütz, Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende*, im Kap. 1: Die himmelentstammten Götterbilder der Griechen S. 1—25 mit Belegen S. 1* bis S. 96* [aus *Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchr. L.*, hrsgeg. von *Oscar Gebhard* u. *Ad. Harnack, N. F.* Bd. 3. Lpz. 1899] die Sage vom P. behandelt im Vergleich mit den „nicht von Menschenhänden gemachten Christusbildern". Wichtig ist der Artikel Athena von *Dümmler* in *Pauly-Wissowa*. — *O. Gruppe, Gr. Myth. u. Religionsgesch.*, vollendet 1906, ist ausgezeichnet durch die Fülle des bearbeiteten Stoffes. Den Hypothesen *Gruppes* kann ich nicht folgen. Herangezogen sind auch *M. W. de Visser, Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden 1903, und *M. P. Nilsson, Gr. Feste von relig. Bdtg. mit Ausschlufs der attischen*, Leipz. 1906. Einzelschriften sind an den betr. Stellen angeführt. [Wörner.]

*) Von hier aus hat sich erst die Bedeutung der Πολιάς entwickelt. Der Kult hat schon bestanden, als es noch keine Städte, aber Burgen in Hellas gab, von denen die Herrengeschlechter das offene Land beherrschten. Die Burghöhen waren vor allem der Blitzgefahr ausgesetzt. Etwas anders fafst *Nilsson, Gr. Feste* u. s. w. S. 86 die Sache auf.

Phoinix (Φοῖνιξ), 4) ein Wundervogel, der einzige seiner Art, der, wenn er nach langem Leben sein Ende findet oder vom Feuer verzehrt wird, aus den Überresten in verjüngter Gestalt zu neuem Leben hervorgeht. Die bei griechischen und römischen Schriftstellern vorhandenen Berichte sprechen teils einfach von seinem Ableben teils von seiner Verbrennung.

Die erstgenannte Auffassung findet sich bei *Herodot, Clemens Romanus, Philostratus, Aelian, Achilles Tatius, Ovid, Tacitus* und *Pomponius Mela,* ferner bei *Plinius, Solinus* und *Ambrosius. Herod.* 2, 73 berichtet (im Anschluß an *Hekataios*): In Ägypten giebt es einen heiligen Vogel mit Namen φοῖνιξ, der alle fünfhundert Jahre einmal erscheint, ὡς Ἡλίου πολιῆται λέγουσι, also in Heliopolis = On in Nordägypten. Er kommt immer dann, wenn der Vater gestorben ist. Nach Bildern zu schliefsen besitzt er die Gestalt und Gröfse eines Adlers; sein Gefieder ist teils goldfarben teils rot. Des näheren erzählt man von ihm folgendes (was *Herodot* nicht glaublich scheint): Er kommt aus Arabien, bringt seinen Vater, den er in ein Stück eines Myrrhenstammes gelegt hat, in den Tempel des Helios (Rîa, Rê) und bestattet ihn dort. Dem Myrrhenholz giebt er zuerst die Gestalt eines Eies, so grofs als er es tragen kann. Wenn er sich im Tragen genug geübt hat, höhlt er das Ei aus, legt seinen Vater hinein, schliefst die Öffnung mit einem anderen Stück desselben Holzes, sodafs das Ei wieder das ursprüngliche Gewicht hat, und trägt es an den genannten Ort.

Ovid Metam. 15, 392—407: *Una est, quae reparet seque ipsa reseminet, ales: Assyrii phoenica vocant.* Er lebt nicht von Früchten und Kräutern, sondern von Weihrauchtropfen (*turis lacrimis*) und Amomumsaft. Wenn sein fünfhundertjähriges Leben zu Ende geht, baut er sich in den Zweigen einer Palme ein Nest. In diesem bereitet er sich ein Lager aus verschiedenen würzigen Pflanzen *(casia, nardus, cinnamum, murra)* und stirbt von Düften umgeben *(finitque in odoribus aevum)*. Aus seinem Leibe entsteht ein junger Phoinix, dem die gleiche Lebenszeit beschieden ist. Sobald er stark genug ist, trägt er das Nest mit dem Leichnam des Vaters zur Stadt des Sonnengottes, sucht dessen Tempel auf und legt es

an der Thür des Tempels nieder (*fertque pius cunasque suas patriumque sepulcrum, perque leves auras Hyperionis aede potitus ante fores sacras Hyperionis aede reponit*). Die Stadt des Sonnengottes ist ohne Zweifel Heliopolis in Ägypten wie bei *Herodot*.

Tacitus Ann. 6, 28: Im Jahre 34 n. Chr. (*Paulo Fabio L. Vitellio consulibus*) kam nach einer langen Reihe von Jahrhunderten der Vogel Phoinix nach Ägypten und gab den 10 einheimischen und griechischen Gelehrten Stoff zu vielen Erörterungen. Er ist dem Sonnengotte heilig und am Kopf und Gefieder von allen anderen Vögeln verschieden. Das Lebensalter wird verschieden angegeben, meistens sind es fünfhundert Jahre. Nach einigen aber vergehen zwischen zwei Phoinixerscheinungen immer 1461 Jahre. Früher kam der Phoinix unter Sesosis, unter Amasis und unter dem dritten Ptolemäer nach Heliopolis, von einer 20 großen Schar anderer Vögel begleitet, die das unbekannte Wesen anstaunten. Da zwischen dem genannten Ptolemäus und Tiberius nicht ganz 250 Jahre vergangen sind, halten manche den letzten Phoinix nicht für den richtigen aus Arabien und glauben nicht, daſs er gethan hat, was man sonst vom Phoinix weiſs. Nämlich, wenn seine Jahre vollendet sind und der Tod naht, baut er in seiner Heimat ein Nest und beträufelt es mit seinem Samen (*suis in terris* 30 *struere nidum eique vim genitalem affundere*), aus dem ein Nachkomme entsteht. Sobald dieser heraugewachsen ist, läſst er die Bestattung des Vaters seine erste Sorge sein. Er übt sich darin, ein Stück Myrrhenholz zu tragen, und wenn er der Last für eine lange Strecke gewachsen ist, nimmt er den Leichnam seines Vaters, bringt ihn zum Altare des Sonnengottes und verbrennt ihn da. Mag hierbei manches sagenhaft sein, jedenfalls ist der 40 Vogel in Ägypten zu Zeiten zu sehen (*ceterum aspici aliquando in Aegypto eam volucrem non ambigitur*).

Pomponius Mela 3, 8, 10: Unter den Vögeln am persischen Meerbusen ist der Phoinix besonders merkwürdig, immer der einzige seiner Art. Nachdem er fünfhundert Jahre gelebt hat, schichtet er sich aus allerlei Gewürzpflanzen ein Lager, legt sich darauf und stirbt. Aus einem Teil des verwesenden Leibes 50 geht ein neuer Vogel hervor (*putrescentium membrorum tabe concrescens ipsa se concipit atque ex se rursus renascitur*), der die Gebeine des alten in Myrrhenholz bettet, nach Ägypten trägt und dort in der Stadt des Sonnengottes bestattet (*in urbem, quam Solis appellant, flagrantibus archiobustis (?) inferens memorando funere consecrat*).

Clemens Romanus ep. ad Corinth. 1, 25: Der Phoinix lebt in Arabien (*ἐν τοῖς ἀνατο-* 60 *λικοῖς τόποις, τουτέστιν τοῖς περὶ τὴν Ἀραβίαν*) fünfhundert Jahre. Wenn sein Ende naht, macht er sich ein Nest (*σηκόν*) aus Weihrauch und Myrrhen und anderen Gewürzsträuchern und stirbt darin. Aus dem verwesenden Fleische entsteht ein Wurm, der sich von dem Blute des gestorbenen Tieres nährt und Flügel bekommt (*σηπομένης τῆς σαρκὸς σκώληξ τις ἐγγεννᾶται, ὃς ἐκ τῆς ἰκμάδος τοῦ τετελευτηκότος ζώου* [vgl. *tabe* bei *Pomponius Mela*] *ἀνατρεφόμενος πτεροφυεῖ*). Wenn er ausgewachsen ist (*γενναῖος γενόμενος*), trägt er das Nest mit den Gebeinen seines Vorfahren aus Arabien nach Heliopolis in Ägypten. Bei Tage, vor aller Augen, kommt er geflogen, legt seine Last auf den Altar des Sonnengottes und kehrt dann heim. Die Priester sehen die Aufzeichnungen aus vergangenen Zeiten nach und finden, daſs wieder fünfhundert Jahre um sind. (*Οἱ οὖν ἱερεῖς ἐπισκέπτονται τὰς ἀναγραφὰς τῶν χρόνων καὶ εὑρίσκουσιν αὐτὸν πεντακοσιοστοῦ ἔτους πεπληρωμένου ἐληλυθέναι*).

Achilles Tatius 3, 25: Den Phoinix haben die Äthiopen im Leben, die Ägypter nach dem Tode (*μερίζονται αὐτοῦ Αἰθίοπες μὲν τὴν ζωήν, Αἰγύπτιοι δὲ τὴν τελευτήν*). Denn wenn er nach einem langen Leben gestorben ist, sorgt der junge Vogel für seine Bestattung und bringt ihn an den Nil. Er höhlt nämlich einen Klotz des wohlriechenden Myrrhenbaumes aus und legt den Leichnam hinein, worauf er die Öffnung mit Erde schlieſst (*γηΐνῳ χώματι*). Diesen Sarg nimmt er und fliegt damit an den Nil. Eine Schar anderer Vögel begleitet ihn wie einen König seine Leibwache (*ἕπεται δὲ αὐτῷ χορὸς ἄλλων ὀρνίθων ὥσπερ δορυφόρων καὶ ἔοικεν ὁ ὄρνις ἀποδημοῦντι βασιλεῖ*). Er verfehlt den Weg nach Heliopolis nicht. Dort erwartet er in der Luft schwebend die Priester des Gottes. Da kommt einer von ihnen mit einem Buche aus dem Heiligtum und vergleicht prüfend den Vogel mit seinem Bilde (*δοκιμάζει τὸν ὄρνιν ἐκ τῆς γραφῆς*). Der neue Phoinix aber weist an seinem Leibe die geheimen Zeichen nach, zeigt den Leichnam und widmet dem Toten einen Nachruf (*ὁ δὲ οἶδεν ἀπιστούμενος καὶ τὰ ἀπόρρητα φαίνει τοῦ σώματος καὶ τὸν νεκρὸν ἐπιδείκνυται καὶ ἔστιν ἐπιτάφιος σοφιστής*). Die Tempeldiener nehmen den Leichnam und bestatten ihn. Also ist er bei Lebzeiten ein Äthiopier, nach dem Tode aber wird er durch die Bestattung ein Ägypter.

Aelian nat. anim. 6, 58 hebt hervor, daſs der Phoinix, ohne es berechnen zu können, doch genau weiſs, wenn fünfhundert Jahre abgelaufen sind; er weiſs ferner, wo Ägypten liegt und wo Heliopolis, das er nach dem Willen des Schicksals aufsuchen soll, er weiſs, wo er seinen Vater beizusetzen hat und in was für einem Sarge.

Philostr. vit. Apollon. 3, 49: Der Phoinix kommt alle fünfhundert Jahre nach Ägypten; abgesehen davon hält er sich in Indien auf. Er ist einer der (von der Sonne) ausgehenden Strahlen (*εἶναι δὲ ἕνα ἐκδιδόμενον τῶν ἀκτίνων*), goldig glänzend, von Gröſse und Gestalt eines Adlers. Er baut sich an den Nilquellen ein Nest aus Gewürzholz und setzt sich hinein (*ἐς καλιὰν ἱζάνειν τὴν ἐκ τοῦ ἀρώματος ποιουμένην αὐτῷ πρὸς ταῖς τοῦ Νείλου πηγαῖς*). Wie die Ägypter sagen, daſs er sich nach Ägypten begebe, so nehmen es auch die Inder an und fügen hinzu, daſs er sich, wenn er im Neste dahinwelkt, einen Grabgesang singt, wie die Schwäne.

Tzetz. Chil. 5, 387—398: Der Phoinix ist

ein einziger Vogel in seinem ganzen Leben, schöner als der Pfau, ungleich gröfser, strahlender in goldigem Glanze (*χρυσοπρεπωδέστερος*), ein sonst nie gesehenes Wunder (*θαῦμα καινὸν καὶ ξένον*). Er baut sich sein Nest aus Gewürzbäumen. Wenn er stirbt, wird aus seinem Leichnam ein Wurm, der, von der Sonne gewärmt, wieder ein Phoinix wird. Er wandert nach Ägypten aus und stirbt in Äthiopien. Dagegen erzählt der ägyptische Tempelschreiber *Chairemon* (*ἱερογραμματεὺς Χαιρήμων*) in seinem Werke über die heiligen Schriften (*διδάγματα τῶν ἱερῶν γραμμάτων*), dafs der Phoinix in einem Alter von 7006 Jahren stirbt, nachdem er auf ägyptischem Boden angelangt ist.

Alle bisher angeführten Stellen enthalten die Angabe, dafs der Phoinix aus seiner Heimat nach Ägypten fliegt. Es gibt aber auch Darstellungen, die davon absehen: bei *Plinius*, *(Solinus)* und *Ambrosius*.

Plin. 10, 2: Arabien ist die Heimat des berühmten Vogels Phoinix Seine Gröfse soll die eines Adlers sein. Am Halse ist er goldig gefärbt, sonst purpurn, der Schwanz bläulich mit einigen rosenfarbenen Federn dazwischen; den Hals ziert ein Kamm, den Kopf eine Federkrone. Er ist in Arabien der Sonne heilig, lebt 540 Jahre, macht sich, wenn er alt wird, aus Zimt- und Weihrauchreisern ein Nest, das er mit Wohlgerüchen erfüllt, und stirbt darin. Aus Gebein und Mark entsteht zuerst eine Art Wurm, daraus ein junger Vogel, und dieser besorgt die Bestattung des alten, indem er das ganze Nest nach der Stadt des Sonnengottes bei Panchaia trägt und es dort auf den Altar legt. Mit dem Leben des Vogels ist nach *Manilius* der Ablauf des grofsen Jahres verbunden *(cum huius alitis vita magni conversionem anni fieri prodit Manilius iterumque significationes tempestatum et siderum easdem reverti, hoc autem circa meridiem incipere quo die signum arietis sol intraverit)*. Erschienen soll der Phoinix sein: in Ägypten unter dem Konsulate des Q. Plautius und Sextus Papinius, aufserdem angeblich in Rom im Jahre 800 der Stadt. Diesen vermeintlichen Phoinix liefs der Kaiser Claudius, dem er gebracht worden war, öffentlich ausstellen und die Thatsache bekannt machen; aber niemand hielt ihn für den wirklichen Phoinix.

Solinus 33 entnimmt seine Angaben über den Phoinix im ganzen dem *Plinius*; nicht genau folgt er ihm, wenn er sagt: *rogos suos struit cinnamis, quos prope Panchaiam concinnat, in Solis urbem, strue altaribus superposita.* Danach würde der alte Phoinix selbst sein Totenlager nach der Sonnenstadt schaffen; die Entstehung des jungen ist übergangen. Neben der Zahl 540 nennt *Solinus* für das grofse Jahr und damit auch für die Lebenszeit des Phoinix die Summe von 12 954 Jahren, und zwar auffallender Weise als vorwiegend überliefert.

Ambrosius de fide resurrectionis 99: Der Phoinix lebt in Arabien und wird fünfhundert Jahre alt. Wenn er, wozu er befähigt ist, sein Ende voraussieht, macht er sich aus Weihrauch, Myrrhen und anderen Gewürzpflanzen eine Ruhestätte *(theca)* zurecht, schlüpft hinein und stirbt. Aus seinem Safte entsteht ein Wurm, aus dem sich ein neuer Vogel entwickelt. Dieser bringt das Gehäuse mit den Resten des alten aus Äthiopien nach Lykaonien. An dem neuerstandenen Phoinix erkennen die Leute, durch deren Gegenden er kommt, dafs fünfhundert Jahre vergangen sind. Vgl. *Ambros. Hexaemer.* 5, 23 und *de excessu fratris sui Satyri* 2, 59.

Zu der Reihe dieser Nachrichten gehört noch die kurze Angabe bei *Aeneas Gazaeus, Theophrastus* p. 63 *Boissonade: καὶ τὸ ὄρνεον ὁ φοῖνιξ εἰς πεντακόσια ἔτη βιῶναι λέγεται. τελευτήσας δὲ καὶ ὅλως διαχυθεὶς αὖθις ἀνεβίωσε.* Nach *Horapollo* 2, 57 stürzt sich der Phoinix, wenn sein Ende nahe ist, zu Boden und reifst sich dabei eine Wunde. Aus dem hervorquellenden Blute (*ἐκ τοῦ ἰχῶρος*) entsteht der neue Phoinix, der sich zusammen mit seinem Vater nach Heliopolis begiebt, wo dieser bei Sonnenaufgang stirbt.

Die Verbrennung des Phoinix ist Voraussetzung für die Entstehung seines Nachkommen bei *Epiphanius, Artemidorus, Lactantius, Claudianus* u. a.

Epiphanius Ancor. 84: Wenn der arabische Vogel Phoinix fünfhundert Jahre alt geworden ist und sein Ende nahe weifs, stellt er aus Gewürzreisern ein Nest her und trägt es nach Heliopolis in Ägypten, auch On genannt. Nun schlägt er sich mit den Klauen vielmals an die Brust, sodafs Feuer aus seinem Leibe hervorspringt, entzündet das Reisig und verbrennt sich selbst vollständig mit. Nach Gottes Vorsehung erscheint eine Wolke, und der Regen, der sich aus ihr ergiefst, löscht die Flamme, die den Leib des Vogels ergriffen hat. Dieser ist tot und tüchtig durchgekocht; doch sind noch rohe Teile des Fleisches übrig (*νεκροῦ μὲν ἤδη ὄντος τοῦ ὀρνέου καὶ ὀπτηθέντος ἀκρότατα, σβεσθείσης δὲ τῆς φλογὸς λείψανα τῆς σαρκὸς αὐτοῦ ἔτι ὠμὰ περιλείπεται*). Nach einem Tage verschwinden sie und bringen einen Wurm hervor, der bei weiterer Entwickelung Flügel bekommt. Am dritten Tage ist er erwachsen, zeigt sich den Dienern des (heiligen) Ortes und kehrt in seine Heimat zurück. (*Τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἁδρύνεται, καὶ ἁδρυνθεὶς τοῖς τῷ τόπῳ ἐξυπηρετουμένοις ἑαυτὸν ἐμφανίζει καὶ αὖτις ἀνατρέχει εἰς τὴν ἰδίαν πατρίδα καὶ ἀναπαύεται*).

Glykas Ann. 1 p. 46 erzählt dieselbe Geschichte, indem er auch den *Epiphanius* anführt; eigentümlich ist bei ihm nur der Ausdruck *ἀντικρὺ τοῦ ἡλίου ἵσταται* für den Aufenthalt in Heliopolis.

Artemidorus Onirocr. 4, 47: Wenn es mit dem Phoinix zu Ende geht, begiebt er sich nach Ägypten; woher er kommt, weifs kein Mensch. Er errichtet sich aus Zimt und Myrrhen (*ἐκ κασίας τε καὶ σμύρνης*) einen Scheiterhaufen und stirbt. Wenn das Feuer erloschen ist, entsteht nach einiger Zeit ein Wurm aus der Asche, der im Wachsen seine Gestalt ändert und wieder ein Phoinix wird. Der fliegt dann an den Ort, von dem der vorige kam.

Schol. Aristid. 2, 107, 5 (ed. *Dindorf* 3 p.

429, 31 ss.): Es heifst, der Phoinix kommt alle Jahre (aus Indien) nach Ägypten, steigt auf den Scheiterhaufen und wird verbrannt. Dann geht aus der Asche ein Wurm hervor, der allmählich heranwächst und ein neuer Phoinix wird. (*Ἰνδικὸν ὄρνιν τὸν φοίνικα λέγει . . . φασὶ δὲ αὐτὸν ἐν Αἰγύπτῳ κατ' ἐνιαυτὸν εἰς πυρὰν κατιόντα καίεσθαι. εἶτα ἐκ τῆς ἀνθρακιᾶς αὐτοῦ σκώληκα ἀναφυόμενον καὶ κατὰ μικρὸν αὐξανόμενον φοίνικα πάλιν γίνεσθαι.*)

Physiologus cap. 7 (bei *Lauchert, Geschichte des Physiologus* S. 237; vgl. *Hommel, Die äthiopische Übersetzung des Physiologus* S. 52 und *Deutsche Sprachdenkmale des 12. Jahrh. hsg. v. Karajan* S. 106): In Indien lebt der Vogel Phoinix. Wenn er 500 Jahre alt ist, holt er aus den Wäldern des Libanos würzige Zweige (*ἔρχεται εἰς τὰ ξύλα τοῦ Λιβάνου καὶ γεμίζει τὰς πτέρυγας αὐτοῦ ἀρωμάτων*). Dann ruft er den Priester in Heliopolis im neuen Monat (Nisan oder Adar), genannt Phamenothi oder Pharmuthi. Der Priester kommt und legt Weinreben auf den Altar. Der Vogel steigt hinauf, zündet das Feuer an und verbrennt sich. Am nächsten Tage findet der Priester einen Wurm in der Asche. Diesem wachsen am zweiten Tage Flügel und am dritten ist er wie der alte Vogel, begrüfst den Priester und fliegt in seine Heimat.

Lactantius, Gedicht über den Phoinix: Im äufsersten Osten liegt ein glückliches Land, nahe dem Punkte, wo die Sonne im Frühling aufgeht, völlig eben, ohne jede Erhebung und Vertiefung und doch zwölf Ellen höher als die höchsten Berge. Dort gehört dem Sonnengotte ein dichter immergrüner Hain. Die Gegend blieb unberührt von dem Himmelsbrande, den Phaëthon entfachte, und versank nicht in der Flut zur Zeit des Deukalion. Alles Gebrechliche, Häfsliche, Traurige bleibt diesem Lande fern; auch böses Wetter ist dort unbekannt. Es regnet nicht; das Land wird durch einen Quell bewässert, der allmonatlich einmal hervorbricht. Sehr hohe Bäume tragen milde Früchte, welche nicht abfallen. Hier wohnt allein der Phoinix, der Begleiter des Phoibos. Sobald die Morgenröte hervorkommt, taucht er drei-, viermal in den Quell und trinkt von seinem Wasser. Dann setzt er sich auf den Wipfel eines Baumes, der den ganzen Wald überragt, und erwartet, dem Aufgang zugewendet, die Strahlen der Sonne, die er mit wunderbar schönem Gesange begrüfst, schöner als der Ton der Nachtigall und des Schwanes, die Flöten der Musen und die Lyra des Hermes. Wenn Phoibos hoch am Himmel steht, schlägt er dreimal mit den Flügeln und betet schweigend an. Den Gang der Stunden begleitet er mit seinem Gesange, als Priester des Haines und allein der Geheimnisse des Phoibos kundig.

Wenn tausend Jahre seines Lebens vergangen sind, dann verläfst er seine Heimat und sucht die Welt auf, wo der Tod herrscht. Er begiebt sich nach Syrien in einen abgelegenen Wald. Dort setzt er sich auf eine hohe Palme, auf der er vor wilden Tieren, Schlangen und Raubvögeln sicher ist. Äolus schliefst die Winde in ihren Höhlen ein, damit sie die klare Luft nicht trüben und nicht etwa eine Wolke die Sonnenstrahlen hemme. Auf dem Baume baut der Phoinix sich ein Nest, das zugleich sein Grab ist. Er sammelt wohlriechende Gewächse, *cinnamon, amomum, balsamum, casia, acanthus, tus, nardus, myrra, panacea*. Mit den Wohlgerüchen besprengt er seine Glieder und sein Lager und erwartet den Tod. Die Sonnenstrahlen entzünden ihn, sodafs er zu Asche verbrennt. Aus der Asche, die wie ein Brei zusammenhält, entsteht ein Wurm von weifser Farbe, der bei zunehmendem Wachstum sich in ein Ei verwandelt. Aus diesem kriecht nun der junge Phoinix aus. In unserer Welt findet er keine Nahrung, noch bemüht sich jemand den federlosen zu speisen. Er geniefst den Tau, der vom Himmel fällt, bis er erwachsen ist. Dann entfliegt er, um in seine Heimat zurückzukehren. Vorher aber sammelt er die von der Verbrennung übrig gebliebenen Teile, auch das Ei, aus dem er gekrochen ist, würzt sie mit Balsamsalbe, mit Myrrhe und Weihrauch und ballt sie zusammen. Dann trägt er sie nach der Stadt des Sonnengottes und legt sie in dessen Tempel nieder.

Der junge Vogel ist von bewunderungswürdiger Schönheit. Rot wie ein Granatapfel ist Schulter, Brust, Kopf, Nacken und Rücken. Der Schweif glänzt von Gold mit Purpurflecken. Die Flügel schillern in Regenbogenfarben. Der Schnabel ist weifs mit smaragdgrüner Färbung gemischt; obgleich von Horn glänzt er wie Edelstein. Die grofsen Augen leuchten wie Amethyste. Das Haupt trägt einen Strahlenkranz wie das des Phoibos. An den Beinen glänzen goldene Schuppen, die Krallen sind rosenrot. Halb Pfau, halb Fasan erscheint das Ganze (*effigies inter pavonis mixta figuram cernitur et pictam Phasidis inter avem*). Die Gröfse des Phoinix übertrifft alle Tiere Arabiens, und doch ist er leicht und behend in seinen Bewegungen. Ganz Ägypten kommt herbei, um die seltene Erscheinung zu bewundern und verehrend zu begrüfsen. Seine Gestalt wird in Marmor gebildet und durch eine Inschrift das Ereignis verewigt. Die Schar der Vögel versammelt sich, um den Phoinix auf seinem Fluge zu begleiten. Sie fliegen bis dorthin mit, wo der reine Äther beginnt; dann kehren sie zurück, und jener fliegt allein an seinen Ort. Der glückliche Vogel, der aus sich selbst entsteht, ohne Zeugung mit Hilfe der Venus. Der Tod ist ihm zeugende Venus. Er ist sein eigener Nachkomme, sein Vater und sein Erbe, sein Ernährer und sein Pflegling. Er ist derselbe und nicht derselbe, der durch den Tod ewiges Leben erlangt.

Claudianus, Gedicht über den Phoinix (*carm. min.* 27): Jenseits des Indus und des Eurus grünt ein Hain, von tiefem Meer umgeben, der aufgehenden Sonne benachbart. Das ist das Reich des Sonnenvogels (*Titanius ales*), welches er allein bewohnt, weder von wilden Tieren noch von Menschen gestört. Den Göttern gleich lebt er so lange wie die Sterne, da sich sein Leib immer wieder erneut. Nicht gegewöhnliche Speise sättigt ihn, noch stillt eine

Quelle seinen Durst; sondern die reine Glut der Sonne nährt ihn und aus der Meeresflut nimmt er seinen Trank. Ein geheimnisvoller Glanz geht von seinen Augen aus. Feuriger Schein spielt um seinen Mund. Auf dem rötlichen Scheitel erhebt sich ein Kamm, der einen strahlenden Stern trägt. (*Rutilo cognatum vertice sidus attollit cristatus apex tenebrasque serena luce secat*). Die Beine sind purpurfarben. Sein Flug überholt den Zephyr. Die Flügel schimmern bläulich und wie von darübergestreutem Golde. Der Phoinix entsteht nicht durch Zeugung oder Samen, sondern ist zugleich sein Vater und Sohn und erneut die abgelebten Glieder durch fruchtbares Sterben. So oft tausend Jahre vergangen sind, unterliegt er der Last des Alters. Das Auge wird klein und matt; die Flügel, die sonst die Wolken durchdrangen, können sich kaum vom Boden erheben. Da sammelt er trockene Kräuter von sonnigen Hügeln und häuft sich aus kostbaren arabischen Reisern ein Lager, das sein Grab und seine Geburtsstätte werden soll. (*Arentes tepidis de collibus eligit herbas et tumulum texens pretiosa fronde Sabaeum componit, bustumque sibi partumque futurum*). Hier setzt er sich nieder und ruft den Sonnengott mit schmeichelndem Gesange an und bittet um das Feuer, welches ihn zu neuer Jugend erwecken soll. Sobald ihn Phoibos erblickt, schüttelt er ein Haar aus seinem Haupte auf ihn. Das aufgehäufte Pflanzenlager wird vom Feuer ergriffen, und mit ihm verbrennt der greise Vogel. Während der Scheiterhaufen neues Leben vorbereitet, läfst die Mondgöttin ihr Gespann halten und der Himmel stellt seine Drehung ein. Die Natur ist bemüht, jede Störung zu verhüten, damit der ewige Vogel, die unsterbliche Zierde der Welt, unversehrt aus der Flamme hervorgehe. Alsbald entsteht in den aufgelösten Gliedern neues Leben, neues Blut durchströmt die Adern, und verjüngt erhebt sich der Phoinix aus der Asche. (*Continuo dispersa vigor per membra volutus aestuat et venas recidivus sanguis inundat. Victuri cineres nullo cogente moveri incipiunt plumaque rudem vestire favillam. Qui fuerat genitor, natus nunc prosilit idem succeditque novus: geminae confinia vitae exiguo medius discrimine separat ignis.*) Er begiebt sich an den Nil, um dort das Andenken seines Vaters zu verehren und seine Überreste aufzuheben. Unterwegs begleitet ihn eine unzählige Vögelschar, wie einen König sein Gefolge. In der berühmten ägyptischen Stadt, die den Sonnengott verehrt, legt er die Reste des Vorfahren auf den Altar des Gottes nieder und verbrennt sie. Vom Altare steigt duftender Rauch empor und von dem indischen Wohlgeruche wird weithin die Nilgegend erfüllt. O du Glücklicher, der du dein eigener Erbe bist! Der Tod giebt dir Leben; an dir stirbt nur das Alter. Alle Jahrhunderte erlebst du. Du hast die grofse Flut und den Phaethontischen Brand gesehen. Dich rafft kein Unglück dahin; selbst wenn die Erde versinkt, wirst du erhalten bleiben. Dir spinnen die Schicksalsschwestern keinen Faden, über dich haben sie keine Macht.

Schol. Lucan. 6, 680: a) *Phoenix est avis una sola, quae instruit sibi rogum collectis multis pigmentis . . .* b) *Phoenix est avis vicina ortui solis sine pare; quae post D annos cum senserit se gravari senio, collectis pretiosissimis aromatibus exstruit sibi rogum voluntarium et combusta de cineribus suis post XL dies resurgit.* — c) *Haec avis solis ortui vicina est; nam sole oriente dulcissimos cantus promit. Haec cum se post D annos senserit senectute gravari, ex virgulis aromatum rogo constructo plausuque alarum voluntarium sibi gignit incendium; sed rursus de cineribus suis resurgit.*

Nonn. Dionys. 40, 394—398: καὶ ξύλα κηώεντα φέρων γαμψώνυχι ταρσῷ χιλιετὴς σοφὸς ὄρνις ἐπ᾽ εὐόδμῳ σέο βωμῷ (des Sonnengottes) φοίνιξ, τέρμα βίοιο φέρων αὐτόσπορον ἀρχήν, τίκτεται ἰσοτύποιο χρόνου παλινάγρετος εἰκών, λύσας δ᾽ ἐν πυρὶ γῆρας ἀμείβεται ἐκ πυρὸς ἥβην.

Aus diesen eben angeführten Zeugnissen ergiebt sich, was Griechen und Römer im Altertum über den Phoinix dachten. Er war eine seltsame Erscheinung des Auslandes, des fernen Ostens, und ist es geblieben, bis christliche Schriftsteller ihn immer wieder zum Gleichnis benutzten und der Vorstellung von dem sich verbrennenden und aus der Asche neu entstehenden Phoinix zu ihrer jetzigen volkstümlichen Geltung verhalfen. Sie knüpften an die Auffassung an, welche bei den Römern die herrschende geworden war, wie sich aus manchen gelegentlichen Erwähnungen ergiebt. *Stat. Silv.* 2, 4, 36 s.: *senio nec fessus inerti scandit odoratos Phoenix felicior ignes. Martial. ep.* 5, 7: *Qualiter Assyrios renovant incendia nidos, una decem quoties saecula vixit avis, taliter exuta est veterem nova Roma senectam* u. s. w. Ursprünglich aber sind, wie schon betont, zwei verschiedene Überlieferungen vorhanden. Entweder stirbt der Phoinix auf gewöhnliche Weise oder er verbrennt sich. Was älter ist, läfst sich aus der früheren oder späteren Überlieferung nicht entscheiden. Gemeinsam ist den mannigfaltigen Erzählungen, dafs es immer nur éinen solchen Vogel giebt und dafs nach seinem Tode ein gleichartiger Nachkomme ohne geschlechtliche Zeugung entsteht. Aufserdem benützt er für sein Nest gewisse Gewürzbäume und -sträucher, die in seiner Heimat wachsen. Sonst herrscht in den Einzelheiten keine Übereinstimmung. Bei *Herodot* bringt der junge Phoinix den Leichnam des alten in einem eiförmigen, ausgehöhlten Myrrhenklotz nach Heliopolis und bestattet ihn im Tempel des Sonnengottes. Ähnlich erzählt in breiterer Ausführung *Achilles Tatius* und mehr andeutungsweise *Aelian*. Bei *Ovid* macht sich der Phoinix auf einer Palme ein Nest und Sterbelager zurecht, und aus seinem toten Leibe entsteht ein neuer Vogel (*inde ferunt corpore de patrio parvum phoenica renasci, Metam.* 15, 401. 402), der das Nest samt seinem Inhalt nach Heliopolis trägt. Nach *Tacitus* teilt der Phoinix dem Neste Zeugungskraft mit. So entsteht der junge Vogel, der den Leichnam auf den Altar des Sonnengottes trägt. Vorher übt er sich an einem Stück Myrrhenholz — so wird in anderer Form die

oben erwähnte Überlieferung berücksichtigt. Der Leichnam wird schliefslich verbrannt. Wenn bei *Lucan. Pharsal.* 6, 680 von Phoinixasche die Rede ist (*cinis eoa positi phoenicis in ara*), so ist es möglicherweise ebenso gemeint und nicht an die Selbstverbrennung und Verjüngung gedacht; ähnlich bei *Plin. hist. nat.* 29, 9: *inter prima proditis etiam ex cinere phoenicis nidoque medicinis.* Bei *Pomponius Mela* stirbt der Phoinix auf dem dazu bereiteten Lager (*strues*), und aus der *tabes* entsteht das neue Leben. Der junge Vogel bringt die Gebeine des alten in Myrrhen eingelegt (*ossa pristini corporis inclusa myrrha*) nach Heliopolis, wo sie verbrannt werden. Einigemal findet sich die Angabe, dafs als Vorstufe des Vogels erst ein Wurm entsteht, ähnlich wie sich aus der Raupe der Schmetterling entwickelt. So bei *Clemens Romanus:* Nachdem der Phoinix in seinem Neste (*σηκός*) gestorben ist, wird aus der *σηπομένη σάρξ* ein Wurm (*σκώληξ*), der sich von dem Safte des Toten nährt (*ἐκ τῆς ἰκμάδος τοῦ τετελευτηκότος ζώου ἀνατρεφόμενος*) und zum Vogel entwickelt (*πτεροφυεῖ*). Hernach trägt er das Nest mit den Gebeinen nach Heliopolis und legt es auf den Altar des Gottes. Auch bei *Plinius* entsteht aus Gebein und Mark ein Wurm und dann ein junger Vogel (*ex ossibus et medullis eius nasci primo ceu vermiculum, inde fieri pullum*); dieser trägt das Nest samt Inhalt nach der Stadt des Sonnengottes in Panchaia und legt es auf den Altar. Bei *Solinus* wird, wenn die Worte nicht entstellt sind, nur von dem Scheiterhaufen erzählt, den sich der Phoinix auf dem Altar des Sonnengottes herrichtet. *Ambrosius* erzählt ebenso wie *Clemens Romanus* und *Plinius* von einem Wurme; er entsteht aus dem Safte (*humor*) des in seinem Neste (*theca*) gestorbenen Phoinix. Aus dem Wurm wird dann der neue Vogel, der jenes Nest aus Äthiopien nach Lykaonien bringt. Nach *Philostratos* erwartet der Phoinix sein Ende an den Nilquellen und stimmt in seinem Neste einen Totengesang an (*τὸν φοίνικα τὸν ἐν τῇ καλιᾷ τηκόμενον προπεμπτηρίους ὕμνους αὑτῷ ᾄδειν*). Da wo die Verbrennung der Verjüngung vorangeht, wird die Beziehung in verschiedener Weise hergestellt. Bei *Epiphanius* verzehrt das Feuer, das aus dem Leibe des Phoinix selbst hervorgelockt worden ist, diesen nicht vollständig, es tötet ihn nur und erhitzt ihn stark; aber es bleiben Teile übrig, auf die die Flamme nicht gewirkt hat (*λείψανα τῆς σαρκὸς ἔτι ὠμὰ περιλείπεται*). Diese verschwinden und bringen binnen einem Tage einen Wurm hervor, der sich dann zu einem Vogel entwickelt. Am dritten Tage ist dieser erwachsen. Ähnlich ist der Hergang im *Physiologus*, nur dafs nicht von unverbrannten Teilen die Rede ist. Bei *Artemidorus* entsteht, wenn der Phoinix verbrannt ist, nach einiger Zeit ein Wurm aus der Asche, der wieder zum Phoinix wird. Ebenso *Schol. Arist.* (*ἐκ τῆς ἀνθρακιᾶς*). Bei *Lactantius* geht die Verbrennung in Syrien vor sich. Die Sonnenstrahlen entzünden den Phoinix nebst seinem Neste auf dem Palmbaume. Aus der Asche entsteht ein weifser Wurm, daraus ein Ei, und aus diesem kriecht der junge Vogel aus, der, sobald er erwachsen ist, alle Überreste nach Heliopolis trägt und im Tempel des Sonnengottes niederlegt. Bei *Claudian* bereitet sich der Phoinix sein Totenlager in seiner Heimat im äufsersten Osten. Nach seinem Bittgesange an den Sonnengott schüttelt dieser ein Haar aus seinem Haupte, das den Brand entfacht. Aus der Asche erhebt sich der neue Phoinix. Hier wird also auf eine Zwischenstufe verzichtet. Der verjüngte Vogel begiebt sich nach Ägypten, um die Überreste seines Vaters dort zu bergen.

Der Phoinix wird als heiliger Vogel des Sonnengottes bezeichnet bei *Plinius, Tacitus, Lactantius* und *Claudianus.* Eine grofse Schar anderer Vögel sammelt sich um ihn und begleitet ihn ehrfurchtsvoll bei *Tacitus, Achilles Tatius, Lactantius* und *Claudianus.* Dafs die Priester die Echtheit des neuen Phoinix feststellen, erzählt *Clemens Romanus* und *Achilles Tatius.* Es kommt vor, sagt *Älian*, dafs die Priester nicht ganz einig darüber sind, ob die Zeit des Phoinix gekommen ist: da erscheint er plötzlich. denn er weifs es besser als sie (*ὁ δὲ ἄλλως ἐκείνων ἐριζόντων ἀποσημαίνεται δαιμονίως τὸν καιρὸν καὶ πάρεστιν*). Unter den Zuthaten, mit denen *Achilles Tatius* seinen Bericht ausschmückt, fallen die Worte auf: *τὸν νεκρὸν ἐπιδείκνυται καὶ ἔστιν ἐπιτάφιος σοφιστής*, also der Phoinix hält seinem Vorgänger eine Leichenrede. Von dem Gesange des Phoinix erzählen *Philostratus, Lactantius, Claudianus* und die *Scholien zu Lucanus.* Sonderbar ist die Erwähnung des Libanosberges im *Physiologus.* Wenn man bei *Clemens Romanus* liest: *σηκὸν ἑαυτῷ ποιεῖ ἐκ λιβάνου καὶ σμύρνης καὶ τῶν λοιπὸν ἀρωμάτων*, so kommt man auf die Vermutung, dafs ein ursprüngliches *λίβανος* = „Weihrauch“ fälschlich als Eigenname aufgefafst ist. Auch das bei *Ambrosius* vorkommende Lykaonien wird wohl auf irgend ein Mifsverständnis zurück gehen.

Als Lebenszeit des Phoinix giebt *Herodot* 500 Jahre an. Diese Angabe wiederholen *Ovid. Pomponius Mela, Tacitus, Clemens Romanus, Ailian, Philostratus, der Physiologus, Ambrosius, Epiphanius, Äneas von Gaza, Schol. Lucan.* und aufserdem *Seneca ep.* 42, 1, *Aurelius Victor de Caesar.* 4, 14 u. *epit.* 4, 10, *Horapollo* 1, 35 und *Apostolius Prov. Cent.* 17, 91 (aus *Älian*). 540 Jahre sind es bei *Plinius* und *Solinus*; 654 bei *Dexippus fr.* 5 (*F. H. G.* 3, 672) und *Suidas* s. v. *φοῖνιξ*; 1000 bei *Plinius* 29, 1, 9, *Martial. ep.* 5, 7, *Lactant. Phoen.* 59, *Claudian. Phoen.* 27, *Auson. epist.* 20, 9, *Nonn. Dion.* 40, 394 f. Auch 1461 Jahre werden als Zeit des Phoinix genannt (*Tac. Ann.* 6, 28). Das wäre die Zeit, nach welcher das gewöhnliche Jahr von 365 Tagen sich um ein ganzes Jahr verschoben hätte, also wieder die ursprüngliche Lage einnähme. Die Zahl 7006 findet sich bei *Tzetzes* a. a. O. nach *Chairemon* (*fr.* 5). Gar 12954 Jahre nennt *Solinus* nebenher (= *magnus annus* bei *Tac. Dial.* 16), und 972 Menschenalter giebt *Hesiod. fr.* 50 (vgl. *Plin.* 7, 153;

Plut. de def. or. 11) dem Phoinix*). *Ausonius de aetatibus animantium* (ed. *Peiper* S. 93) giebt dieselbe Berechnung lateinisch wieder, eine andere im *Griphus ternarii numeri* S. 201**). Gegenüber den gesucht, ja übertrieben grofsen Zahlen findet sich einmal (*Aristides* 2, 107, *or.* 45) auch die Angabe, dafs der Phoinix alle Jahre neu entsteht: ὁ Ἰνδικὸς ὄρνις ἐν Αἰγυπτίοις ἡλίου περιόδοις φύεται; vgl. *Schol.*: φασὶ αὐτὸν ἐν Αἰγύπτῳ κατ' ἐνιαυτὸν εἰς πυρὰν κατιόντα καίεσθαι. Über die Versuche, die Phoinixzeit durch astronomische Berechnung zu erklären, vgl. *F. K. Ginzel*, *Handbuch der mathem. und techn. Chronologie* Bd. 1, Leipzig 1906, S. 177 bis 180. Die einzige Zahl, die für die Zeitrechnung wirklich eine Bedeutung hat, 1461, bezeichnet die Sothisperiode und ist sicherlich nicht mit Rücksicht auf den Phoinix aufgestellt worden. Die anderen Zahlen sind entweder rund und daher offenbar keiner Berechnung entsprungen oder gehen ebenfalls den Phoinix ursprünglich nichts an. Nach *Manilius* bei *Plin.* 10, 2 (vgl. *Solin.* 33, *Horap.* 2, 57) begann nach Ablauf einer Phoinixperiode ein neuer Kreislauf der Sterne und Zeiten. Aber von wirklicher Anwendung einer solchen Rechnung ist nichts bekannt. Gerade an der angegebenen Stelle bei *Plinius* wird ein bestimmtes Jahr als Phoinixjahr bezeichnet, nämlich das 215. Jahr vor dem Konsulate des P. Licinius und des Cn. Cornelius, also vor dem Jahre 97 v. Chr., mithin das Jahr 312 v. Chr. Dies ist der Beginn der Seleukidenzeit und gleichzeitig ein Glücksjahr für Ptolemaios durch den Sieg bei Gaza. Weil es ein geschichtlich denkwürdiges Jahr war, wollte man es gern auch zu einem Knotenpunkte der Zeitrechnung machen und setzte eine Phoinixerscheinung in das Jahr. Offenbar handelt es sich dabei nur um eine fabelhafte Ausschmückung gegebener Verhältnisse. Vgl. *Krall* in den *Sitzungsber. d. Wiener Akad.*, *philos.-hist. Kl.*, Bd. 98 (1881), S. 909. Irgend eine regelmäfsig nach einer bestimmten Zeit wiederkehrende Erscheinung mufs der Phoinix bedeutet haben, aber es kann kaum von Anfang an ein Zeitraum von vielen Jahren gewesen sein. Aus den überlieferten Zahlen ist nichts Bestimmtes zu folgern, nur darf nicht übersehen werden, dafs neben den für menschliche Begriffe unermefslichen Zeiträumen auch die bescheidene Spanne von einem Jahre erscheint, also immerhin ein Anhalt dafür gegeben ist, die ursprüngliche Vorstellung in engen Grenzen zu suchen. Die später aufgebrachten übertriebenen Zahlen mögen ihre Quelle in irgend welchen Berechnungen haben; diese Berechnungen aber sind nicht von vornherein für den Phoinix aufgestellt, sondern erst als seine Bedeutung nicht mehr verstanden wurde, auf ihn übertragen worden. Die Vorstellung von der Langlebigkeit des Phoinix, die schon bei *Hesiod* einen starken Ausdruck gefunden hat (s. jedoch Sp. 3461 Anm.*) und sprichwörtlich geworden ist, z. B. *Lucian. Hermot.* 53 Φοίνικος ἔτη βιοῦν, konnte sich auch entwickeln, wenn das Absterben und die Verjüngung sich in kleinen Zeiträumen wiederholte; denn der Begriff der Ewigkeit ergiebt sich schon aus der Verjüngung an sich. Was von der Dauer des Phoinix im ganzen galt, wurde dann wohl auf die Zeit einer einzelnen auf- und absteigenden Entwicklung in unklarer Weise übertragen.

*) Vgl. jedoch auch *Roscher*, *Ennead. Studien* S. 25 f. nebst Anm. 37 und S. 41 f. Nach *Orph.* (*fr.* 246 *Abel*) b. *Plut. Symp.* 8, 4, 2 ist übrigens unter φοῖνιξ b. *Hesiod* a. a. O. nicht der Vogel φ., sondern der Baum φ. (Dattelpalme) zu verstehen. Vgl. unt. Sp. 3464, 8 ff.

**) Vgl. jedoch auch *Roscher* im *Philologus* 1908 S. 158 ff. und *Ennead. Stud.* S. 41 A. 65, wonach b. *Auson.* zu lesen ist: *Ter senos* (nicht: *ter binos*).

Als Heimat des Phoinix wird bei *Herodot*, bei *Tacitus* und sonst vielfach Arabien bezeichnet. Assyrien nennen *Ovid* und *Martial*, Äthiopien *Heliodor Aethiop.* 6, 3 (τὸν φοίνικα τὸν ἐξ Αἰθιόπων ἢ Ἰνδῶν ὡς ἡμᾶς ἀφικνούμενον ὄρνιν) und *Achilles Tatius*, Indien *Aristides*, *Philostratus*, *Heliodor* (neben Äthiopien), *Ausonius* (*Gangeticus ales*, *epist.* 20, 9). Auch der *Physiologus* läfst den Phoinix aus Indien kommen. Bei *Plinius* und *Solinus* dagegen begiebt sich der Phoinix, der im übrigen in Arabien heimisch ist, mit dem Neste und den Überresten seines Vaters nach Panchaia. Also mufs auch dieses als Heimat des Phoinix angesehen worden sein. Sonst ist unbestimmter von einer weit im Osten gelegenen Gegend die Rede (*Lactantius*, *Claudianus*, *Schol. Lucan.*) oder es bleibt ganz dahingestellt, woher er kommt (ὅθεν οὐκ ἴσασιν ἄνθρωποι *Artemidor.* 4, 47). Allen den auf den Osten weisenden Angaben steht endlich Heliopolis in Ägypten gegenüber, das in den meisten Berichten als ein neben der eigentlichen Heimat für den Phoinix wichtiger Ort genannt wird.

Aus den fünf Namen Panchaia, Äthiopien, Arabien, Assyrien und Indien läfst sich vielleicht eine einheitliche Anschauung gewinnen. Die Äthiopen sind, wie gewöhnlich in älterer Zeit, am Südrande Irans und zwar am persischen Meerbusen zu suchen. Zu dieser Gegend stimmt „Arabien“ als dessen südliche Begrenzung und vermutlich Panchaia als in dem Meerbusen gelegen. Die Äthiopenküste und ihre östlichen Nachbargebiete führen später den Namen „Indien“ (Inder und Äthiopen sind Nachbarn bei *Aesch. Suppl.* 284), und unter Assyrien ist nach üblichem griechischem Sprachgebrauche Babylonien zu verstehen, die westliche Begrenzung des Golfes. [Zu dem Namen Αἰθίοπες bemerkt *Hüsing:* Der Bewohner von Elam-Susiana heifst iranisch *Hwaǰija*. Für die elamische Form ist *č* statt *ǰ* anzusetzen, also mit elamischem Pluralsuffix *-p* etwa *Hwačijap*, in griechischer Wiedergabe (*č* = ϑ, z. B. *Skuča* = Σκύθαι, vgl. *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellschaft* 54, 128) Αἰθιοπες, woraus durch Etymologie Αἰθίοπες entstand.] Hanubani, der Hauptgott von Elam, und Hanuman bei den Indern sind Gestalten, die mit dem Phoinix verglichen werden müssen, doch sind die Zusammenhänge, um die es sich hier handelt, noch nicht in genügendem Umfange aus den Quellen entwickelt. Andeutungen sind gegeben in *Memnon* (*Zeitschr. f. die Kunst- u. Kulturgesch. des alten Orients*) Bd. 1, S. 67 und 73/74. Vgl.

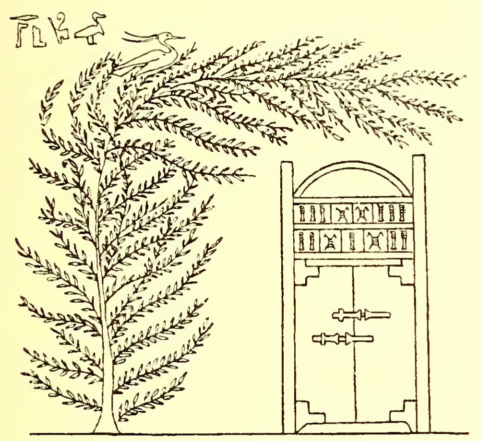
auch *Hüsing* in der *Orientalistischen Litteraturzeitung* 7, 91 f. und zu dem חיל im alten Testament *Hommel, Geogr. u. Gesch. d. alten Orients* (= *Hdb. d. klass. Altwss.* 3, 1) S. 86, S. 138, S. 207 Anm. 1). Dafs auch Hanubani nicht nur geflügelt, sondern auch in Vogelgestalt zu denken sein wird, ergiebt sich u. a. aus *Keilinschr. Bibl.* 6, S. 293, wo die Krieger des Königs Anbanini Vogelgestalt haben. Hier ist der geschichtliche Lullu-König (H)anu-bani-ni zur Vorlage für die vermenschlichende Ausgestaltung und örtliche Festsetzung des Mythos vom Gotte Hanubani geworden. Hanubanini ist reduplizierte Kurzform aller mit dem Gottesnamen Hanubani gebildeten Personennamen. Eine verschliffene Namensform für Hanubani ist Amman (*Rassam-Cylinder*, Kol. 6, Z. 34 in *Keilinschr. Bibl.* Bd. 2). Vgl. griechisch Ἄμμων, der im Zusammenhange mit Panchaia (*Diod.* 5, 44 und in der Perseussage bei den Äthiopen erwähnt wird; *Apollod.* 2, 4, 3. Die Vogelkrieger kehren als Memnoniden wieder in der Sage von Memnon, dem Könige der Aithiopen von Susa, der gleichfalls eine geschichtliche Spiegelung des Gottes Hanubani ist, anschliefsend an den um 1200 v. Chr. regierenden König Humbanumena I. von Elam (Ummanmenon, Menanu). Was die Griechen von dem sich verbrennenden und sich verjüngenden Vogel Phoinix wufsten, wird im alten Äthiopenlande wurzeln und hat seinen selbständigen Wert neben dem, was den Ägyptern ihr Vogel bennu war. Der bennu, vielleicht zu lesen baninu, ist im Grunde wahrscheinlich dasselbe wie Hanubani — Hanuman; aber die Griechen wurden wohl durch oberflächlichere Überlegungen dazu geführt, in dem bennu den äthiopischen φοῖνιξ wiederzuerkennen. Die Vogelgestalt, der ähnlich klingende Name, die Stadt Heliopolis, die es in Ägypten ebenso gab wie auf Panchaia, die Aithiopes, die in der Nachbarschaft ebenfalls vorhanden waren, und mit ihnen der Gott Ammon, alles das konnte dahin wirken. Daher erzählt *Herodot* von einem ägyptischen Vogel, also dem bennu, was sonst von dem Phoinix bekannt war. Das, was sich in der ägyptischen Überlieferung über den bennu findet, ist von ganz anderer Art als die Phoinixsage. Am meisten ist wohl im Totenbuche von ihm die Rede (für einen Nichtkenner des Ägyptischen zugänglich z. B. in der Übersetzung von *Budge*: *Books on Egypt and Chaldaea by Budge and King*, vol. 6–8). Hier heifst der bennu die Seele des Ria, auch des Osiris, der Tote setzt sich dem bennu gleich, der Tote fährt in einem Kahn, in dem sich auch Ria und der bennu befinden, u. s. w. In der ganzen Auffassung dieses seelenhaften und göttlichen Wesens ist nichts, was an den Phoinix erinnerte. Eine vielleicht anzunehmende gemeinsame Grundvorstellung mufs sich in ganz verschiedener Weise entwickelt haben. Jedenfalls ist eine Ableitung des Phoinix aus dem bennu unmöglich. Auch sprachlich ist nicht an einen Zusammenhang zu denken. Vgl. *Spiegelberg, Der Name des Phoenix* (*Straßburger Festschrift z. 46. Vers. deutscher Philologen u. Schulm. Hsg. v. d. philos. Fac. d. Kais.-Wilhelmsuniv., Strafsb.* 1901, S. 163—165). Auch eine Beeinflussung durch den ägyptischen Namen, sodafs die Verwendung desselben griechischen Wortes für den Vogel und die Palme sich daraus erklärte (Ansicht *Spiegelbergs*), ähnlich wie die entsprechenden ägyptischen Worte fast denselben Klang haben, braucht nicht angenommen zu werden. Die Bezeichnung Phoinix rührt vielleicht von der Farbe des Vogels her. Der gleichklingende Name für die Palme, der auf irgend einem Zufall beruht, hat gelegentlich Veranlassung gegeben, den Baum mit dem Vogel in Beziehung zu bringen, am sonderbarsten bei *Plin.* 13, 4, wo von einem Palmbaum behauptet wird, dafs er mit dem Phoinix zugleich sterbe und neu erstehe. [Vgl. ob. Sp. 3461 A.*] Wenn bei *Ovid, Lactantius* und später auf Bildwerken der Phoinix auf einer Palme sitzt, so ist dies wohl auf den Gleichklang der griechischen Worte zurückzuführen.

Wo das Aussehen des Phoinix geschildert wird, weicht es von dem des ägyptischen bennu, einer Reiherart, ebenfalls ab. Verglichen wird er mit einem Adler (*Herod.*, *Plin.*, *Solin.*), einem Pfau (*Achilles Tatius* 3, 25) und einem Fasan (*Lactantius: Effigies inter pavonis mixta figuram cernitur et pictam Phasidis inter avem*). Die Beschreibung bei *Achilles Tatius* lautet: φοίνιξ . . . μέγεθος κατὰ ταών· τῇ χρόᾳ ταὼς ἐν κάλλει δεύτερος· κεκέρασται μὲν τὰ πτερὰ χρυσῷ καὶ πορφύρᾳ, αὐχεῖ δὲ τὸν Ἥλιον δεσπότην· καὶ ἡ κεφαλὴ μαρτυρεῖ, ἐστεφάνωσε γὰρ αὐτὴν κύκλος εὐφεγγής· ἡλίου δέ ἐστιν ὁ τοῦ κύκλου στέφανος εἰκών. Κυάνεός ἐστιν, ῥόδοις ἐμφερής, εὐειδὴς τὴν θέαν, ἀκτῖσι κομᾷ, καί εἰσιν αὗται πτερῶν ἀνατολαί. Aus dem Drama Ἐξαγωγή (Auszug der Juden), verfafst von *Ezechiel*, ist bei *Eusebius, praepar. evang.* 9, 29 p. 446 eine Stelle erhalten, in der eine Beschreibung des Phoinix gegeben wird:

> ἕτερον δὲ πρὸς τοῖς δ' εἴδομεν ζῷον ξένον
> θαυμαστὸν οἷον οὐδέπω ὥρακέ τις·
> διπλοῦν γὰρ ἦν τὸ μῆκος ἀετοῦ σχεδόν.
> πτεροῖσι ποικίλοισιν ἠδὲ χρώμασι.
> στῆθος μὲν αὐτοῦ πορφυροῦν ἐφαίνετο·
> σκέλη δὲ μιλτόχρωτα καὶ κατ' αὐχένα
> κροκωτίνοις μαλλοῖσιν εὐτρεπίζετο,
> κάρα δὲ κοττοῖς ἡμέροις παρεμφερές
> καὶ μηλίνῃ μὲν τῇ κόρῃ προσέβλεπε
> κύκλῳ, κόρη δὲ κόκκος ὣς ἐφαίνετο.
> φωνὴν δὲ πάντων εἶχεν ἐκπρεπεστάτην.
> βασιλεὺς δὲ πάντων ὀρνέων ἐφαίνετο,
> ὡς ἦν νοῆσαι. πάντα γὰρ τὰ πτην' ὁμοῦ,
> ὄπισθεν αὐτοῦ δειλιῶντ' ἐπέσσυτο,
> αὐτὸς δὲ πρόσθεν, ταῦρος ὣς γαυρούμενος.
> ἔβαινε κραιπνὸν βῆμα βαστάζων ποδός.

Solche Beschreibungen haben offenbar den Zweck, die bunte Pracht des Vogels zu rühmen, der sich vor anderen auszeichnen sollte. Zum Muster konnten dabei, aufser den schon genannten, wohl auch noch andere bunte asiatische Vögel dienen, wie etwa der Papagei. Hervorgehoben sei, dafs mehrfach ein besonderer Kopfschmuck erwähnt wird, bei *Plinius* ein *plumeus apex*, bei *Claudianus* eine ähnliche Krone oder Haube, noch mit einem Stern geziert (*sidus attollit cristatus apex*), bei *Lactantius* ein Strahlenkranz (*aequatur toto capiti radiata*

corona, Phoebei referens verticis alta decus), ebenso bei *Achilles Tatius* (*ἐστεφάνωσε αὐτὴν*, nämlich *τὴν κεφαλὴν, κύκλος εὐφεγγής· ἡλίου δέ ἐστιν ὁ τοῦ κύκλου στέφανος εἰκών*). Auf Abbildungen hat der Phoinix gewöhnlich einen runden Schein oder einen Strahlenkranz um den Kopf. Sichtlich bestand die Neigung, den Phoinix in enge Beziehung zur Sonne zu bringen, ihn als einen Sonnenvogel anzusehen. Doch war wohl ursprünglich der Mond gemeint; an 10



1) Der Bennu auf einem Baum. Aus einem Grabe zu Hau (nach *Erman, Ägypten* S. 368).

ihm ist Absterben und Wiederaufleben deutlicher zu beobachten, und es vergehen einige Tage, ehe die neue Erscheinung ihre gehörige Gröfse erreicht hat.

Über einige andere Wundervögel, mit denen der Phoinix verglichen werden kann, wie den persischen Simurg, den türkischen Kerkas (Karakuš) und den indischen Semendar, auch den Vogel Rukh in Tausend und eine Nacht, siehe *Grässe, Beitr. zur Literatur u. Sage d. Mittelalters* S. 77—79. Vom Phoinix handelt auch *A. de Gubernatis, Die Thiere in d. indogerman. Mythologie* S. 494 ff. Von älteren Darstellungen sind erwähnenswert *P. Texel, Phoenix visus et auditus, Roterod.* 1703 und *R. F. F. Henrichsen, de Phoenicis fabula apud Graecos, Romanos et populos orientales,* I. II. *Hafniae* 1825—1827. Neuere Untersuchungen und Zusammenstellungen: *Seyffarth, Die Phoenixperiode,* in *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges.* 3, S. 63—89; *Wiedemann, Die Phönixsage im alten Ägypten, Ztschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskde.* 16 (1878), S. 89—106; *ders., Herodots zweites Buch* S. 312 ff.; *Fritz Schöll, Vom Vogel Phönix,* 60



2) Münze zu Ehren Trajans (nach *Cohen, Descr. d. monn. fr. s. l'emp. rom.* Bd. 2 Taf. 2 nr. 294).



3) Münze des Antoninus Pius aus Alexandria (nach *Poole, Coins of Alexandria* Taf. 26, 1004).

Akadem. Rede, Heidelberg 1890. Die Kunstdarstellungen sind eingehend behandelt bei *Piper, Mythologie der christl. Kunst* 1, S. 446—471.

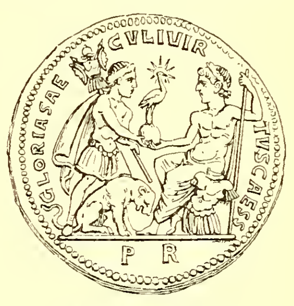
Kunstdarstellungen.

Als Probe für die Vorstellung des bennu in Ägypten diene Abbildung 1 aus einem Grabe zu Hau nach *Erman, Ägypten* S. 368: Der Bennu auf den Zweigen eines Baumes, mit der Beischrift: „Seele des Osiris".



4) Münze zum Andenken an die ältere Faustina (nach *Stevenson, Dictionary of Roman coins* S. 22).

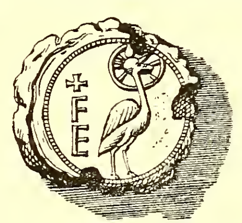
Von dem Phoinix findet sich eine Einzeldarstellung (antik?) im Vatikan. *W. Amelung, Die Sculpturen des Vaticanischen Museums* Bd. 1, *Museo Chiaramonti* 466: Statuette (h. 0,535 m), abgeb. Taf. 65. Auf brennendem Nest von ungefähr quadratischer Form steht ein adlerartiger Vogel mit ausgebreiteten Schwingen. Vereinzelt ist der Phoinix auf Grabmälern anzutreffen, z. B. auf einer marmornen Urne mit der Aufschrift D(is) M(anibus), erwähnt bei *Piper* S. 450, abgebildet bei *Fabretti, Inscr.* p. 378 n. 31. Zu beiden Seiten der Inschrift ein Vogel auf einem Scheiterhaufen stehend.



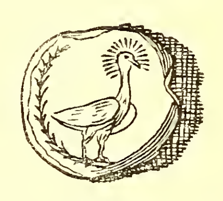
5) Münze Konstantins I. (nach *Cohen* 6, Taf. 3, 164).

Am häufigsten begegnet uns der Phoinix im Altertum auf Münzen, wo er je nachdem ein Sinnbild der Ewigkeit oder der Verjüngung und damit auch der Verbesserung, ja geradezu eines neu anbrechenden goldenen Zeitalters sein soll. Beispiele:

Goldmünze Divo Traiano Parth. Aug. Patri 50



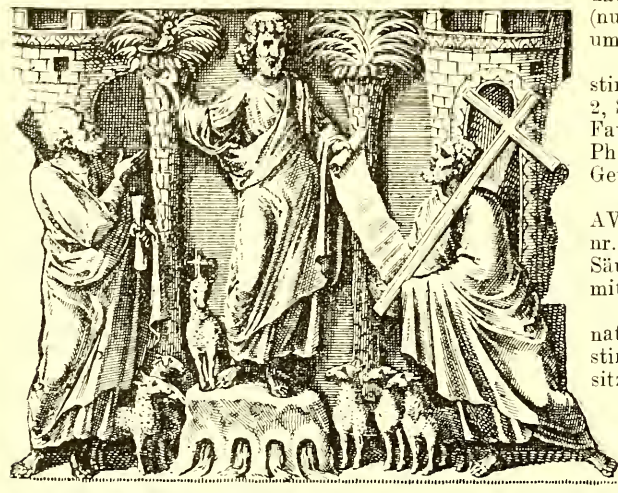
6) Bleisiegel (nach *Ficoroni, Piombi antichi* Taf. 9, 9).



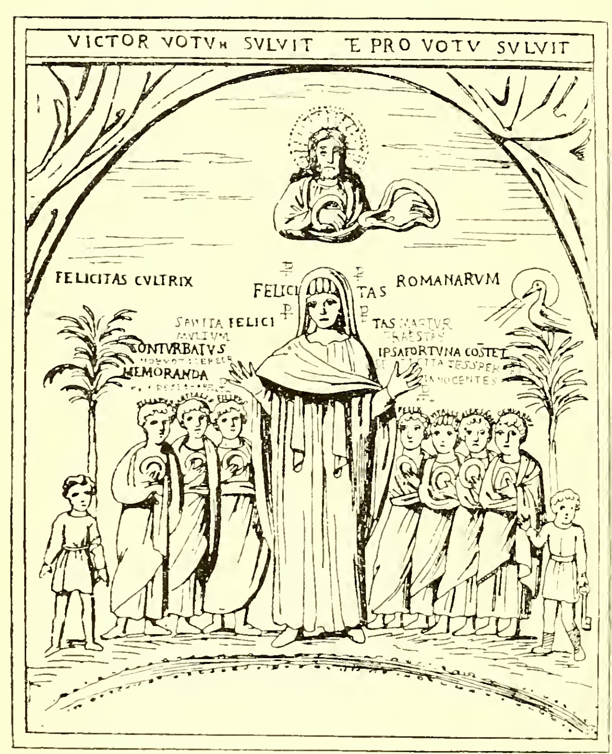
7) Bleisiegel (nach *Ficoroni* Taf. 5, 13).

nach seinem Tode geprägt, die Rücks. zeigt den Ph. auf einem Lorbeerzweige. *Cohen, Description hist. des monnaies frappées sous l'empire romain* 2, S. 47 nr. 294; Abbild. auf Taf. 2, danach unsere Abb. 2.

Goldmünze Hadrians: *Cohen* 2, S. 157, nr. 471, 472. Rs. SAEC. AVR. Mann (Trajan mit den



8) Sarkophagrelief (nach *Bottari, Sculture e pitture sagre* Bd. 1, tav. 22): Christus auf einem Berge zwischen zwei Palmbäumen; auf dem einen der Phoinix.



9) Wandgemälde einer Kapelle bei den Titusthermen (nach *Memorie enciclopediche per 1816, Nov.*, tav. 21, p. 157).

Abzeichen der Aeternitas) in einer ovalen Aureole, einen Ph. auf einer Kugel haltend.

Münze des Antoninus Pius aus Alexandria: *Poole, Catalogue of the coins of Alexandria* (gehört zu dem *Catalogue of the Greek coins in the Brit. Mus.*) 1004, abgeb. Taf. 26, danach unsere Abb. 3. Rs. *AIΩN*, Phönix (numidischer Kranich) mit Strahlenkranz um das Haupt.

Silbermünze mit dem Bilde der Faustina (Mutter), DIVA FAVSTINA, *Cohen* 2, S. 423, nr. 7. Rs. AETERNITAS (oder Faustina?), mit der einen Hand einen Ph. mit Nimbus, mit der anderen das Gewand haltend.

Münze mit dem Bilde derselben DIVA AVGVSTA FAVSTINA, *Cohen* 2, S. 435, nr. 122. Rs. AETERNITAS steht an eine Säule angelehnt und hält eine Kugel mit einem Ph. darauf.

Bronzemünze 141 und 142 vom Senate zum Andenken an die ältere Faustina geprägt. Aeternitas (= Faustina?) sitzt, in der einen Hand ein Scepter, in der anderen eine Erdkugel, auf der ein Ph. mit Strahlenkranz steht. Abgeb. bei *Stevenson, Dictionary of Roman coins* S. 22, danach unsere Abb. 4.

Bronzemünze der Marcia Otacilia Severa, Gemahlin des Philippus Arabs (244—249), *Cohen* 4, S. 211, nr. 35. Rs. TEMPORVM FELICITAS. Otacilia sitzt zwischen Aeternitas und Felicitas, welche neben ihr stehen. Die Aeternitas hat in der einen Hand den Ph., in der anderen ein Scepter.

Münzen des Trebonianus Gallus (251—253), *Cohen* 4, S. 269, nr. 8 (Gold), 9. 10 (Silber), S. 279, nr. 84 (Bronze). Rs. AETERNITAS AVGG. Die Aet. mit Diadem, stehend, hält eine Kugel mit dem Phoinix.

Dasselbe Bild kehrt wieder auf Münzen des Volusianus (251—254), *Cohen* 4, S. 289, nr. 7. 8 (Gold), des Aemilianus (253—254) S. 306, nr. 32. 33 (Bronze), Tetricus, Vater und Sohn (267—273) *Cohen* 5, S. 179 nr. 1. 2 (Gold) und Carinus (282—285) S. 352, nr. 48—53 (Bronze). Aufserdem:

Bronzemünze des Aemilianus, *Cohen* 4, S. 308 nr. 45. Rs. ROMAE AETERN. S. C. Roma im Helm, stehend, hält eine Kugel mit dem Phoinix und eine Lanze.

Bronzemünze des Constantinus I. Magnus (323—337), *Cohen* 6, S. 119, nr. 164, Abbild. auf Taf. 3, danach unsere Abbild. 5. Nr. 165 dasselbe. Rs. GLORIA SAECULI VIRTUS CAESS. Konstantin d. Gr. sitzt auf einem Harnisch. Vor ihm steht einer seiner Söhne, ein Tropaion haltend, einen Panther neben sich. Er empfängt aus der Hand des Kaisers eine Kugel, auf der ein Phoinix (mit Strahlenkranz) steht, das Zeichen der Herrschaft über den Erdkreis in einem neuen goldenen Zeitalter. Vgl. *Banduri. Numism. imp.*

Rom. Bd. 2, p. 256. 257. 297. Abgeb. p. 217 und 242. *Akerman, Catal. of rare and uned. Roman coins* Bd. 2, p. 238 m. Abb. Ebenso auch Silbermünzen, *Banduri* 2, p. 253 u. not. 1.

Münzen des Constans I., *Cohen* 6, S. 263, nr. 112, Abb. Taf. 7 (Bronze). 113, 114 dass. Rs. FEL. TEMP. REPARATIO. Constans steht im Kriegsgewande auf einem nach l. gehenden Schiffe auf der linken Seite. Er hält eine Kugel, auf der ein Phoinix steht, dessen Kopf von Strahlen umgeben ist, und das labarum, auf dem sich das Monogramm Christi befindet; rechts auf dem Schiffe sitzt Victoria am Ruder. Vgl. *Banduri* 2, p. 357. 377. 386. Abgeb. p. 231. 368. *Tanini, Suppl. ad Bandur.* p. 292. 293. 294. 299. 301. *Eckhel, Doctr. numm.* t. 8, p. 111.

Andere Münzen desselben Constans I. zeigen auf der Rückseite neben der Aufschrift FEL. TEMP. REPARATIO den Phoinix (mit Strahlen) auf einer Kugel (*Cohen* 6, S. 265 nr. 122 oder einem Scheiterhaufen (nr. 123) oder einem Felsen stehend (*Banduri* 2, p. 357. 360. 386, abgeb. p. 231. 229.

Münzen des Constantius II. haben ähnliche Bilder, *Cohen* 6, S. 302 nr. 159 = S. 263, nr. 112; S. 314, nr. 233 = S 265, nr. 122; S. 315, nr. 234 = S. 265, nr. 123.

Der Kaiser in dem Schiff, so wie bei Constans I., erscheint noch auf einer Münze des Arcadius mit der Umschrift VIRTUS AUGG. (*Tanini, Suppl. ad. Bandur.* p. 349; *Eckhel, Doctr. numm.* 8, p. 169.

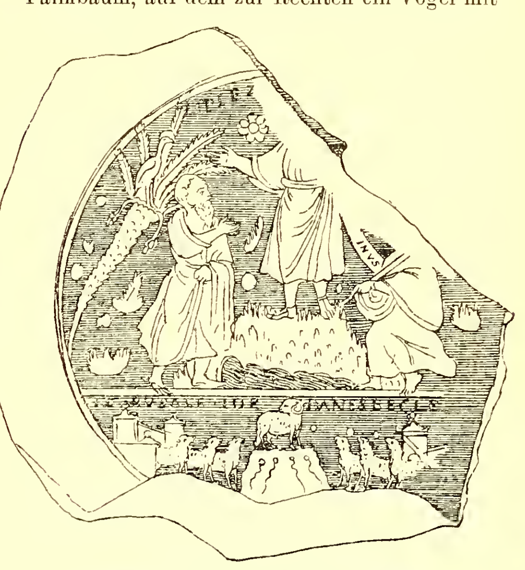
Als Sinnbild der Ewigkeit hat der Phoinix auf einer Kugel stehend eine Münze Valentinians II. mit der Umschrift PERPETUETAS (*Eckhel* 8, p. 162).

Acht Münzen und 2 Gemmen, die den Ph. mit Strahlenkranz oder Nimbus zeigen, sind aufgezählt bei *L. Stephani, Nimbus und Strahlenkranz (Mémoires de l'acad. imp. des sciences de St. Pétersbourg. 6. série, sciences polit., histoire et philol.* t. 9, 1859, S. 359 ff.) S. 444 (84) f.

Ein christliches Bleisiegel mit dem Namenszuge des Siricius und der Umschrift (IN)DIGNI DIACONI zeigt auf der anderen Seite den Phoinix mit dem Nimbus um den Kopf, links davon ein Kreuz und die Buchstaben FE(NIX). *Ficoroni, Piombi antichi* 9, 9; danach unsere Abb. 6. *Ebenda* 5, 13 ein Siegel mit demselben Namenszug, auf der anderen Seite ebenfalls der Phoinix, hier ohne Beischrift, auf einem Zweige stehend, den Kopf von Strahlen umgeben. Vgl. unsere Abb. 7.

Der Phoinix auf dem Palmbaum als doppeltes Sinnbild des ewigen Lebens findet sich auf christlichen Sarkophagen. *Bottari, Sculture e pitture sagre estratte da i cimiterj di Roma* 1, tav. 22; tav. 28. *Millin, Voyage dans le midi de la France,* t. 3, pl. 64, fig. 4. Vgl. *Piper* S. 459. Nach *Bottari* 1, tav. 22 unsere Abb. 8.

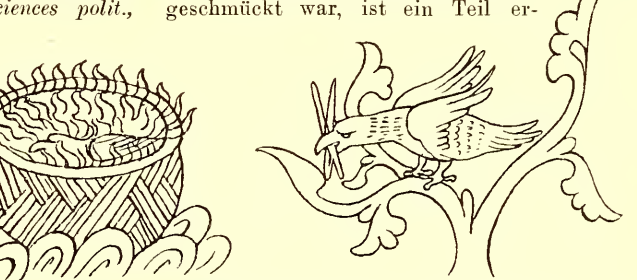
Ein Wandgemälde in einer Kapelle bei den Titusthermen stellt die h. Felicitas mit ihren sieben Söhnen dar. Zu beiden Seiten ein Palmbaum, auf dem zur Rechten ein Vogel mit



10) Taufe im Jordan auf einem Glasbecher (nach *Buonarroti, Vasi ant. di vetro* Taf. 6, 1).

einem Nimbus um den Kopf und Strahlen. Abgeb. bei *Marulli, Lettera sopra un' ant. Cappella crist. nelle Terme di Tito,* Napoli 1813 und in den *Memorie enciclopediche sulle antichità e belle arti di Roma per* 1816, *Nov.* tav. 21 p. 157. Danach unsere Abb. 9.

Von einer Darstellung der Taufe im Jordan, mit der ein Glasbecher geschmückt war, ist ein Teil erhalten; hinter dem Täufer an dem einen Rande des Stückes sieht man den Palmbaum mit dem Phoinix. *Buonarroti, Vasi antichi di vetro,* tav. 6, Fig. 1. Danach Abb 10.



11) Der Phoinix trägt Reiser und verbrennt in seinem Nest. Althochd. Handschrift des *Physiologus*, hsg. v. *Karajan, Deutsche Sprachdenkm. des 12. Jahrh.* Bild 32.

Grofse Mosaikgemälde in den Basiliken Roms, welche Christus umgeben von allerlei heiligen Personen darstellten, liebte man mit Palmbäumen einzufassen, von denen einer den

Phoinix trug. Genaueres bei *Piper* S. 460, 461. Über sonstige sinnbildliche Verwendung in christlichen Kirchen, auch zur Andeutung der Auferstehung vgl. *Piper* S. 461—468.

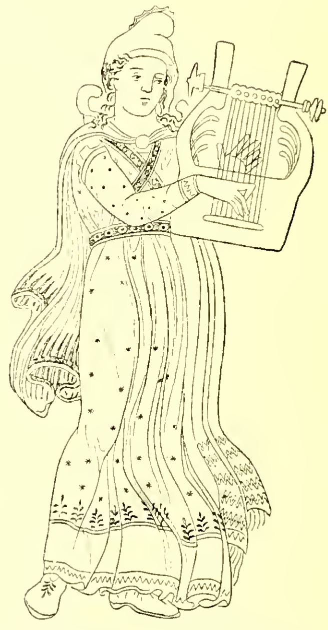
Auch Handschriften des *Physiologus* enthalten Abbildungen des Phoinix, z. B. die von *Karajan* herausgegebene althochdeutsche Übersetzung (*Deutsche Sprachdenkmale d. 12. Jahrh.* S. 71 ff.) Nach Bild 32 unsere Abb. 11.

Von der üppigen Pracht, welche manche Beschreibungen des Phoinix enthalten, zeigen die nachgewiesenen Abbildungen freilich nichts, sondern begnügen sich mit einer bescheidenen Andeutung der Sache. [Türk.]

Bildliche Nachträge zu Orpheus.



Zu **Orpheus** Sp. 1180 Z. 51 ff.: Amphora in Neapel (nach *Mon. d. Inst.* 8, 43).



Zu **Orpheus** Sp. 1188 Z. 44: Orpheus in der Unterwelt. Amphora Altamura-Neapel (nach *Mon. d. Inst.* 8, 9).

Quadriformis, -frons, Beiname des Ianus; s. *Roscher* Bd. 2 Sp. 46, 44 ff. 53, 10 ff. 54, 47 ff. *Pott, Zeitschrift für Völkerpsychol. und Sprachwissenschaft* 14 (1883), 31. *W. Kahl, Philologus Suppl.* 5, 743 f. *Usener, Strena Helbigiana* 326. [Höfer.]

Quadrifrons s. Ianus u. Quadriformis.

Quadriviae (nebst **Biviae, Triviae**). Die Gottheiten der Kreuzwege, deren Schutz sich die Reisenden empfahlen, wurden von den latinisierten Kelten und Germanen unter den Namen *Biviae Triviae Quadriviae* verehrt, ein Kult, von dem uns nur die Inschriften Kenntnis geben. Als *Karl Klein* die Denkmäler zum erstenmal zusammenstellte (*Zeitschr. des Vereins zur Erforschung der Rhein. Gesch. u. Altertümer* 1, 1850, p. 483 ff.), waren nicht mehr als 10 bekannt. Mehr als 20 konnten 1887 in die Abhandlung über den 'Matronenkultus' (*Bonn. Jahrb.* 83) aufgenommen werden. Seitdem hat sich das Material weiter vermehrt, so daß eine neue übersichtliche Zusammenstellung angebracht erscheint, zumal jetzt die betreffenden Bände des *C. I. L.* (XIII und III *Suppl.*) vorliegen, in denen manche Texte berichtigt sind.

I. Germania superior:

1) Avenches. *C. I. L.* 13, 5069. *Matronenkultus* nr. 158. — *Bivis Trivis Quadruvis.*

2) Avenches. *C. I. L.* 13, 5070. *Matronenkultus* nr. 159. — *Bivis Tribvis Quadrubis.*

3) Windisch. *C. I. L.* 13, 5198. *Matronenkultus* nr. 160. — *Quadruis pro ⟨s⟩e et suis votum solvit Q. Nicennius ⟨...⟩us veteran⟨us⟩ leg. ⟨...⟩ feci⟨t⟩ libes merito.*

4) Thil-Châtel bei Langres, verschollen. *C. I. L.* 12, 5621. *Matronenkultus* nr. 170. — *⟨In⟩ h. d. ⟨d.⟩ ⟨di⟩is deab⟨us⟩ Bivis Trivis Quadrivis A⟨u⟩rel. Victorinus mil. leg. XXI⟨I⟩ p⟨r(imigeniae)⟩ im(munis) cos. Ger⟨m(aniae)⟩ super⟨i⟩oris v. s. l. m. imp. Severo A⟨l⟩ex⟨andro⟩ it(erum) et Marcello cos.* (im J. 226).

5) Straßburg. *C. I. L.* 13, 5971. *Matronenkultus* nr. 172. — *Quadr. Septiminius Victor arcum templo rest(ituit) v. s. l. l. m.*

6) Speier (nicht Rottweil), im J. 1881 vernichtet. *C. I. L.* 13, 6096 (= *Dessau, Inscr. sel.* 3930). *Matronenkultus* nr. 174 (vgl. *Grünenwald, Westd. Zeitschr.* 1906 p. 256). — *Biviis Triviis Quadruviis ex voto suscepto posiit Primius Victor v. s. l. l. m.*

7) Sandweier (Baden). *C. I. L.* 13, 6315. *Matronenkultus* nr. 182. — *Diis Quadrubis vicani Bibienses d(e) s(uo) p(osuerunt).*

8) Stettfeld (Baden). *C. I. L.* 13, 6343. *Matronenkultus* nr. 180. — *In h. d. d. Deabus Quadrubis Ursinus Coccei (filius) et Cassi coniunx Ursinia Gaiani (filia) ex voto posuerunt.*

9) Lorsch. *C. I. L.* 13, 6426. *Matronenkultus* nr. 188. — *⟨...⟩ et Trib. Qua. Cas(sibus?) ⟨...⟩ pro sal(ute) dd(ominorum) nn(ostrorum) ⟨.....⟩.*

10) Mainbischofsheim. *C. I. L.* 13, 6429 a. *Matronenkultus* nr. 189. — *Bivis Trivis Quadrivis Ael. Demetrius (centurio) leg. XXII pr(imigeniae) v. s. l. l. m.*

11) Cannstatt. *C. I. L.* 13, 6437. *Matronenkultus* nr. 178. Vgl. *Haug und Sixt, Die röm. Inschr. u. Bildwerke Württembergs* (1900) nr. 251 (mit Abbild.). *Der Obergerm.-Rätische Limes* nr. 59 (Lieferung 28) p. 39. — *In h. d. d. Biviis Trivis Quadrivis Sattonius* (so eher als *S. Attonius*) *Iuvenilis b(ene)f(iciarius) cos. pro sa⟨l⟩ute sua et suorum posuit. v. s. l. l. m. id. Dec. Gra⟨to et Seleuco cos.⟩* (im J. 221, die Namen der Konsuln will *Zangemeister* noch gelesen haben).

12) Mainz. *C. I. L.* 13, 6667. *Matronenkultus* nr. 185. — *Bibis Tribis Quadruii(s) Iul(ius) Bellicus vetra(nus) leg. XXII p(rimigeniae) p(iae) f(idelis) v. s. l. l. m.*

13) Mainz. *Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 23 (1904) p. 166. — *Dabus Quadrubis Ammonius ⟨...⟩.*

14) Zahlbach. *C. I. L.* 13, 6731 mit falscher Ergänzung; dazu gehörig, wie *Domaszewski Westd. Zeitschr.* 1902 p. 196 erkannt hat, *C. I. L.* 13, 6768 (beide Stücke im Casseler Museum). *Matronenkultus* nr. 187 (vgl. p. 89). — *Laribus competalibus sive Quadriviis T. Fl(avius) Castus bf. cos. c* (?) *vil. p.* (letzte Zeile unsicher, *cum vilico* vermutet *Domaszewski*).

15) Friedberg i. d. W. (im Mithräum gef., in dem auch ein Matronenstein entdeckt wurde). *C. I. L.* 13, 7398. Vgl. *Goldmann, Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 13 (1894) p. 185 und *Archiv f. Hess. Gesch. u. Alt. N. F.* 2, 1895 p. 316 Taf. 2, 16. — *Deabus Quadrubis M. ⟨Ca⟩mpanius Pervinc⟨u⟩s in s⟨uo⟩ posuit.*

16) Butzbach. *C. I. L.* 13, 7430. *Matronenkultus* nr. 191. Vgl. *Der Obergerm.-Rätische Limes* nr. 14 (Liefg. 1) p. 20. — *Dis Quadrubis Secu⟨n⟩dus ex voto s. l. l. m.*

17) Degenfeld. *C. I. L.* 13, 7431 — *In h.*

d. d. Deabus Quadu⟨r⟩ub(us).. (so *Zangemeister*, die Lesart scheint zweifelhaft).

18) Coblenz. *C. I. L.* 13, 7623 (= *Dessau* 3931). *Matronenkultus* nr. 192. — *Quadrivis circumsaeptum et portam ex voto suscepto C. Crispinius Cladacus publicanus v. s. l. m.*

II. Germania inferior:

19) Zülpich. *C. I. L*, 13, 7928. *Matronenkultus* nr. 262. — *Quadrubiis sacrum M. Vitalinius M⟨...⟩.* Auf den Seitenflächen 'ornamenta' in Relief.

20) Cöln. *C. I. L.* 13, 8240. *Bonn. Jahrb.* 94 p. 169. — *Quadrubis Domitia Lupula v. s. l. m.* Als Reliefschmuck rechts und links 'arbor'.

21) Cöln. *C. I. L.* 13, 8241. *Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 1904 p. 73. — *Quadrubis M. Paternonius Secundus v. s. l. ⟨m.⟩.*

22) Cöln. *C. I. L.* 13, 8242. *Rhein. Mus.* 42 p. 487. *Matronenkultus* nr. 285a. Vgl. *Bonn. Jahrb.* 88 p. 247. — *Quadrubis Ucletianius Crescens.* (Vor *Ucletianius* will *Zangemeister* noch ein P. erkennen.)

23) Cöln. *C. I. L.* 13, 8243. *Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 1904 p. 73. — *Quadrivi⟨s⟩ Trivis Viis Semitis ex voto M. Cocceius Dasius vet(eranus) alae Noric(orum) v. s. l. m.*

24) Bei Xanten. *C. I. L.* 13, 8637. Vgl. *Domaszewski, Westd. Zeitschr.* 1904 p. 188. — *L. Valerius Verecundus Quadrivis.*

25) Qualburg. *C. I. L.* 13, 8638. *Matronenkultus* nr. 333. Vgl. *Domaszewski, Westd. Zeitschr.* 1904 p. 190. — *Quadru⟨b.⟩ et Genio loci Flaviu⟨s⟩ Severu⟨s⟩ vet(eranus) leg. X⟨XX⟩ U. v. templum cum arborib(us) constituit. v. s. l. m.*

III. Pannonia superior:

26) Wien. *C. I. L.* 3, 13497 (= *Dessau* 3575). — *Silvano et Silvanis et Quadrubis sacrum. L. Minicius Honorat⟨us⟩ sig(nifer) leg(ionis) X G(eminae) v. s. l. ⟨m.⟩.*

27) Carnuntum, '*litteris leviter scarifatis et miniatis*'. *C. I. L.* 3, 14089. — *Silvanis et Quadrui(s) sac(rum)* (das weitere undeutlich).

28) Carnuntum. *C. I. L.* 3, 4441 (= *Dessau* 3574). *Matronenkultus* nr. 108. — *Silvanab(us) et Quadribis Aug(ustis) sacrum. C. Antonius Valentinus vet. leg. XIIII G(eminae) murum a fundamentis cum suo introito et porticum cum accubito vetustate conlabsum impendio suo restituit Gentiano et Basso cos.* (im Jahre 211, auf der linken Seitenfläche 'genius cum palma', auf der rechten 'genius cum caduceo').

29—34) in Carnuntum in einem Heiligtum der *Silvanae* und *Quadriviae* gef. (vgl. *Bonn. Jahrb.* 94 p. 169 f.)

29) *C. I. L.* 3, 13475 '*litteris minio tinctis*'. — *Silvanis et Quadrubis S. Gr. pro Aquilino nepote v. s. l. m.*

30) *C. I. L.* 3, 13463. — *Quadr⟨..⟩ sacrum C. Sulp(icius) S⟨e⟩ne⟨ca⟩ v. s. l. m.* (vgl. nr. 31).

31) *C. I. L.* 3, 13464. — *Quadr⟨i⟩b(is) sac⟨ru⟩m C. S. Seneca* (das weitere undeutlich, vgl. nr. 30).

32) *C. I. L.* 3, 13465. — *Q(uadr...) s(acrum) C. S. v. s. l. m.*

33) *C. I. L.* 3, 13466. — *Quadrivis Aug(ustis)* ... (Rest unsicher).

34) *C. I. L.* 3, 13467. — *⟨Quadri⟩v. Aug(ustis) sacr(um) ⟨...⟩ Q. f. Pr⟨i⟩scus*... (der Rest verstümmelt).*)

IV. Dacia:

35) Karlsburg (Apulum). *C. I. L.* 3, 1140. *Matronenkultus* nr. 104. — *Quadrivis sacr(um). Fl(avia) Pulchra pro se et su⟨is⟩ v. s. l. m.*

36) Bei Várhely (Sarmizegetusa). *C. I. L.* 3, 1440. *Matronenkultus* nr. 103. — *Quadrib(is) Cl(audius) Anic⟨e⟩tus Aug(ustalis) c(oloniae) Sarmiz(egetusae) metrop(olis) ex voto.*

37) Fundort unbekannt, Mus. von Bukarest. *C. I. L.* 3, 8045. *Matronenkultus* nr. 106. — *Philistio Triris Quadr(ivis) vo(tum) s. l. m.*

V. Moesia inferior:

38) Gigen (Bulgarien). *C. I. L.* 3, 12349. — *Quad⟨r⟩ivis* (statt R ist E überliefert).

VI. Dalmatia:

39) Fundort unbekannt. *C. I. L.* 3, 3159 (add. p. 2275). *Matronenkultus* nr. 101. — *Trivis C. Aristius Clemens.*

40) Imoski. *C. I. L.* 3, 8511. Vgl. *Bonn. Jahrb.* 89 p. 240. — *Triviabus v. s. l. L. S(...) Pudens.***)

41) Čitluk. *C. I. L.* 3, 9755. Vgl. *Bonn. Jahrb.* 89 p. 240. — *Trivii⟨s⟩ sac(rum) Titia Elpis v. l. p.*

42) Danilo. *C. I. L.* 3, 9869. *Matronenkultus* nr. 100. — *A. Larcius Clemens Trivis v. s. l. m.*

Zu diesen sicheren Denkmälern kommen einige unsichere, darunter am wichtigsten die auf der Pleckenalpe (Monte della Croce) etwa 100 Schritt unterhalb des Gipfels in Fels eingehauene, leider schlecht erhaltene Inschrift *C. I. L.* 5, 1863 (= Dessau *Inscr. sel.* 5886. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 119 nr. 95), deren Anfang *Mommsen* zu *⟨I. O.⟩ M. ⟨Triviis Quadri⟩viis ceterisque dib(us)* ergänzt hat, und worin sich ein gewisser *Hermias* (*succeptor operis aeterni*) rühmt: *titulum immanem montem Alpinum ingentem litteris inscripsit, quot saepe invium commiantium periclitante populo ad pontem transitum* (scil. *esse*) *non placuit cur⟨i⟩ae* (so verbessert von *Bücheler, Carm. epigr.* 891) *et Attio Bractiano q(uaestori) eorum viro ornato, viam nov(am) demonstrante Hermia.* Dagegen ist ganz unwahrscheinlich die Ergänzung *Dom(inabus) Tr(iviis)* der Inschrift von Aquileia *C. I. L.* 5, 8246 (vgl. *Bonn. Jahrb.* 85 p. 139), und noch unsicherer die Beziehung von *C. I. L.* 3, 5798 und 7, 454 auf unsern Kult. Auch *C. I. L.* 13, 6417 muß in Wegfall kommen (s. u.).

*) Im Corpus verteilt sich die Inschrift auf 2 Fragmente. Nicht verzeichnet finde ich darin ein Bruchstück, das ich 1893 in Carnuntum (zusammen mit nr. 29 u. 30) abschrieb: Zeile 1 bietet QVADRIV, von Zeile 2 notierte ich als möglich die beiden Anfangsbuchstaben QS. Vielleicht gehört das Stück zu obiger Inschrift, wodurch die Ergänzung *Quadriv.* sicher wäre; von dem V (vor *Aug.*) ist auf dem ersten Fragment im Corpus nur der obere Teil des rechten Schenkels erhalten.

**) Derselbe Dedikant weihte der Ceres den Stein *C. I. L.* 3, 8508.

Der Hauptsitz des Kultus war, wie diese Zusammenstellung lehrt, in Obergermanien. Hier sind 18 Denkmäler gefunden worden, die südlichsten im Gebiet der Alpen (1—3), zu denen die Inschrift der Pleckenalp zu rechnen wäre, falls *Mommsens* Ergänzung zutreffend ist. Nur 7 hat bis jetzt Untergermanien geliefert (19—25). Aus Germanien scheint der Kult in die Donauprovinzen und nach Dalmatien getragen worden zu sein. An der Spitze steht hier Carnuntum mit acht Denkmälern, von denen wenigstens sechs in einem 'sacellum' aufgestellt waren.

Die Zusammenstellung lehrt weiter, daß die Gottheiten überwiegend als *Quadriviae*, d. h. als Göttinnen der Straßenkreuzungen, angerufen wurden. Dieser Hauptname ist am zahlreichsten vertreten und findet sich am öftesten allein (28 mal); in der bemerkenswerten Cölner Inschrift 23 steht er vor den *Triviae Viae Semitae* (vgl. die Widmung *Laribus conpitalibus vialibus semitalibus C. I. L.* 11, 3079, ferner *viis semitibusque C. I. L.* 3, 5524, *deo qui vias et semitas commentus est* 7, 271 = *Bücheler, Carm. epigr.* 25); sonst pflegt er die letzte Stelle der Trias (*Biviae Triviae Quadr.*) einzunehmen. *Triviae* (am *trivium* stoßen 3 Wege zusammen, Straßengabelung) allein finden wir nur in Dalmatien (39—42), sonst in Verbindung mit *Biviae* und *Quadriviae*, mit den *Quadr.* allein in 9 und 37 (vgl. 23). *Biviae* (am *bivium* laufen 2 Wege zusammen; *Domaszewski, Westd. Zeitschr.* 1902 p. 208 denkt an Stellen, wo die *semitae* in die *viae* einmünden, eine Einschränkung, die kaum zutreffend ist) kommen allein überhaupt nicht vor, sondern nur in Gemeinschaft mit *Triviae* und *Quadr.* (1. 2. 4. 6. 10. 11. 12).

Die überragende Bedeutung der *Quadr.* bezeugen auch die Epitheta. Sie allein haben den Beinamen *Augustae* (28. 33. 34), sie allein werden als 'Göttinnen' bezeichnet (*dis, diis, deabus*; vgl. aber 4); sie allein endlich erscheinen in Gesellschaft anderer Gottheiten (*Genius loci* 25, *Silvanus* 26, *Silvanae* 26—29; über 14 *Lares competales* s. u.).

Die korrekte Namensform im Dativ auf *-vis* (selten *-viis*) ist auf vielen Denkmälern der vulgären auf *-bis* (vereinzelt *-biis*) gewichen. So *Bibis* (12) neben *Bivis* (*-iis* 6. 11), *Tribis* (12, Abkürzung *Trib.* 9) neben *Trivis* (*-iis* 6. 41) und einmaligem *Triviabus* (40). Bemerkenswert in 2 *Tribvis* (*Schuchardt, Vokalismus d. Vulgärlateins* 1, p. 25 u. 3, p. 238 f.). Wie *quadrivium* neben *quadruvium* (vgl. z. B. *C. I. L.* 5, 2116) so auch die Votivdative *Quadrivis* (4. 10. 11. 18. 23. 24. 33. 35. 38; *-viis* 14, *-bis* 28. 31. 36, vgl. 34) neben *Quadruvis* (1; *-viis* 6, Unterdrückung des *v* in 3. 12. 27), bzw. *Quadrubis* (2. 7. 8. 13. 15. 16. 20—22. 26. 29; *-biis* 19; unsicher die Ergänzungen in 25. 30 und die Auflösung der Kompendien in 5. 9. 32. 37; vgl. 17).

Die Inschriften gehören sämtlich der Kaiserzeit an, die meisten dem 2. oder 3. Jahrhundert. Dem 1. Jahrhundert läßt sich keine mit genügender Sicherheit zuweisen. Genauer datiert sind 28 (v. J. 211), 11 (v. J. 221), 4 (v. J. 226),; in 4. 8. 11. 17 die seit dem Ende des 2. Jahrhunderts häufigere Formel *in honorem domus divinae*; 25 und 35—38 fallen nach Trajan, 9 gehört frühestens dem Ende des 2. Jahrhunderts an.

Unter den Dedikanten sind Frauen selten (8. 20. 35. 41). Dem Soldatenstand gehören an die Dedikanten von 3. 4. 10. 11. 12. 14. 23. 25. 26 und 28, darunter 5 Veteranen, ein *immunis cos.* (4) und zwei Benefiziarier (11 und 14; über die Benefiziarierposten und ihre Beziehung zum römischen Straßennetz vgl. den Aufsatz von *Domaszewski, Westd. Zeitschr.* 21, 1902, p. 158 ff., der zu weit gehende Folgerungen zieht). Bemerkenswert ferner der *augustalis* der Kolonie Sarmizegetusa (36), ein *publicanus* (18) und die Gemeinde der *Bibienses* (7), die vom *bivium* den Namen hat (*Thes. ling. lat.* 2, 2025), ihr Gelübde aber den *Quadrubiae* löst.

Im übrigen wird der Kultus dieser Kreuzweggottheiten dem der römischen Weglaren ähnlich gewesen sein. Die Inschriften stehen meist auf Altären, oft kleiner und kleinster Dimension, die in Kapellchen oder heiligen Bezirken an Punkten, wo mehrere Wege zusammenstießen (*compita*), aufgestellt zu werden pflegten, als Votivgaben an die Göttinnen, deren Schutz die Reisenden anflehten (*ex voto suscepto* 6. 18, vgl. 8. 16. 23. 36; *pro se et suis* 3. 35; *pro salute sua et suorum* 11; vgl. 9. 29). Am ausführlichsten äußern sich hinsichtlich der Votivgegenstände die Dedikanten von 5 (*arcum templo restituit*, so wahrscheinlicher als *aram cum templo*), 18 (*circumsaeptum et portam*), 25 (*templum cum arboribus constituit*), und besonders von 28, wo ein Veteran meldet, er habe in Carnuntum — hier ist, wie schon bemerkt wurde, ein kleines Heiligtum der Göttinnen entdeckt worden — *murum a fundamentis cum suo introito et porticum cum accubito vetustate conlabsum* aus eigenen Mitteln wiederhergestellt, und zwar den *Silvanae* und *Quadriviae* zusammen. Wir haben natürlich, dem Stand der Dedikanten entsprechend, nur an einfache Anlagen zu denken. Die Votivaltäre sind gewöhnlicher Art, meist primitiv ausgestattet, selten mit Reliefschmuck verziert, aus dem sich Spezielles für diesen Kult nicht ergibt (vgl. 19. 20. 28). Sichere bildliche Darstellungen der Göttinnen fehlen bis jetzt. Denn der Ladenburger Altar *C. I. L.* 13, 6417 (= *Matronenkultus* nr. 183, vgl. die Abbildung p. 89), der *Genio C(ivitatis) U(lpiae) S(ueborum) N(icretum)* geweiht ist, hat wohl auszuscheiden, da der vorletzte Buchstabe der zweiten Zeile, auf den es ankommt, nach *Zangemeisters* Zeugnis nicht Q sondern O ist, und das Geschlecht der drei unter dem Bild des Genius in Relief dargestellten stehenden Figuren sich nicht mehr genügend feststellen läßt. Damit fällt eine Hauptstütze für die Annahme, daß die Kreuzweggottheiten in den Kreis der als Dreiheit verehrten *Matres* oder *Matronae* einzureihen seien. An sich ist es ja ganz gut denkbar, daß das Volk die 'Mütter', die Schutzgottheiten in allen Lagen des Lebens sind, auch als Schützerinnen der Straßen und des Verkehrs verehrte und ihnen jene Beinamen

Biviae Tr. Quadr. beilegte, die dann selbständig angewandt werden konnten, wie dies in gleicher Weise mit den *Campestres* geschah (vgl. dieses Lex. Bd. 2 Sp. 2475; *Pauly-Wissowa*, *Real-Encykl.* 3, 1444f.). Es spricht dafür einigermafsen auch der Umstand, daß wir es mit weiblichen Gottheiten zu tun haben. Denn die früher viel umstrittene Frage, ob männlich oder weiblich, darf jetzt als erledigt gelten (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 88f.). Als *deae* sind die Quadriviae ausdrücklich bezeugt in 8. 13. 15. 17 (*deabus*, daneben zweimal *dis, diis* 7. 16)*); und dazu kommt die Dativform *Triviabus* (40). Unsicher scheint das Geschlecht zu lassen der Dedikant von 4, falls die Ergänzung (die Inschrift ist verschollen) *diis deabus* das Richtige trifft. *Keune* (*Jahrbuch der Gesellsch. f. Lothring. Gesch. u. Altertumskunde* 8, 1, 1896, p. 76 f.) meint, daß wir bei dieser Widmung einen Gattungsnamen anzunehmen hätten, unter den nicht bloß die Matres (*Keune* hält an dieser Identifizierung fest) sondern auch die dreigestaltige Hecate oder Diana Trivia sowie Mercurius fallen, welch letzterer auf einer britannischen Inschrift *deus trivii* (*C. I. L.* 7, 163) heißt und auch sonst als Schutzgott der Wanderer bekannt ist (s. dieses Lex. Bd. 2 Sp. 2816). Bei 14 kann man ebenfalls zweifeln, ob *quadriviis* als Adjektiv auf *Laribus* zu beziehen ist, oder aber — und dafür spricht die Wahrscheinlichkeit — ob den römischen *Lares competales* die barbarischen *Quadriviae* gleichgesetzt (*sive*) sind (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 89).**) Für die Identität der Kreuzweggöttinnen und der Mütter fehlt, wie gesagt, bis jetzt ein urkundlicher Beweis. Die von *Hübner* aus der Ringinschrift *C. I. L.* 7, 1299 (*Matronenkultus* nr. 359, s. Tafel 3, 4) erschlossenen *Matres viales* (vgl. *Lares viales*) sind ganz zweifelhaft (s. dieses Lex. Bd. 2 Sp. 2477), und auf die Erwähnung eines *compitum* auf der oberitalischen Matroneninschrift *C. I. L.* 5, 7228 (*Matronenkultus* nr. 31) möchte ich auch kein zu großes Gewicht mehr legen. Weitere Funde werden vielleicht Aufklärung bringen.

Daß an den Kreuzwegen der Aberglaube sehr lange Zeit haftete, ist bekannt. Die Kapellchen mit Bildern von Heiligen usw., die noch heute in vielen Gegenden an Kreuzwegen zu finden sind, gehen auf heidnischen Brauch zurück. Vgl. die *Bonn. Jahrb.* 83 p. 91 f. aus den Bußordnungen des Bischofs Burchard von Worms (11. Jahrhundert) mitgeteilten Stellen. [M. Ihm.]

[**Quadruburgenses matres**] beruhen auf Interpolation der Inschrift *C. I. L.* 13, 8638 = *Brambach*, *Corp. inscr. Rhen.* 166. Vgl. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 155 zu nr. 333. [M. Ihm.]

*) In 16 las man früher allgemein *deab.*, und vielleicht ist das doch richtig, trotzdem *Zangemeister* die Lesart *dis* als die probable bezeichnet.

**) Nach *Domaszewski* (*Westd. Zeitschr.* 1902 p. 196) soll diese Inschrift lehren, daß die *Lares compitales* in den Provinzen zu *Quadriviae* umgetauft wurden, um den Kult der römischen Wegkreuzungsgötter den Provinzialen „verständlich zu machen", und daß die Verbreitung dieses Kultus eng mit den römischen Institutionen des Heeres zusammenhängt. „Wo dieser Kult auftritt, liegen Kreuzungspunkte römischer Militärstraßen" usw.

Quartana. Votivinschrift aus Nemausus *C. I. L.* 12, 3129 ('ara litteris tertii opinor saeculi') *Quartane votum reddet libens merito Byrria Severilla* (= *Dessau*, *Inscr. sel.* 4031), also Widmung an die Göttin des viertägig wiederkehrenden Fiebers (vgl. *Iuv.* 4, 57 mit den Anmerkungen von *Friedländer* und *Bücheler*). Analog die Widmung an die *dea Tertiana C. I. L.* 7, 999. Für die angebliche Zusammengehörigkeit der *Febris* mit *Saturnus* beruft man sich auf *Theodor. Priscianus phys.* 3 (p. 250 *Rose*) *hinc est quod et Romani febri aedem statuerunt et quod certanas Saturni filias affirmavit antiquitas; Neuenar* bietet hier *Quartanas* für *certanas*, während *Valentin Rose* unter Berufung auf *Ps. Plin. med.* 3, 15 *Tertianas* vermutet. Vgl. *Wissowa, Relig. und Kultus der Römer* p. 197f. u. d. Art. Nosoi. [M. Ihm.]

Querela, Tochter des Erebos und der Nox, *Cic. de nat. deor.* 3, 17, 44, fast identisch mit dem Begriffe von Eris und Νείκεα (*Hes. Theog.* 229), *Peppmüller*, *Philologus* 57 (1898), 371. [Höfer.]

Querquetulanae Virae.*) *Festus* S. 261: *Querquetulanae virae putantur* (so *A. Augustinus* offenbar richtig, wie die Erwähnung von virae im weiteren Verlaufe der Stelle zeigt; *ut reputantur* der Cod. Farn.) *significari nymphae praesidentes querqueto virescenti, quod genus silvae indicant fuisse intra portam, quae ab eo dicta sit Querquetularia* (bei *Plinius n. h.* 16, 37 *porta Querquetulana* genannt). Dieses Tor wird in ansprechender Vermutung an den Caelius verlegt, der nach *Tacitus* (*ann.* 4, 65) ursprünglich von den Eichen, welche er trug, Querquetulanus genannt wurde (*W. A. Becker*, *Handb. d. röm. Altert.* 1 [*Topogr.*], Leipzig 1843, S. 169 f.; *H. Jordan*, *Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 1, 1, Berlin 1878, S. 225; 1, 3, Berlin 1907, S. 221; *O. Gilbert*, *Geschichte u. Topogr. der Stadt Rom im Altertum.* 2, Leipzig 1885, S. 37 ff.; *H. Kiepert & Ch. Hülsen*, *Formae urbis Romae antiquae.* Berol. 1896, Plan 1 Oq; *O. Richter*, *Topogr. d. Stadt Rom*², München 1901 = *I. v. Müllers Handb. d. klass. Altert.-Wiss.* Bd. 3, Abt. 3, Hälfte 2, S. 45. 336); an jener Gegend also haftete allem Anscheine nach die Erinnerung an die Querquetulanae Virae, die wir jedenfalls als Baumgottheiten im Sinne der griechischen Baumnymphen aufzufassen haben (virae zu virere, virescere, viridis gehörig? *Preller*, *Röm. Myth.*³ 1 S. 100; in welchem Verhältnis diese Virae zu den besonders auf Inschriften aus Oberitalien in Gesellschaft der Nymphen uns entgegentretenden Vires oder Virae [*G. Wissowa*, *Religion und Kultus d. Römer.* München 1902 = *I. v. Müllers Handb. d. klass. Altert.-Wiss.* Bd. 5, Abt. 4, S. 141] stehen, muß unentschieden bleiben). Vgl. das *Larum Querquetulanum sacellum* auf dem Esquilin bei *Varro, l. l.* 5, 49. [R. Peter.]

*) Der Artikel war fast gleichzeitig doppelt bearbeitet worden. Aus der etwas später eingegangenen Bearbeitung Prof. Höfers, die sich zum Teil mit der von Herrn Ob.-Bibl. Peter deckte, geben wir die größere zweite Hälfte, die einen beachtenswerten numismatischen Zusatz enthält. [D. Red.]

Vgl. auch *Hartung, Religion der Römer* 1, 133. *W. Henzen, Acta Fratrum Arval.* 145. *P. Wagler, Berl. Stud.* 13 (1891), 2, 19. Auf Münzen des P. Accoleius Lariscolus (43 v. Chr., *Mommsen, Geschichte d. römischen Münzwesens* S. 652 nr. 711 S. 658 Anm. 561) hat *Borghesi, Oeuv. compl.* 1, 365 ff. (vgl. *E. Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 1, 99 *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Bericht. zur Münzkunde d. röm. Rep.* 1 [1897] S. 4) Darstellungen der Querquetulanae erkannt, und zwar ist die Darstellung nach *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 12 (vgl. 30) folgende: Drei weibliche Gestalten, unten hermenhaft, aber verhüllt; über ihre Schultern geht ein wagerechter Balken, dessen altertümlicher Zweck sichtlich der ist, die Göttinnen zu einer Einheit zusammenzujochen. Von dem Haupte einer jeden ragt ein dicht belaubter Zweig auf, zwei weitere Zweige werden von den einander berührenden Händen der drei gemeinsam gehalten. Die äußerste links scheint in der freien Rechten einen Bogen, die äußerste rechts in der Linken eine Blume zu halten (Abb. bei *Vaillant, Nummi ant. Famil. Roman.* 1 tab. 1. *Babelon* a. a. O. 100. *Bahrfeldt* a. a. O. Taf. 1 nr. 2). [Höfer.]



Münze (nach *Bahrfeldt, Nachtr. u. Bericht. z. Münzk. d. röm. Republ.* Taf. 1, Abb. 2).

Quies, römische Göttin, deren fanum an der via Labicana lag, *Liv.* 4, 41, 8. *O. Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom.* 3, 99. Das Heiligtum entstammt einer privaten Weihung, denn die Notiz bei *August. de civ. dei* 4, 16: *Quietem, cum aedem haberet extra portam Collinam, publice illam suscipere noluerunt* beruht wahrscheinlich nur auf einer mißverständlichen Auffassung der Stelle des *Livius*, vgl. *Wissowa, Relig. u. Kultus d. Römer* 276, 4. Nach *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 222, der die Göttin Fessona (Bd. 2 Sp. 198, 55 ff.) vergleicht, war Quies „eine Göttin des Ausruhens am Wege (so auch *Hartung, Religion d. Römer* 2, 256 f.) und der stillen Sammlung von der Mühe des Lebens und dem Geräusch der Stadt". *Wissowa* a. a. O. 276 findet m. E. mit Recht diese allgemeine Fassung viel zu modern und verweist zur Erklärung dieses Gottesdienstes der Quies, der natürlich in Ereignissen im Leben des Stifters jener Kapelle seine Begründung gehabt haben müsse, auf die Aufschrift der Münzen: *Quies Augustorum* (mit der Darstellung einer stehenden Frauengestalt mit Zweig und Zepter), die Diokletian und Maximian nach ihrer Abdankung prägen ließen, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 8, 14 f. 24. *Cohen* 6², 459, 397. 460, 404. 462 f., 422—430. 543, 478. 544, 482. 489 ff. 545, 494 — Im Gefolge des Traumgottes erscheint Quies bei *Stat. Theb.* 10, 89 (vgl. *Silv.* 1, 6, 91). Als salutaris dea wird Quies genannt bei *Ammian. Marcell.* 19, 11, 6. Vgl. auch Quietalis. [Höfer.]

Quietalis *ab antiquis dicebatur Orcus, Festus* p. 257 *Müller.* Der Beiname bedeutet wohl den zur ewigen Ruhe bettenden Todesgott, *Hartung, Religion d. Römer* 2, 86; vgl. den öfter neben der Weihung *Dis Manibus* stehenden Zusatz *'et bonae Quieti'* (folgt Name des Verstorbenen), *C. I. G.* 8, 3290 oder *'Quieti aeternae'*, *Allmer* u. *Dissard, Inscr. ant. d. Mus. de Lyon* 1, p. 259. 321. 369. 2, p. 415. 440. 478 oder *'Quieti perpetuae'*, *ebd.* 2, p. 433. Die Manes selbst erhalten das Epitheton *quieti*, *Auson.* 15, 7, 12. [Höfer.]

Quirinus, altrömischer Gott, Mitglied der an der Spitze der ältesten für uns erkennbaren Religionsordnung stehenden Göttertrias Iupiter Mars Quirinus (*Wissowa, Religion und Kultus der Römer* S. 20), in der er den letzten Platz einnimmt. Der Name zeigt, wie manche andre Götternamen gleich hohen Alters (*Neptunus, Volcanus*), adjektivische Bildung: von den Etymologien der Alten (vereinzelt *Quirinus* = *κοίρανος*, *Serv. Aen.* 1, 292, vgl. *v. Wilamowitz* bei *Mommsen, Staatsrecht* 2, 5 Anm. 2) darf die eine, welche das Wort von der sabinischen Stadt *Cures* herleitet (*Ovid. fast.* 2, 480: *seu quia Romanis iunxerat ille Cures. Fest.* p. 185: *socio imperii Romani Curibus adscito Quirino. Paul.* p. 49: *quidam eum dictum putant a Curibus, quae fuit urbs opulentissima Sabinorum*, und die den *Quirinalis collis* mit *Cures* zusammenbringenden Zeugnisse *Varro de l. l.* 5, 51. *Fest.* p. 254) für die Gegenwart als abgetan gelten (*Bersu, Die Gutturalen* S. 118 f. *Mommsen, Röm. Staatsrecht* 3 S. 5 A. 1. *Hülsen* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encykl.* 4, 1814), die andere dagegen, von dem 'sabinischen' Worte *curis* = *quiris* 'Lanze' (*Ovid. fast.* 2, 477: *sive quod hasta 'curis' priscis est dicta Sabinis, bellicus a telo venit in astra deus. Paul.* p. 49: *curis est Sabine hasta; unde Romulus Quirinus, quia eam ferebat, est dictus* [die Worte *hasta curis* sind auch in dem neugefundenen Fragmente der *Fasti Praenestini* über die Quirinalia, s. u., erhalten]. *Macrob. Sat.* 1, 9, 16: *Quirinum quasi bellorum potentem ab hasta, quam Sabini curin vocant. Serv. Aen.* 1, 292 [= *Isid. orig.* 9, 2, 84]: *Romulus autem ideo Quirinus dictus est vel quod hasta utebatur, quae Sabinorum lingua curis dicitur. Polem. Silv.* z. 17. Febr. *C. I. L.* 1² p. 259: *Quirinus ab hasta, quae Sabinis curis, vocatus. Plut. Rom.* 29: *οἱ δὲ τὴν αἰχμὴν τοὺς παλαιοὺς κύριν ὀνομάζειν . . . ὡς οὖν ἀρήιόν τινα τὸν Ῥωμύλον ἢ αἰχμητὴν θεὸν ὀνομασθῆναι Κυρῖνον*; *quaest. Rom.* 87: *τὸ γὰρ δόρυ κύριν ἐκάλουν οἱ παλαιοί· διὸ καί φασι Κυρῖνον ὀνομασθῆναι τὸν Ἐνυάλιον*; die Stadt *Cures* nach *Quirinus* oder nach *curis* = *αἰχμή* benannt nach *Dion. Hal.* 2, 48, 4) hat auch in neuester Zeit immer wieder Anhänger gefunden (*Bersu* a. a. O. 38 f. Anm. 2. 118 f. *L. Deubner, Archiv für Religionswiss.* Bd. 8 Beiheft S. 76), obwohl auch ihr schwere Bedenken entgegenstehen. Zwar die Ableitung *Quirinus* von *quiris* würde nach Analogien wie *collinus, anguinus, ovinus, Tiberinus* keinerlei Schwierigkeit bieten, wohl aber wäre man dann gezwungen, *Quirites* von *Quirinus* zu trennen, da ersteres Wort sich von *quiris* nicht ableiten läßt (*arquĭtes*, das *Mommsen* a. a. O. S. 5 Anm. 2 anführt, bietet zu *Quirītes* keine Analogie, da sich *arquites* zu **arquos* verhält wie *equĭtes* zu *equos*, *Bersu* a. a. O. S. 121). Die Vergleichung von *Latium*—*La-*

tinus einerseits, *Samnium — Samnites* andererseits führt mit Notwendigkeit auf einen Ortsnamen *Quirium* (der seinerseits sehr wohl mit *quiris* zusammenhängen könnte) als die gemeinsame Quelle von *Quirinus* und *Quirites* (*Niebuhr, Röm. Gesch.* 1, 321. *Madvig, Verfass. u. Verwaltung d. röm. Staates* 1, 14*. *Th. Birt, De Romae urbis nomine deque robore Romano, Ind. lect. Marpurg.* 1887 p. XIV f.). Sachlich muß sich der Ortsname *Quirium* zu dem späteren *collis Quirinalis* ebenso verhalten wie *Palatium* zum *mons Palatinus,* es muß die ursprüngliche Bezeichnung der auf dem Quirinal angesiedelten Gemeinde der Hügelrömer gewesen sein, und der *Quirinus pater* (so in der Gebetsformel bei *Ennius ann.* 117 *Vahlen*²: *Quirine pater veneror Horamque Quirini. Liv.* 5, 52, 7: *quid de ancilibus vestris, Mars Gradive tuque Quirine pater. Verg. Aen.* 6, 859: *tertiaque arma patri suspendet capta Quirino. Sil. Ital.* 8, 646; vgl. *Lucil.* v. 19—22 *Marx*: *ut nemo sit nostrum quin aut pater optimus divum aut Neptunus pater, Liber Saturnus pater, Mars Ianus Quirinus pater siet ac dicatur ad unum*) stellt sich als Gottheit dieser Gemeinde unmittelbar neben den *Reatinus pater* von Reate (*C. I. L.* 9, 4676) und den *Albsis pater* von Alba Fucens (*C. I. L.* 9, 4177 = 6, 3672).

Haben wir dergestalt in Quirinus die ursprüngliche Sondergottheit der nachher durch Synoikismos mit der Gemeinde der Bergrömer vom Palatin verschmolzenen Quirinalgemeinde zu erkennen, so erklärt sich dadurch einerseits die Tatsache, daß sein Gottesdienst in Rom stets ausschließlich auf den Quirinal beschränkt geblieben ist und die dieser Ansiedelung angehörigen Salii collini in seinem Dienste stehen (*Wissowa* a. a. O. S. 480 Anm. 8), andererseits das Fehlen charakteristischer Spezialzüge und Einzelfunktionen in seinem Wesen, da er eben der göttliche Exponent sämtlicher Wünsche und Interessen seiner Gemeinde war. Bei der großen Bedeutung, die im Leben all dieser auf engen Raum zusammengedrängten und um ihre Existenz ringenden latinischen Gemeinden die kriegerische Tüchtigkeit und militärische Erfolge spielten, ist es nicht verwunderlich, daß in diesem göttlichen Vertreter der Gesamtinteressen der Gemeinde die Eigenschaften des Kriegsgottes noch am deutlichsten hervortreten. Wenn daher schon die alten Zeugnisse ihn als eine Parallelgottheit zu dem Mars der Bergrömer auffassen (*Dion. Hal.* 2, 48, 2: *τὸν δ' Ἐνυάλιον οἱ Σαβῖνοι καὶ παρ' ἐκείνων οἱ Ῥωμαῖοι μαθόντες Κυρῖνον ὀνομάζουσιν, οὐκ ἔχοντες εἰπεῖν τὸ ἀκριβὲς εἴτε Ἄρης ἐστὶν εἴτε ἕτερός τις ὁμοίας Ἄρει τιμὰς ἔχων· οἱ μὲν γὰρ ἐφ' ἑνὸς οἴονται θεοῦ πολεμικῶν ἀγώνων ἡγεμόνος ἑκάτερον τῶν ὀνομάτων κατηγορῆσθαι, οἱ δὲ κατὰ δύο τάττεσθαι δαιμόνων πολεμιστῶν τὰ ὀνόματα*; vgl. *Plut. Rom.* 29) und man ihn darum durch die Gleichsetzung mit *Ἐνυάλιος* dem Verständnisse der Griechen näher zu bringen suchte (*Polyb.* 3, 25, 6. *Dion. Hal.* 2, 48, 1 f. 2, 50, 3. 9, 60, 8. *Plut. Rom.* 29; *qu. Rom.* 87; sonst einfach transskribiert zu *Κυρῖνος,* auch im *Monum. Anc. gr.* 10, 10 und 18, 22 *Κυρείνου*, aber 7, 5 *Πύλην Ἐνυαλίου = Ianum Quirin[um]),* so paßt dazu die Tatsache, daß beide Götter durch die Kriegstänze der Salier gefeiert werden (vgl. namentlich *Stat. silv.* 5, 2, 129: *umeris quatere arma Quirinus [monstrabit], qui tibi tam tenero permisit plaudere collo nubigenas clipeos intactaque caedibus arma,* vgl. zur Erklärung *W. Helbig, Les attributs des Saliens, Mém. de l'acad. d. inscript. et belles-lettres* 26, 1905 S. 232, wo diese Stelle fehlt) und daß von Waffen des Quirinus die Rede ist (*Fest.* p. 217: *persillum ... rudusculum picatum, ex quo unguine flamen Portunalis arma Quirini unguit;* spätere Zeugnisse wie *armifer Quirinus, Stat. silv.* 3, 5, 112. *Sil. Ital.* 16, 76, *bellator Quirinus, Claudian. de IV cons. Hon.* 492 müssen hier ausscheiden, da sie sich auf Romulus-Quirinus beziehen, s. u.), wobei nicht nur an die *ancilia* (*Liv.* 5, 52, 7: *quid de ancilibus vestris, Mars Gradive tuque Quirine pater*), sondern vor allem an die Lanze zu denken ist (mit Lanze und Schild ausgerüstet erscheint der durch die Schildinschrift QVIRIN sicher gestellte Flamen Quirinalis auf den Denaren des N. Fabius Pictor, *Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 1, 484 = Abb. 1), von deren Bezeichnung *curis = quiris* man seinen Namen ableitete (s. o.); auch wenn diese Etymologie unhaltbar ist, ist es sehr wahrscheinlich, daß er ursprünglich ebenso wie Mars in dem Fetisch einer Lanze verehrt worden ist (*Deubner* a. a. O. S. 74 ff.). Ein Denkmal gemeinsamer Verehrung beider Götter besitzen wir insofern, als in der Gegend des Quirinustempels (*Hülsen, Rhein. Mus.* 49, 1894, 406) archaische Weihungen nicht nur an Quirinus selbst (*C. I. L.* 6, 565 = 1, 630: *Quirino L. Aimilius L. f. praitor*) sondern auch an Mars (*C. I. L.* 6, 475 = 30767ᵃ: *P. Corn[elios] L. f. coso[l] proba[vit] Mar[te sacrum]*) gefunden worden sind. Dagegen ist die Verbindung von Quirinus mit Mars im Himmelstemplum des Martianus Capella (1, 46 in der 2. Region *Quirinus Mars Lars militaris* und 1, 50 in der 6. Region *Mars Quirinus et Genius*) so zu fassen, daß der eine Name als Attribut zu dem andern tritt (*C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten herausg. v. A. Dieterich und R. Wünsch* 3, 1 [1906] S. 3 Anm. 1). Doch kann weder dieses späte Zeugnis, noch der vereinzelte *Iupiter Quirinus* der Ziegelinschrift von Superaequum *C. I. L.* 9, 3303 beweisen, daß *Quirinus* in alter Zeit Beiwort der an der Spitze des Staatskultus stehenden Gottheiten gewesen wäre (was meine frühere Meinung war, *Relig. u. Kultus der Römer* S. 139), und auch die erst seit der augusteischen Zeit nachweisbare (denn der *Ianus Quirinus* der *lex spoliorum opimorum* bei *Fest.* p. 189 beruht, wie der Vergleich mit *Plut. Marc.* 8 und *Serv. Aen.* 6, 860 zeigt, auf Trübung der Überlieferung) Verbindung *Ianus Quirinus* (s. ob. Bd. 2. 1 Sp. 16) sehe ich jetzt mit *Deubner* (a. a. O.



1) Münze (nach *Babelon, Description histor. des Monnaies de la républ. Rom.* 1, S. 484 Abb. 11).

S. 76) als eine archaisierende Neuerung eben dieser Zeit an: der Beiname *Quirinus* sollte Ianus ebenso als 'eine Gottheit des Staates par excellence' (so *Deubner* a. a. O.) bezeichnen, wie dies bei *Vesta* durch den Zusatz *populi Romani Quirītium* geschieht. Auf derselben Zusammenstellung von *Quirinus* und *Quirites* und dem Gegensatze, in dem die Bezeichnung *Quirites* zu der als *milites* steht (*Birt* a. a. O. S. XVI), beruht die späte Deutung des Quirinus als eines *Mars quietus* (*Serv. Aen.* 1, 292 [= *Myth. Vatic.* 3, 11, 10]: *Mars enim cum saevit, Gradivus dicitur, cum tranquillus est, Quirinus; denique in urbe duo eius templa sunt: unum Quirini intra urbem quasi custodis et tranquilli, aliud in Appia via extra urbem prope portam quasi bellatoris id est Gradivi.* 6, 860: *Quirinus autem est Mars qui praeest paci et intra civitatem colitur; nam belli Mars extra civitatem templum habuit*), welcher *Claudian. de IV consul. Honorii* 8: *positisque parumper bellorum signis sequitur vexilla Quirini* folgt. Neben Quirinus wurden in alten Gebeten die *Hora Quirini* (wohl *Hŏra*, vgl. *W. Schulze, Zur Geschichte lat. Eigennamen*, *Abhandl. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. N. F.* 5, 5 S. 483 Anm. 7) und *Virites Quirini* angerufen (*Gell.* 13, 23, 2, erstere auch bei *Enn. ann.* 117 *Vahl.*[2] *Hōra, Ovid. met.* 14, 851 *Hŏra*; *Plutarch* spricht *Qu. Rom.* 46 von einer Göttin Ὥρα, die er mit einer von *Antistius Labeo* erwähnten namens Ὅρτα zusammenwirft, von der er nur anzugeben weiß, daß οἱ παλαιοί ihren Tempel allezeit geöffnet hielten); wenn *A. v. Domaszewski* (*Festschrift für O. Hirschfeld* 1903 S. 245) diese als vergöttlichte Eigenschaften des Quirinus erklärt und die Virites Quirini als 'Kräfte des Quirinus' mit den Moles Martis, den 'Strebungen des Mars', zusammenstellt, so scheitert diese letztere Deutung an unüberwindlichen etymologischen Schwierigkeiten.

Als die Gemeinde der Hügelrömer mit der des Septimontium zu einem einheitlichen Staatswesen zusammenwuchs, trat die Sondergottheit der ersteren an letzter Stelle in die an der Spitze des Staatskultes stehende Göttertrias ein und ihr Priester, der Flamen Quirinalis, erhielt seinen Platz hinter den Flamines des Iupiter und Mars (*Fest.* p. 185). Von der Tätigkeit des Flamen Quirinalis sind wir nicht imstande uns ein Bild zu machen, da wir ihn bei vereinzelten Kulthandlungen im Dienste verschiedener, mit Quirinus nicht nachweislich zusammenhängender Gottheiten (*A. v. Domaszewski, Archiv f. Religionswiss.* 10, 1907 S. 339 findet den Grund in angeblichen Beziehungen des Quirinus zum Kulte der Tellus, die ich zu erkennen nicht imstande bin) auftreten sehen: so opfert er der Acca Larentia an den Larentalia (*Gell.* 7, 7, 7), steht dem Festzuge und Opfer bei den Robigalia vor (*Ovid. fast.* 4, 910) und vollzieht an den Consualia des 21. August das Opfer an dem unterirdischen Altare des Consus im Circustale (*Tertull. de spect.* 5) unter Assistenz der vestalischen Jungfrauen, mit denen er auch sonst gelegentlich zusammen genannt wird (*Liv.* 5, 40, 7 f., vgl. 5, 39, 11); sehr auffällig ist die durch *Festus* p. 217 bezeugte Tatsache, daß — wir wissen nicht bei welcher Gelegenheit — der Flamen Portunalis die Waffen des Quirinus (s. o.) salbte. Auch von der Festfeier des Gottes, die der alte Kalender als Quirinalia am 17. Februar verzeichnete (*fast. Caeret. Maffei. Farn.*, auch noch bei *Philocalus* und *Polemius Silvius*, vgl. *C. I. L.* 1[2] p. 310), ist uns nichts Näheres bekannt und besaßen offenbar auch Gelehrte wie *Varro* und *Verrius Flaccus* kein begründetes Wissen, denn sie wissen zu diesem Tage nur von den zufällig mit den Quirinalia zusammenfallenden *stultorum feriae*, dem Schlußtage der Fornacalia, zu erzählen (*Varro de l. l.* 6, 13. *Ovid. fast.* 2, 513 ff. *Fest.* p. 254. 317. *Plut. Qu. Rom.* 89); auch ein neuerdings gefundenes Fragment der *Fasti Praenestini* zu diesem Tage (*A. Sbardella* und *O. Marucchi, Notizie d. Scavi* 1904 S. 393 ff., vgl. *C. Pascal, Atene e Roma* 9, 1906 nr. 90—91) erwähnt die letztgenannte Feier und handelt über den Namen des Quirinus, ohne über Ritus und Bräuche der Quirinalia selbst irgend welche Angaben zu machen. Auch sonst fehlt es ganz und gar an Nachrichten über die Art und Absicht, in der man diesen Gott in alter Zeit verehrte, nur daß man bei ihm schwur, und zwar mit der Wendung *equirine*, bezeugt *Paul.* p. 81. Daß unter den alten Tierbildern der Legionssigna (*Plin. n. h.* 10, 16) der Eber dem Quirinus heilig gewesen sei, wie der Adler dem Iupiter und der Wolf dem Mars, ist eine geistreiche Vermutung *A. v. Domaszewskis* (*Die Religion des röm. Heeres, Westdeutsche Zeitschr.* 14, 1895 S. 119), für die es aber an den sicheren Unterlagen fehlt (vgl. *Ch. Renel, Cultes militaires de Rome: Les enseignes,* Paris 1903 S. 112 ff.).

Eine Kultstätte hat Quirinus seit alter Zeit auf der von ihm *collis Quirinalis* im engeren Sinne benannten Erhebung des gleichnamigen Gesamtberges (*Hülsen-Jordan, Topogr. v. Rom* 1, 3 S. 396) besessen, ursprünglich nur ein anspruchsloses *sacellum* (*Paul.* p. 225: *Quirinalis porta dicta sive quod ea in collem Quirinalem itur seu quod proxime eam est Quirini sacellum,* vgl. *Plin. n. h.* 15, 120: *inter antiquissima delubra habetur Quirini*), an dessen Stelle oder in dessen nächster Nachbarschaft im J. 460 u. c. = 293 v. Chr. ein reich ausgestatteter Tempel erbaut wurde, eine Stiftung des Konsuls L. Papirius Cursor, der damit ein von seinem gleichnamigen Vater 32 Jahre früher als Diktator im Kampfe gegen die Samniten getanes Gelübde einlöste (*Liv.* 10, 46, 7 f. *Plin. n. h.* 7, 213; alle Zeugnisse über den Tempel und seine Geschichte bei *Hülsen-Jordan* a. a. O. S. 407 ff.). Durch eine Feuersbrunst des Jahres 705 = 49 zerstört (*Cass. Dio* 41, 14, 3), wurde er, nach einstweiliger provisorischer Herstellung (darüber das unten über die im Quirinustempel aufgestellte Statue Cäsars Gesagte), im J. 738 = 16 durch einen prächtigen Neubau des Augustus ersetzt (*Mon. Ancyr.* 4, 5. 6, 32. *Cass. Dio* 54, 19, 4). Der Tempel, ein dorischer Dipteros mit 8 Säulen in der Front und doppelter Säulenstellung an den Längsseiten (*Vitr.* 3, 1, 7; abgekürzte Darstellung der Tempelfront auf dem neugefundenen römischen Monumentalrelief,

Mitteil. d. röm. Instit. 19, 1904 Taf. IV), stand auf derselben Stelle, wie der frühere Bau (die Lage ist durch Funde sichergestellt, vgl. *R. Lanciani, Bull. com. di Roma* 17, 1889 S. 336 ff. 379 ff. *Hülsen, Rhein. Mus.* 49, 1894 S. 406 f.), der Stiftungstag, der bisher auf den 29. Juni (vor Cäsars Kalenderreform 27. Juni) gefallen war (*fast. Venus. Ovid. fast.* 6, 795 f.), wurde nunmehr auf den Tag der Quirinalia, den 17. Februar, verlegt (*fast. Caer. Farn. Ovid. fast.* 2, 511 f., dazu *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 144 ff. 268 ff. gegen *Mommsen, C. I. L.* 1^2 p. 310).

Etwa in der Zeit Ciceros tauchen ungefähr gleichzeitig zwei Erzählungen auf, welche Quirinus auf verschiedene Weise mit der Urgeschichte der Stadt verknüpfen; obwohl innerlich miteinander unvereinbar, haben sie doch später beide nebeneinander fortbestanden und die Überlieferung beeinflußt. Nachdem durch den Einfluß des Reatiners *M. Terentius Varro* die Hypothese von der sabinischen Herkunft der Quirinalgemeinde allgemeine Geltung erlangt hatte, mußte auch der Gott dieser Gemeinde zum Sabiner werden und aus Cures, der angeblichen Heimat der Hügelrömer, herstammen, mit der man auch seinen Namen zusammenzubringen versuchte, während diejenigen, welche die Herleitung von *curis* = *quiris* vorzogen, wenigstens dieses Wort für ein sabinisches ausgaben (s. oben). Die von *Dionys von Halikarnaß* (2, 48) unter ausdrücklicher Berufung auf *Varro* erzählte Gründungssage von Cures ist (abgesehen von dem Zwillingsmotiv) deutlich der römischen nachgebildet; wie Mars mit der albanischen Königstochter und Priesterin Rhea Silvia den Romulus, so zeugt dort Quirinus mit einer reatinischen Jungfrau edlen Geschlechtes, die in seinem Heiligtume im Reigentanze mitwirkt (man kann zur Verdeutlichung etwa an die *saliae virgines* des römischen Gottesdienstes, *Fest.* p. 329, denken), den Modius Fabidius, der dann mit einer Schar von Männern aus der Nachbarschaft Cures gründet. Die Einführung des Quirinuskultes in Rom fiel für die Vertreter dieser Anschauung folgerichtig dem Titus Tatius zu, und darum findet sich der Name Quirinus in der von *Varro* aufgestellten (gegen die von *Lachmann* und *M. Haupt* versuchte Zurückführung der *Varro*stelle *de l. l.* 5, 74 auf die Annalen des *Ennius* s. *Vahlen, Ennian. poes. reliqu.*[2] S. 18) Liste der von diesem Könige in Rom gestifteten Altäre (*Varro* a. a. O. *Dion. Hal.* 2, 50, 3). Noch bedeutsamer aber wurde eine andere Kombination, durch welche die ältere Erzählung (schon bei *Ennius ann.* v. 110 ff. *Vahl.*[2]) von der Entrückung und Vergöttlichung des Romulus dahin vervollständigt wurde, daß dieser den Namen Quirinus angenommen und unter diesem Namen einen Staatskult erhalten habe. Der älteste Zeuge (daß *Ennius ann.* v. 117 *Quirine pater veneror Horamque Quirini* sich darauf beziehe, kann ich *Vahlen* a. a. O. S. CLXV nicht zugeben, das Fragment gehört vielmehr in das Gebet der Hersilia, in welchem auch bei *Cass. Dio frg.* 4, 7 *Melb.* Quirinus genannt wird) dafür ist *Cicero* im J. 700 = 54 (*de rep.* 2, 20: *eum [Romulum] sibi mandasse ut populum rogaret, ut sibi in eo colle* — dem Quirinal — *delubrum fieret; se deum esse et Quirinum vocari;* vgl. *de leg.* 1, 3: *Romulus Proculo Iulio dixerit se deum esse et Quirinum vocari.* 2, 19), der aber noch ein Jahrzehnt später (*de offic.* 3, 41: *peccavit igitur, pace vel Quirini vel Romuli dixerim;* vgl. *de nat. deor.* 2, 62: *Romulum, quem quidem eundem esse Quirinum putant*) der Sache in einer Form gedenkt, die erkennen läßt, daß es sich um eine noch keineswegs völlig festgewurzelte Anschauung handelt (die Beziehung des durch Beischrift gesicherten bärtigen und bekränzten Quirinuskopfes auf den etwa 694 = 60 geschlagenen Denaren des C. Memmius bei *Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 2, 218 = Abb. 2, die *Mommsen, Münzwesen* S. 642 aus dieser Vorstellung erklären möchte, erscheint unsicher). Aber in der nächsten Folgezeit errang dieselbe einen vollkommenen Sieg, begünstigt von den damaligen Machthabern: denn wenn Cäsar im J. 708 = 46 eine Statue im Tempel des Quirinus erhielt (*Cass. Dio* 43, 45, 2; daher *Quirini contubernalis* bei *Cic. ad Att.* 13, 28, 3, *σύνναος Quirini ebd.* 12, 45, 3; da der Tempel 3 Jahre vorher abgebrannt war und der augusteische Neubau erst 30 Jahre später erfolgte, muß eine provisorische Wiederherstellung des Gotteshauses angenommen werden), so hat die Wahl dieses Platzes die Gleichsetzung des Gottes mit dem Stadtgründer zur Voraussetzung, und dasselbe gilt von der Tatsache, daß vor der Annahme des Namens Augustus Octavian gelegentlich als Quirinus d. h. als *alter Romulus* gefeiert wurde (*Verg. Georg.* 3, 27: *victorisque arma Quirini,* vgl. mit *Suet. Oct.* 7: *quibusdam censentibus Romulum appellari oportere quasi et ipsum conditorem urbis. Serv. Aen.* 1, 292; *Georg.* 3, 27). Daher fand diese Version auch Aufnahme in die offizielle Redaktion der römischen Geschichte in den Elogien des Augustusforums (*C. I. L.* 1^2 p. 189 nr. IV = 10, 809: *Romulus Martis [f]ilius ... receptusque in deoru[m] numerum Quirinu[s] appellatu[s est],* aus Pompei) und kam zum Ausdruck in dem Bilderschmuck des augusteischen Quirinustempels, in dessen Giebelfelde das Stadtgründungsaugurium des Romulus und Remus dargestellt war (dies zeigt das Monumentalrelief, *Mitteil. d. röm. Instit.* 19, 1904 Taf. IV, s. dazu *P. Hartwig, ebd.* S. 27 ff. *E. Petersen, ebd.* S. 158); in der historischen Überlieferung erscheint sie ganz allgemein (*Dion. Hal.* 2, 63, 4. *Plut. Rom.* 28 f.; *Numa* 2. *Ovid. met.* 14, 805 ff. [der die Konsequenz zieht, auch die Gattin des Romulus Hersilia zur Hora Quirini werden zu lassen, v. 829 ff., vgl. *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 141 f.]; *fast.* 2, 475 ff. *Flor.* 1, 1, 18. *Aurel. Vict. vir. ill.* 2, 14. *Tertull. ad nat.* 2, 9 p. 112, 25 *Vindob. Lact. inst.* 1, 15, 32, vgl. 8. 29. 1, 21, 23. *Augustin. civ. dei* 2, 15 und mehr bei *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 521 Anm. 10. 11), wobei naturgemäß als Gründer des



2) Münze (nach *Babelon, Description histor. des Monnaies de la républ. Rom.* 2, S. 218 Abb. 9).

Quirinuskultes nicht mehr Titus Tatius, sondern Numa erscheint (*Dion. Hal.* 2, 63, 3. *Plut. Numa* 7, welch letzterer ausdrücklich angibt, Numa habe den Flamen Quirinalis zu den beiden älteren des Iupiter und Mars hinzugefügt), und in der Dichtung seit *Vergil* ist der Name Quirinus fast durchweg die Bezeichnung des Stadtgründers: so vielfach in typischen Wendungen wie *populus Quirini* (*Horaz c.* 1, 2, 46. *Ovid. met.* 1, 69. 15, 572. 756. *Apoll. Sid. epist.* 9, 16, 3 v. 21; *turba Quirini, Ovid. met.* 14, 607; *armiferi gens sacra Quirini, Sil. Ital.* 16, 76), *urbs Quirini* (*Ovid. trist.* 1, 3, 33. 1, 8, 37; *ex Ponto* 1, 5, 73. *Auson. epist.* 31, 252 p. 304 *Peip.*; *tecta Quirini, Stat. silv.* 3, 5, 112; *sedes Quirini, Sil. Ital.* 11, 118. *Claudian. de bell. Poll.* 101; *montes Quirini, Apoll. Sid. carm.* 7, 447; *portae Quirini, Sil. Ital.* 10, 332; *domus Quirini, Auson.* 3, 5, 6 p. 24 *Peip.*) u. a. Er tritt auf in Verbindung mit Remus (*Remo cum fratre Quirinus, Verg. Aen.* 1, 292; *gemino iuncte Quirine Remo, Ovid. fast.* 4, 56; sehr kühn *Iuven.* 11, 105: *geminos sub rupe Quirinos* für Romulus und Remus) oder mit seinem Vater Mars (*Ovid. met.* 15, 862: *genitorque Quirine urbis et invicti genitor Gradive Quirini. Anthol. lat.* 424, 1 *Riese: Mars pater et nostrae gentis tutela Quirine; Martigena Quirinus, Ovid. fast.* 1, 199. *Sil. Ital.* 13, 811; vgl. auch *Horaz carm.* 3, 3, 15, *Quirinus Martis equis Acheronta fugit* und *Claudian. de cons. Stilich.* 2, 370, wo Quirinus als Wagenlenker des Mars auftritt), heißt *novus Quirinus* (*Ovid. fast.* 2, 507), *Teucer Quirinus* (*Prop.* 4, 6, 21, vgl. *Sil. Ital.* 13, 266: *Iliaci regna Quirini*), *Ausonius Quirinus* (*Martial.* 10, 26, 3. *Sil. Ital.* 4, 813) und trägt die auszeichnenden Attribute des Romulus (s. d. Art.), *lituus* und *trabea* (*Verg. Aen.* 7, 187. 612. *Ovid. met.* 6, 796. 14, 827; *fast.* 1, 37. 6, 375. *Iuven.* 8, 259. *Auson. epist.* 27, 65 p. 279 *Peip.*; *sceptra Quirini, Sil. Ital.* 6, 103. *Claudian. de VI cons. Hon.* 642); dabei nehmen sich die Dichter die Freiheit, von Quirinus zu reden, wo es sich nicht um den zum Gotte gewordenen, sondern um den noch als Menschen lebenden Romulus, ja um das Kind im Mutterleibe (z. B. *Ovid. fast.* 3, 41: *interea crescente Remo, crescente Quirino caelesti tumidus pondere venter erat*) oder als Säugling (z. B. *Apoll. Sid. carm.* 2, 119: *praebuit intrepido mammas lupa feta Quirino*) handelt. Schon seit Cicero ist Quirinus das ständige römische Beispiel (neben den griechischen Herakles, Dionysos, Asklepios, Dioskuren) für diejenigen Götter, *quos endo caelo merita locaverint* (*Cic. de leg.* 2, 19; *de nat. deor.* 2, 62. *Horaz. carm.* 3, 3, 15. *Ovid. am.* 3, 8, 51. *Sil. Ital.* 15, 83. *Tac. ann.* 4, 38. *Apoll. Sid. carm.* 7, 36), vereinzelt erscheint er auch in feierlicher Anrufung, so bei *Tac. hist.* 4, 54: *te Quirine Romanae parens urbis precor venerorque* und noch bei *Themistius or.* 13 p. 180: σὺ δὲ ὦ πάτερ μὲν θεῶν, πάτερ δὲ ἀνθρώπων, Ζεῦ Ῥώμης κτῆτορ καὶ πολιοῦχε, καὶ πρόματερ Ἀθηνᾶ, καὶ Κυρῖνε δαῖμον ἐπίτροπε Ῥωμαίων ἡγεμονίας διδοίητε τοῖς ἐμοῖς παιδικοῖς ἐρᾶν μὲν Ῥώμης, ἀντερᾶσθαι δὲ ὑπὸ Ῥώμης.

Im Verhältnis zu diesen häufigen Erwähnungen in der Poesie und gehobenen Rede ist die Rolle, die Quirinus als Gott im Kultus spielt, in der Kaiserzeit eine sehr bescheidene gewesen. Wie Quirinus in den Götterverein kommt, für welchen Augustus zur Abwehr von Feuersbrünsten ein alljährlich am Tage der Volcanalia (23. August) darzubringendes Kollektivopfer einsetzte (vgl. *Wissowa, Gesamm. Abhandl.* S. 148 Anm. 2. 161), ist nicht mit Sicherheit zu erkennen, *fast. Arv.* 23. August (*C. I. L.* 1^2 p. 215 = 6, 32482): *Volcano, [Iuturnae, Nymp]his in camp(o), Opi Opifer(ae) [in foro]* (diese Ergänzung habe ich oben Bd. 3, 1 S. 934 begründet, die noch in *C. I. L.* a. a. O. gegebene *[in lacum Iuturn(ae)]* ist unmöglich und unverständlich), *Quir(ino) in colle, Volk(ano) [in] comit(io)*; möglich, daß auch hier der Gedanke an den Stadtgründer eingewirkt hat, der im Verein mit den speziell beteiligten Gottheiten seine Stadt vor Feuersgefahr behüten soll (etwas anderes, mir nicht recht verständliches, hat *A. v. Domaszewski, Archiv f. Religionswiss.* 10, 1907 S. 339 Anm. 8 im Auge). Weihinschriften finden sich nur ganz vereinzelt, eine stammt aus der Umgebung von Amiternum (*Notiz. d. Scavi* 1891 S. 239 = *Dessau, Inscr. lat. sel.* nr. 3150), zwei zusammengehörige an *Quirinus augustus* aus der Gegend von Vienna (*C. I. L.* 12, 2201 f.); da wir *deo Romulo* gewidmete Altäre aus Italien (*C. I. L.* 11, 5206. 5997) und Britannien (*C. I. L.* 7, 74) besitzen, wird man diese Weihungen an Quirinus nur als eine andere Ausdrucksform desselben Kultes aufzufassen haben. [Wissowa.]

Quiris, Quiritis, Beiname der Iuno, s. Iuno Sp. 596 f. und Quirinus. Vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 1, 278. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* 114 f. *Aust* bei *Pauly-Wissowa*, s. v. Curritis. *C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella* 61. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 172 ff. [Höfer.]

Ra s. d. Nachträge.

Rabe s. Sternbilder.

Rabies, Personifikation der Wut (vgl. Furor, Insania), *Val Flacc. Argon.* 2, 206. [Höfer.]

Racuneta (racuneta) ist der Zuname einer etruskischen lasa (s. *Deecke*, oben Band 2 s. v.). Sie ist einmal belegt, und zwar auf einem Spiegel unbekannter Herkunft, der veröffentlicht ist in den *Monumenti ined. dell' Inst.* 2, tav. VI, von *Inghirami, Storia della Toscana* tav. XXXII, von *Gerhard, Gottheiten der Etrusker* Taf. I, nr. 1 und *Etr. Spiegel* 3, 174 sqq. Taf. CLXXXI, von *de Witte, Catal. Durand* 420 sq. nr. 1972, von *Fabretti, C. I. I.* 2500 gloss. 379. Derselbe ist außerdem behandelt von *Orioli, de Witte* und *Cavedoni* in den *Ann. dell' Inst.* 1834, 183—243. 1840, 268 sq., von *Welcker*, im *Rhein. Mus. N. F.* 1, 416 sq., von *Müller, Handbuch* 655. Der Spiegel enthält zwei Darstellungen, in der oberen Hälfte die Vorstellung des epeur (s. *Deecke* s. v.) vor tinia durch hercle, in der unteren die Helena zwischen den Atriden rechts und Alexander links (vgl. *Deecke* s. v. elχsntre). Auf diesem unteren Teile sind drei nackte, geflügelte, dienende Göttinnen, links die mean, rechts die lasa θimrae, unter dem Bilde die lasa racuneta.

Letztere ruht auf einem Blumenkelch und hat, gleich der lasa ϑimrae, Salbentöpfchen und discerniculum in Händen. Für die Deutung des Namens racuneta fehlt es bis jetzt an jeglichem Anhalt. [C. Pauli.]

Raetus, Eponymos des Volkes der Raeter, *Plin. n. h.* 3, 20, 133. *Iustin* 20, 5, 9. [Höfer.]

Raguel (Ῥαγουήλ), Name eines Engels in dem von *A. Dillmann, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1892, 1088 herausgegebenen griechischen Texte des *Henoch*-Buches: Ῥαγουήλ, ὁ εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων, ὁ ἐκδικῶν (überliefert ist εκδεισαν bzw. εκεκων, *Dillmann* a. a. O. 1045) τὸν κόσμον τῶν φωστήρων, und auf einem Zauberstein aus Pergamon, *R. Wuensch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon* (*Arch. Jahrb.* 6, Ergänzungsheft S. 16 B. 36 f.). Der Name ist auch als alttestamentlicher Personenname bekannt (*Exod.* 2, 18. *Pape-Benseler* s. v.). [Höfer.]

Ramas nach *Hesych.* s. v. ῥαμάς· ὁ ὕψιστος θεός. Nach *Gesenius, Monum. Phoen.* 2, 394. *Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griech.* 238 ist Ῥάμας zu schreiben, und die Glosse geht auf das aramäische רָמָא rāmā 'der Hohe, Erhabene' zurück. Vgl. auch *v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgesch.* 1, 307; 2, 215, 9. 242 u. *Steph. Byz.* s. v. Λαοδίκεια: . . . ῥαμάνθας, τουτέστιν ἀφ' ὕψους ὁ θεός. ῥάμαν γὰρ τὸ ὕψος, ἄθας (= Adad) δὲ ὁ θεός Vgl. Ramman. [Höfer.]

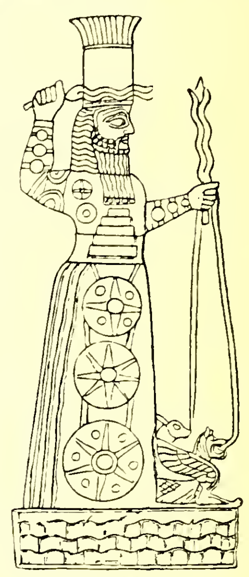
Rambelus, ein Skythe, *Val. Flacc. Argon.* 6, 529. [Höfer.]

Ramman (= **Adad**, **Hadad***); griech. Ῥάμας, s. d.), vorderasiatische Gottheit, die Wettererscheinungen repräsentierend.

Die Geschichte der Götterkulte eines Landes spiegelt die Schichten der Völkerwanderungen und politischen Umwälzungen wider. Der vordere Orient ist in seiner politischen und kulturellen Entwicklung den gleichen Erschütterungen ausgesetzt gewesen, wie später die Länder und Völker Europas. Die Erforschung der Kultur und damit auch der Religionsgeschichte eines orientalischen Volkes kann zu völlig klaren Resultaten nur in dem Maße kommen, in dem es gelingt, die politische Geschichte aufzuhellen. Durch politische Umwälzungen werden entsprechende Kulte der besiegten Bevölkerung einerseits und der Herrenbevölkerung andrerseits identifiziert. Und politische Einheit bedeutet immer zugleich kultische Einheit. Dabei zeigt sich im babylonischen Kulturgebiet regelmäßig die Erscheinung, daß besiegte Babylonier den Eroberern ihr geistiges Gepräge aufdrücken. Da nun nachweislich die 'babylonische' Kultur auf einer einheitlichen Grundlage ruht, nämlich auf der Idee von der 'prästabilierten Harmonie', die in allem irdischen Geschehen und in allen irdischen Einrichtungen das Abbild himmlischer Vorbilder sieht, so sollte man erwarten, daß das Verständnis der einzelnen Kulte und Mythen leicht zu erschließen sein müßte. Jede Tempellehre mit ihren mythologischen Ausgestaltungen, die dazu dienen, die Ideen in die sinnlich wahrnehmbare Welt zu übertragen und auch dem 'Nichtwissenden' verständlich zu machen, spiegelt das gesamte Weltsystem mit seinen kosmischen und mit seinen Kreislauferscheinungen wider. Aber die Einheit der Idee ist begleitet von tausendfältiger Variation. Und in der Erforschung dieser Variationen liegt der Reiz der mythologischen Arbeit, aber auch ihre Schwierigkeit.

*) Vgl. die Artikel Izdubar, Marduk, Nebo, Nergal, Ninib, Nusku, Oannes (Ea).

Unter den Gestalten der vorderasiatischen Mythologie bietet die Gestalt des Ramman und der mit Ramman im Laufe der Geschichte identifizierten und tatsächlich wesensgleichen Götter die größte Schwierigkeit. *M. Jastrow, Die Religion der Babylonier* S. 482 sagt mit Recht, „daß gerade bei diesem Gott mannigfache Probleme vorliegen, die zurzeit noch ihrer Lösung harren". Vor allem fehlt uns hier das nötige Material. Wir besitzen nur sehr wenig religiöse Texte, die von Ramman handeln. Mühsam müssen wir die gelegentlichen Erwähnungen aus den historischen Texten sammeln, die ihn charakterisieren. Sicherlich hat er einer der über Vorderasien ziehenden und in Babylonien zur Herrschaft gekommenen Völkerschichten als summus deus gegolten, um den sich dann alle anderen Götter als Offenbarungen der göttlichen Machtwirkung im Kosmos und Kreislauf gruppiert haben (denn darauf ruht das Wesen aller altorientalischen Kulte). Und zwar werden wir nicht irre gehen, wenn wir annehmen, daß er eine ähnliche Erscheinung repräsentiert hat wie Ninib, der ebenfalls unter bestimmten geschichtlichen Voraussetzungen im 'babylonischen' Kulturgebiet als summus deus erscheint. Seine Würde als GU-GAL Himmels und der Erde*) und als Sohn Anus, dem der Kampf gegen die Räuber der Schicksalstafeln aufgetragen wird (s. Sp. 37 f.), vielleicht auch seine Identifizierung mit dem 'Löwen' könnte hierzu stimmen. Vgl. auch Sp. 22.



1) Ramman-Adad, in Babylon gefundene Lapislazulistatue (nach *Mitt. der Deutschen Or.-Ges.* nr. 5, p. 13).

Eine weitere Vermutung ergibt sich aus dem Wesen Rammans. Er tritt uns nicht als eine Erscheinung entgegen, die den Kosmos, d. h. die vom Gestirnlauf regierte dreigeteilte Welt an ihrem Teile repräsentiert, sondern als

*) Vgl. die Götteraufzählung bei Nebukadnezar I., wo neben Ninib, dem König Himmels und der Erde, Adad als GU-GAL Himmels und der Erde genannt ist Sp. 30, und die Monatsliste IV R 33 a, die Ramman als dem GU-GAL Himmels und der Erde den Monat Šabaṭu zuteilt.

eine Repräsentation der Naturerscheinungen, die dem durch den Gestirnlauf gekennzeichneten Kreislauf des Kosmos parallel laufen: der Wettererscheinungen, die die Jahreszeiten ankündigen, die Verderben bringen, aber auch Segen spenden im Frühling und Sommer und Herbst und Winter des Jahreslaufs, und ebenso in den großen Jahreszeiten des Weltenjahrs. Die Hervorhebung dieser zwiespältigen Erscheinungen des Naturlebens als Parallelerscheinungen des Gestirnlaufs scheint nun das Charakteristikum der semitischen Völkerschichten zu sein (s. Sp. 24), die wir seit den ältesten durch Urkunden bezeugten Geschichtsperioden im babylonischen Kulturgebiete ansässig finden, insbesondere der sogenannten 'kanaanäischen Wanderung', deren Kulminationspunkt in Babylonien durch Hammurabi bezeichnet ist, zu der aber bereits Könige von Sumer und Akkad, wie Išme-Dagan (Dagon ist ebenfalls 'kanaanäische' Gottheit) gehören. Der gleichen Völkerwanderung gehören noch an die Phönizier (und die über das Meer gezogenen Punier), die Amoriter und Kanaanäer der babylonisch-assyrischen bzw. ägyptischen Inschriften, und als letzte Einwanderer das Volk Israel, die Edomiter, Moabiter, Ammoniter. In diesem gesamten Völkergebiet zeigt sich die gleiche religiöse Erscheinung: die Hervorhebung der Zwiespältigkeit des Naturlebens (Hadad, Tammuz, Baal-Moloch, Ištar-Astarte). Auch innerhalb der einzigartigen Gemeinde der bene Jisrael zeigt sich das, sobald man die religiöse Unterströmung, die zum Heidentum neigende Volksreligion Israels betrachtet. Der Jahve der Volksreligion erscheint als Wettergott in den gleichen Eigenschaften wie Ramman. Selbst in der reinen Jahvereligion leuchtet die Vorstellung durch; sobald die poetische Verherrlichung Jahves sich der Bildersprache bedient, greift sie unwillkürlich in die mythologische Welt, die die Gestalt des kanaänischen Wettergottes umgibt, s. Sp. 56 ff.

Wir dürfen also mit einer gewissen Sicherheit annehmen, daß der Kult des Wettergottes, wie er sich in der Gestalt des Ramman in Babylonien, Assyrien, sowie in Palästina in geschichtlicher Zeit zeigt, seine charakteristische Ausprägung einer semitischen Völkerschicht verdankt. Er hätte sich dann hier, von seiner Rolle als summus deus herabsteigend, einem geistesverwandten religiösen System eingefügt. Und sicherlich wird er dann mit einer entsprechenden Gestalt identifiziert worden sein. Daß es eine entsprechende Göttergestalt von jeher im euphratensischen Kulturgebiet gegeben haben muß, ist selbstverständlich. Denn wenn auch die Religion der 'sumerischen Kultur' in ihrem Kultus reine Astralreligion gewesen zu sein scheint, so konnte doch auch hier das System die Rücksicht auf die Jahreszeiten und Wettererscheinungen nicht entbehren. Rein 'sumerische' Texte besitzen wir nicht. Wir finden aber bereits in den ältesten Texten eine Göttergestalt, die Ramman-Adad entspricht, den Gott Im. Und Hammurabi, der die durch die Umwälzung der kanaanäischen Völkerwanderung zerstörten Kultstätten wiederherstellt, spricht auch vom Wiederaufbau einer Kultstätte dieser Gottheit (s. Sp. 28).

Ideogramme und Namen.

Bereits in den ältesten uns bekannten Texten wird der Wettergott ideographisch (dingir)*) IM geschrieben, mit dem Zeichen, das die Wettererscheinungen anzeigt, insbesondere das Gewitter mit Donner und Blitz (s. unt. das Zeugnis der Gudea-Inschrift Sp. 26 u. vgl. Sp. 48 f.). III R 67, 41 f. c d bzw. 45 c d ist das Zeichen für IM, das oft einfach den Wind (šâru) bezeichnet, zur Schreibung des Gottesnamens doppelt nebeneinander bzw. übereinander verwendet. Die Aussprache Immer soll durch die vermeintliche Variante aram-(ilu) IM (Liebling des Gottes IM) = (na-ram-)i-im-me-ir (Var. i-im-me-rum) in neubabylonischen Kontrakten erwiesen sein (s. *Thureau-Dangin* in *Vorderas. Bibl.* 1, 208, Anm. c); *Ranke* hat das in *Or. Lit. Ztg.* 1907 Sp. 208 ff. mit Recht bezweifelt: es handelt sich dort um einen Beinamen des Königs: Immeru ('Schaf'). Die sumerische Lesung für (dingir) IM mit Variante (dingir) IM.RA und (dingir) IM. RI**) ist *Iš-kur*, wie *Hrozný* in *Bezolds Zeitschr. für Assyr.* 20, 424 ff. erwiesen hat aus K 4174***), *Obv.* 1, 9 (*Cun. Texts* 11, 45), auch unter Hinweis auf die Glosse iš-kur für den Gottesnamen (dingir) IM in der Götterliste K 2100, *Obv.* 1, 1—41 (veröffentlicht von *Bezold*, *Proc. of the Soc. Bibl. Arch.* 11, 173 ff.). *Hrozný* vergleicht die Namen mit Iš-tar, Išhara†), und für den zweiten Bestandteil kur d. h. 'Berg' auch den Beinamen des Wettergottes 'Herr des Berges', den er unter dem Namen Amurru (s. Sp. 24) führt. Auch diese Bezeichnung weist darauf hin, daß IM einmal eine 'Nibiru-Gottheit' war (vgl. mein *Altes Testament im Lichte des Alten Orients* S. 20 f.), dessen Offenbarung sich auf dem Höhepunkt des Weltalls bezw. in der Sommersonnenwende des Kreislaufs vollzieht.

Durch den Nachweis der Lesung Iš-kur erledigt sich die Vermutung *Hommels*, *Aufs. u. Abh.* 270, der sich *Zimmern*, *Keilinschriften und Altes Testament*[3] 443 anschließt, nach der IM.RA zu lesen sei Rammanu-rihṣu, z. B. in den Eigennamen Amêl-(ilu) IM. RA. Da das Ideogramm RA durch rahâṣu erklärt wird, so ist es allerdings möglich, daß semitische Leser das RA im Gottesnamen gelegentlich als Epitheton aufgefaßt haben. Dafür spricht der Gottesname Ram-ma-nu-ri-iḫ-ṣu (der 'Fluten-Ramman') in den Ritualtafeln der Serie Šurpu

*) Ideogramm für Gott, semitisch ilu.

**) Für IM.RA vgl. z. B. IV R[2] 23, nr. 1, col. 3, 7 und 4, 21; ferner das bei *Radau, Early Bab. Hist.* 428 publizierte in NewYork befindliche altbabylonische Siegel. In den Datierungen Hammurabis (*Cun. Texts* 8, 40, vgl. 8, 12, s. *King, Letters and inscr. of Hammurabi* 3, 236, Anm. 63) wechselt IM und IM. RA. — Für IM. RI vgl. die Datierung Sumu-la-ilus bei *King l. c.* 2, pl. 218, Z. 22 und bei *Hammurabi ib.* pl. 224, Z. 20 und pl. 230, Z. 7.

***) K = Kujundschik. Die Nummern zählen die Fragmente aus der Bibliothek Asurbanipals in Niniveh-Kujundschik, katalogisiert von *C. Bezold*.

†) Iš-ḫara heißt wie Hadad Herrin der Offenbarungen (belit bîri) III R 68, 29 c; 67, 28 a; gehören Išḫara und Iškur zusammen?

8, 19 (veröffentlicht von *Zimmern* in *Assyriol. Bibl.* Bd. 12).

In der semitisch-babylonischen Keilschriftliteratur ist für das Ideogramm IM, also für die Bezeichnung des Wettergottes sowohl die Lesung Ramman wie die Lesung Adad bzw. Addu bezeugt. In der Legende eines babylonischen Zylinders (in der Petersburger Eremitage befindlich, s. *Sayce* in *ZA.* 6, 161, vgl. *Jensen, Hittiter* 161; *Hommel, Aufs. u. Abh.* 210) wird Ra-ma-nu-um neben Aśratum genannt (s. hierzu Sp. 25). Die gleiche Lesung ist für Babylonien indirekt bezeugt durch das Wortspiel (ilu) IM irtamamma (hier doch sicher Ramman zu lesen), *Gilgameš-Epos* 11, *Sintfl.* Z. 99. In assyrischen Texten ist die Lesung Ramman vielfach durch phonetisch geschriebene theophore Namen bezeugt, z. B. durch den Namen des assyrischen Eponymen für 848 Bur-(ilu)Ra-ma-na, Variante Bur-(ilu)Ra-man (weitere Beispiele s. bei *Zimmern* a. a. O.), ferner durch den erwähnten Gottesnamen Ram-ma-nu-ri-iḫ-ṣu in den Šurpu-Tafeln, wonach also wohl auch sonst in den Šurpu-Tafeln Ramman zu lesen ist.

Neben der Lesung Ramman ist für IM die Lesung Adad bezeugt, wie es scheint bereits in dem Eigennamen A-da-da auf der altbabylonischen Stele des Maništusu (s. Sp. 25 f.). Es scheint fast, als ob sie in Assyrien bevorzugt worden sei, So ist z. B. der bekannte assyrische Königsname (ilu) IM-nirârî (der Wettergott ist mein Helfer), der früher allgemein Ramman-nirari gelesen wurde, sicher Adad-nirari zu lesen, wie die Aufschrift auf einer von *C. F. Lehmann* und *Belck* aufgefundenen früharmenischen Königsinschrift zeigt.

Eine häufigere Nebenform von Adad ist Addu (geschr. Ad-du bzw. Ad-di) und Dada. Die Schreibung Addu kommt in einem astrologischen Texte der Bibliothek Asurbanipals vor (also assyrische, vielleicht aber auch babylonische Lesung) *K* 50, Obv. 12 (*Boissier, Documents* p. 72) und in einem aus neubabylonischer Zeit überlieferten Göttertexte, der 7 Götter als Erscheinungsformen Marduks aufführt und dabei Addu als (ilu) IM bezeichnet, *Brit. Mus.* 81—11—3, 111. In den Briefen aus dem Archiv von Amarna (Mitte des 15. Jahrh.) heißt ein König von Gebal (Byblos) Rib-Ad-di, Varianten Rib-ḫa-ad-di und Rib-(ilu) IM; ferner finden sich hier palästinensische Personennamen, wie A-ad-du, Ad-da-ja, Šum-ad-da, Japti'-ḫa-da. Einer der Keilschriftbriefe, die *Sellin* im kanaannäischen *Taʿannek* fand, nennt als Briefschreiber Guli-Addi. — In der Form Da-da finden wir den Gottesnamen schon auf der Stele Maništusu (s. Sp. 25 f.). — Die gleiche Schreibung findet sich z. B. bei Asurbanipal (*Keilinschr. Bibl.* 2, 216, 222) im Namen des Arabers Bir-Da-ad-da, Var. Bir-(ilu) IM.

Eine weitere Bezeichnung für den Wettergott innerhalb der babylonischen Keilschriftliteratur liegt der ideographischen Schreibung (ilu) MAR. TU zugrunde. Nach III R 67, nr. 1 Rev. 51 ist (ilu) MAR. TU die Bezeichnung des Gottes Adad-Ramman (ilu IM) als Inhabers des abûbu, das ist die Götterwaffe, die z. B. beim Kampf wider den Drachen des Urchaos erscheint. In dem Sp. 38 näher zu besprechenden Sanheribtext fährt Asur in den Kampf wider Tiâmat auf einem Wagen, ausgerüstet mit der abûbu-Waffe MAR. TU's, während dieser selbst als Zügelhalter (Wagenlenker) ihn begleitet. Wenn dann im Verlauf des Textes (ilu) IM mit andern Göttern dem Wagen folgt, so kann das bei diesem späten Text nicht auffallen. Die verschiedenen Beinamen der Gottheit spalten sich zu verschiedenen Gestalten wie die klassische Mythologie verschiedene *Ζᾶνες* (*Δίες*) kennt, die doch schließlich alle auf den einen olympischen Donnerer zurückgehen. — Hier erhebt sich aber noch eine Schwierigkeit. Der Gewittergott Ramman-Adad wird noch in einem andern Sinne mit dem Ideogramm MAR. TU bezeichnet (zuweilen dann mit einem andern Zeichen für TU geschrieben), besonders in theophoren Eigennamen, nämlich mit dem Ideogramm MAR. TU, das das Amurrû-Land (Westland) bezeichnet, vgl. z. B. II R 50, 57 c d, und sodann auch den Westwind, vgl. II R 29, nr. 1, Obv. (so statt Rev.) 4. Liegt hier ein Wortspiel vor, das den westländischen Charakter des Gottes vom babylonischen Standpunkt aus bezeichnet?

Einige Assyriologen nehmen noch eine Lesung Bir (in Belehnungsurkunden wiederholt Be-ir geschrieben) für den Wettergott an, vor allem *Winckler, Keilinschriften und A. T.*[3] 133, 1, so daß z. B. der bekannte damaszenische König IM-'idri Bir-'idri zu lesen wäre (*Benhadad* im *biblischen Masora-Text*, LXX *υἱὸς Ἀδερ*). Diese Namensform Bir wird im Hinblick auf ihr Auftauchen in Damaskus als die der entsprechenden aramäischen Gottheit in Anspruch genommen. Eine Bestätigung bieten die von *Pognon* (*Inscriptions sémitiques,* Paris, Lecoffre 1907) veröffentlichten altaramäischen Inschriften aus dem 8. Jahrh. v. Chr., in denen der Name בר הדד tatsächlich bezeugt ist.

Alle diese Namen bezeichnen also dieselbe Gottheit. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß die Verschiedenheit Hand in Hand geht mit der kultischen Ausprägung der Lehre. Es gab in der babylonischen Kulturwelt verschiedene IM in demselben Sinne, in dem es in der griechisch-römischen Kulturwelt verschiedene Zeus-Iupiter genannte Götter gab.

Wir haben für den Einzug des Wettergott-Kultus in der in der Keilschriftliteratur bezeugten Ausprägung die zweite semitische Wanderung, die sog. 'kanaanäische' Wanderung mit *H. Winckler, Keilinschriften und A. T.*[3] 133 angenommen. Religionsgeschichtliche Gründe sprechen dafür. Denn die Hervorhebung der dem Wettergott eigentümlichen Erscheinungen ist für das 'Westland' charakteristisch, auf dessen Boden die Sprache dieser Wanderung haftet, wie die Sprache der ersten semitischen Wanderung auf babylonischem Boden. *Zimmern* a. a. O. 445 meint im Gegensatz hierzu, daß die Gestalt dieses Gottes schon im babylonischen Semitisch zu Hause sei, daß sie also der ersten semitischen Wanderung angehöre. Der vermeintliche Gegensatz beruht aber schließlich nur auf einem Mißverständnis.

Sicherlich hat die babylonisch-semitische Wanderung eine entsprechende Göttergestalt in ihrer kosmischen Lehre und in der auf solcher Lehre ruhenden Mythologie gehabt. Ja wir müssen sogar annehmen (s. o. Sp. 22 u. vgl. 28), daß schon die erste semitische Wanderung eine entsprechende Göttergestalt vorfand, mit der sie ihren Wettergott identifizieren konnte. Aber der uns in den Keilschrifttexten entgegentretende Ramman-Hadad scheint 'kanaanäisch' zu sein. Es ist auch an sich sehr wohl möglich, daß die Aussprache Ramman dem babylonisch-semitischen Wettergott angehört und die Aussprache Adad der kanaanäisch-semitischen Ausprägung entspricht. Aber die philologische Beweisführung *Zimmerns* scheint mir nicht entscheidend zu sein. Ramman heißt in babylonischer Sprache 'der Brüller', 'der Donnerer'. Das Verbum ramam 'schreien, brüllen' ist allerdings nur babylonisch nachweisbar, im Hebräischen (also in der Sprache, die der 'kanaanäischen' Wanderung entspricht) heißt es ra'am. Aber der zufällige Bestand des Lexikons wird hier kaum entscheidend sein. Durch die Inschrift *Glaser* 119 (s. *Hommel, Aufs. u. Abh.* 98) ist der Gottesname Ramman für die Urheimat beider Wanderungen, für Arabien, bezeugt. Entlehnung aus dem Babylonisch-Semitischen anzunehmen, scheint mir nicht statthaft. Auch der Name Rimmon für den Stadtgott von Damaskus spricht trotz des Wortspiels mit dem Wort für 'Granatapfel' dafür, daß rmm auch zum kanaanäischen Sprachgut gehörte. Übrigens ist es auch nach *Zimmern* (a. a. O. 445) selbst fraglich, ob nicht auch der babylonische Name Ramman ursprüngliches Râ'imânu, 'der Donnerer', darstellt und erst sekundär als 'Brüller' mit einem Stamme rmm in Zusammenhang gebracht wurde. Dafür spricht der Beiname Murtaimu *K* 2100, col. 1, 27 und vielleicht die oben erwähnte Schreibung Raman. Daß allerdings Adad der eigentliche westländische Name des Wettergottes ist (Ramman-Rimmon könnten zu Eigennamen erhobene Epitheta sein), ist ausdrücklich durch die oben zitierte Götterliste *K* 2100 bezeugt (vgl. *Bezold* in *Proc. Soc. Bibl. Arch.* 11, hinter p. 174), wo (ilu) A-da-ad (Obv. 7, Addu Obv. 16f., s hierzu oben Sp. 24) genannt wird mit der ausdrücklichen Angabe, daß dies der Name dieses Gottes in Amurrû ist. Amurrû bezeichnet in der Keilschriftliteratur das Westland, speziell Nordphönizien mit mehr oder weniger weiter Ausdehnung nach Norden und Süden.

Babylonisch-assyrische Erwähnungen des Adad-Ramman in historischen Texten
(soweit möglich in historischer Reihenfolge).

Wohl die ältesten Erwähnungen der Gottheit finden sich auf der Rechtsurkunde des babylonischen Königs Maništusu, die jüngst bei den Ausgrabungen von Susa gefunden wurde (von den Elamitern als Trophäe dahin verschleppt), wo ein Priester des IM (Immeru) erwähnt wird (D, Kol. 12, 6).*) Die Urkunde gehört in die Zeit der nordbabylonischen Dynastie von Agade (Sargon, Naramsin), wohl etwas früher anzusetzen. Es ist uns wertvoll, daß hier ausdrücklich der Kultus bezeugt ist, da spätere Stellen die Erwähnung des Ramman-Adad nur als eine Art poetischer Formel für gewisse Naturerscheinungen verwenden. Der Name A-da-da bei Maništusu (B, Kol. 5, 2) scheint Hypokoristikon eines mit Adad zusammengesetzten Namens zu sein. In der Lesung Da-da (s. oben Sp. 23) zeigt den Namen des Wettergottes die gleiche Urkunde in den Hypokoristika Bet-Da-da und Bet-Dada-il (C, Kol. 11, 4; 17, 1), 'Tempel des Dada', 'der Tempel des Dada ist Gott'; s. hierzu *Hoschander* in *Zeitschr. f. Assyr.* 20, 254.

*) Zu dem Eigennamen BI-IM (= Mund des Wettergottes?) in derselben Urkunde s. Sp. 47 Anm.

Als Bestandteil von Eigennamen erscheint (ilu)IM auch in Eigennamen von Tempelurkunden, die in Telloh, dem Trümmerhügel der südbabylonischen Stadt Lagaš gefunden wurden und wohl ebenfalls noch hoch in das 3. vorchr. Jahrtausend gehören, z. B. Ur-(ilu)IM, (ilu)Im-ba-ni, und zwar in solchen Namen, die im Gegensatz zu vielen andern Namen dieser Urkunden semitisch gelesen werden müssen oder wenigstens können (vgl. *Zimmern, Keilinschr. u. A. T.*³ 443). Vor die südbabylonische Dynastie von Ur, die von Ur-Engur um 2650 gegründet wurde, gehört wohl auch der von *Thureau-Dangin, Rec. de tabl. chaldéennes* 257 veröffentlichte Text, der in seiner Datierung eine Priesterin des Gottes IM nennt. Ebenfalls früher als die Dynastie von Ur sind zwei Texte anzusetzen, die dem Lande Lulubi zugehören. Zuerst die Stele von Seripul (veröffentlicht von *Morgan* und *Scheil* in *Rec. de trav. relat. à la Philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.* 14, 100 f., s. jetzt *Thureau-Dangin* in *Vorderas. Bibl.* 1, 172 f.), die (ilu) IM in folgender Götteraufzählung nennt: Anu und Antum, Inlil (so ist der bekannte Gott Bel mit Bestimmtheit zu lesen) und Ninlil, IM (Immeru) und Innina, Sin und Šamaš ..... nennt. Sodann die ebenfalls auf Lulubi und auf die gleiche Zeit weisende Tafel der NewYorker Sammlung *E. A. H.* 54 bei *Radau, Early Babyl. Hist.* 426, wo sich der Eigenname UR-(ilu)IM findet.

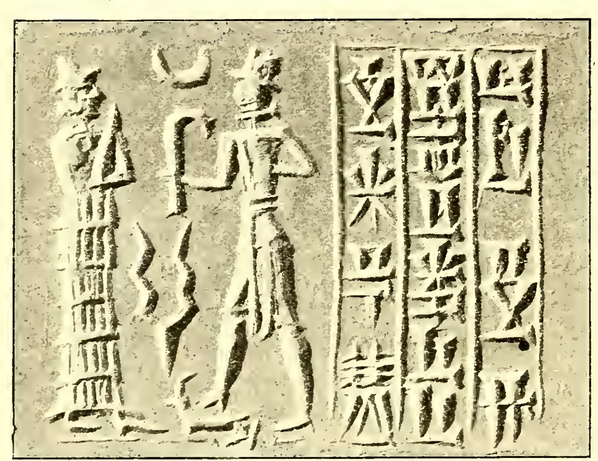
Wichtiger als diese zufälligen Erwähnungen ist eine Stelle in den Cylinderinschriften Gudeas, des mächtigen letzten Patesi von Lagaš (vor der Gründung des Königreichs von Ur, also um 2600; sein Sohn Ur-Ningirsu war bereits Vasall des vorhin erwähnten Ur-Engur von Ur). *Gudea Cyl. A.*, 26, 20 f. (*Vorderasiat. Bibl.* 1, 119) ist von Türflügeln aus Zedern die Rede, die in der Tür angebracht sind, „wie ilu IM, welcher donnert am Himmel“. In der gleichen Symbolsprache sagt einer der Amarna-Briefe (Abimilki von Tyrus) vom ägyptischen König, „daß er seine Stimme am Himmel wie IM ertönen läßt, so daß das ganze Land vor seiner Stimme erzitterte“ (*Kundtzon V.A.B.* II, nr. 1473 ff.). Wertvoll ist uns, daß hier im Bilde (ilu) IM direkt als Donnergott charakterisiert ist. Daraus folgt, daß das Ideogramm IM als Gottesbezeichnung nicht 'Wind' im harmlosen Sinne bedeutet (šâru) sondern Gewitter bzw. Wettersturm samt Blitz und Donner. Da-

zu stimmt auch sein Auftreten in dem berühmten astralmythologischen Text IV R 5, wo die Sturmgeister zur Rechten des (ilu) IM einherschreiten (s. Sp. 39 ff.) und ebenso sein Auftreten in den mythologischen Epen (s. Sp. 37 ff.).

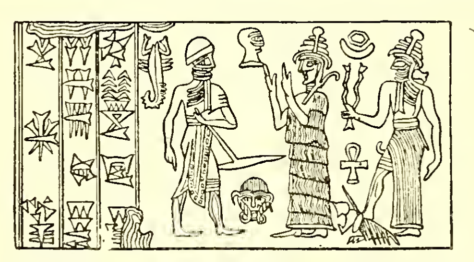
Für die Erwähnung in den alten Zeiten kommen auch die Sp. 48 f. besprochenen babylonischen Siegelzylinder in Betracht.



2) Babylonischer Siegelzylinder mit der Legende: Rabut-Sin, Sohn des Igmil-Sin, Knecht des Ramman (*Brit. Mus.*, unveröffentlicht, nach einem im Besitze des Verfassers befindlichen Abguß).



3) Babylonischer Siegelzylinder mit der Legende: Luštapa, Sohn des A-bil-Ma-ma, Knecht des Martu (*Brit. Mus.*, unveröffentlicht, nach einem im Besitz des Verfassers befindlichen Abguß).



4) Babylonischer Siegelzylinder mit Legende: Ḫalilum Sohn des Paškia, Diener des Ramman (nach *Lajard, Culte de Mithra* pl. 37, 6; *Ball, Light from the East* p. 12).

Die Einleitung zum Codex Hammurabi, jener ebenfalls in Susa gefundenen großen Sammlung praktischer Rechtsfälle, ist die weitaus wichtigste Urkunde für die altbabylonische Kultgeschichte. Sie versetzt uns in die Zeit, in der eine mächtige Herrschergestalt im Lande Ordnung schafft und die Schäden heilt, die Begleiterscheinungen der durch die kanaanäische Wanderung verursachten politischen Umwälzung waren. Fast sämtliche Kultorte Nord- und Südbabyloniens werden erwähnt. Die meisten erscheinen als uralte Kultorte. Auch eine Kultstätte des Gottes (ilu) IM ist genannt, wodurch von neuem unsere Anschauung gestützt wird, daß es sich nicht etwa um eine Neuerung handelt, die durch die kanaanäische Wanderung importiert wurde. In der Einleitung heißt es Z. 50 ff. von Hammurabi: „... er vollzog den Orakelauftrag von Ḫallab, erfreute das Herz der Anunit, — der reine Fürst, dessen Gebet (ilu) IM*) erkennt; der zufriedenstellte das Herz Adads, des Kriegers, in Karkar, herstellte die Kultgeräte in UD-GAL-GAL". Hier ist Karkar als Kultort des Wettergottes und UD-GAL-GAL als Name des Tempels genannt. Nach V R 16, 21 ist kar-ka-ra = gu-bar. Es handelt sich also vielleicht um die Stadt Gubrum, die „am Ufer des Flusses von Edinna" lag (*King, Letters of Hammurabi* 3, 114) oder um das bei Lagaš, der alten südbabylonischen Königsstadt Lagaš gelegene Gubrum (vgl. *Scheil, Recueil de travaux* 20, 71 f.). Von diesem Kultort hat 50 denn auch die weibliche Entsprechung des Wettergottes Martu ihren Namen Gubarra; ein neuer Beweis für die Identität von Martu und Adad bereits in alter Zeit (s. Sp. 38).

In der Fluchformel am Schluß des *Codex Hammurabi* 27, 64 ff. wird dem Vernichter der Inschrift u. a. angedroht: Adad, der Herr der Fruchtbarkeit, der GU-GAL von Himmel und Erde, mein Helfer, soll den Regen am Himmel, die Wasserflut in der Quelle ihm 60 nehmen, sein Land durch Hungersnot und Mangel vernichten, über seine Stadt gewaltig zürnen, sein Land zu Sintfluthügeln machen.

In den Paragraphen des *Codex* wird das Unwetter, das die Ernte vernichtet, durch Adad bezeichnet, also im Sinne einer poetischen Verwendung der Gottheit, wie sie die gehobene

*) Im folgenden wird (ilu) IM mit Ausnahme besonderer Fälle als Adad transskribiert werden, s. oben Sp. 23.

Sprache jedes Volkes kennt. 13, 35 ff.: Wenn jemand sein Feld für festen Zins einem Pächter gibt und den Zins für sein Feld erhält, so trifft doch für den Fall, daß ein Unwetter [(ilu) Adad] eintritt und die Ernte vernichtet, der Schaden den Pächter. 13, 71 ff., 14, 1 ff.: Wenn jemand eine verzinsbare Schuld hat und ein Unwetter [(ilu) Adad] sein Feld vernichtet, oder die Ernte vernichtet oder wegen Wassermangel Getreide auf dem Felde nicht wächst, so soll er .... Zinsen für dieses Jahr nicht zahlen.

In einem Liede aus Hammurabis Zeit *King, Hammurabi* Pl. 112, nr. 60) findet sich die Götteraufzählung:

Inlil
Sin
Ninib
Ištar
Šamaš und Adad.

So die Zeilenordnung. Das Lied stammt vielleicht aus älterer Zeit. *Jastrow, Religion der Babylonier* 137. 148 denkt an Nippur als Herkunftsort, weil Inlil (Bel) voransteht. Aber Bel steht hier in derselben Rolle, wie im Beginn des *Cod. Hamm.* und in der nachher zu erwähnenden Inschrift seines Sohnes Samsu-iluna. Die Nebeneinanderstellung von Šamaš und Adad entspricht der Stellung Adads in den Ritualtexten, die wir aus späterer Zeit kennen (s. Sp. 41 ff.).

Welche hervorragende Bedeutung Adad (wechselnd mit Martu) gerade in der Sonnenstadt Sippar, der Heimat der Hamurabi-Dynasti gehabt hat, zeigen die Privaturkunden aus Sippar, die *Friedrich, Beitr. z. Assyr.* 5, 413 ff. behandelt hat.*)

Samsu-iluna, Hammurabis Sohn, weiht dem Adad eine Stadtmauer bzw. Festung und wendet sich, wie Hammurabi, neben andern Gottheiten auch an ihn als seinen 'Helfer'; s. *King, Hammurabi* Pl. 191, nr. 97, Kol. 2, 11 f., *Winckler, Untersuchungen zur altor. Geschichte* 140 ff. Samsu-iluna beginnt mit seiner Berufung zum König von Babylon durch Marduk, dem seinerseits Inlil, der König Himmels und der Erde, die Herrschaft über die vier Weltgegenden verliehen hat. (Die Selbstverherrlichung geschieht nach dem Muster der Einleitung zum *Codex Hammurabi*, nur daß hier, was mythologisch interessant ist, die Trias Anu, Inlil, Ea durch Bel allein vertreten wird.) Dann heißt es weiter:

Samsu-iluna,
der mächtige König,
König von Babylon,
der König, der regiert
die vier Weltgegenden,
bin ich.
Mit meinen eigenen Kräften,
in meiner großen Herrschermacht,
baute ich die Mauer An-Zakar in Nippur,
(zu Ehren) der Göttin Nin [ḫarsag],
der Mutter, welche mich gezeugt,
die Mauer von Padda
Adad, meinem Helfer;
die Mauer Lagab
Sin,
dem Gott, meinem Erzeuger ...

Auf die 'kanaanäische' Dynastie von Babylon folgt jahrhundertelang die Herrschaft fremder Könige, die einer wahrscheinlich aus Asien kommenden, vielleicht mongolischen Wanderung angehören, die Dynastie der Kaššû (Kossäer). Auch sie übernehmen, wie alle Eroberer auf babylonischem Boden, die Kultur des Landes. Daß zwei Kassitenkönige nacheinander Adad in ihrem Namen haben (Adad-šum-iddin; Adad-šum-naṣir, Ende des 13. Jahrhunderts), wird man nicht als Zeichen eines Aufschwungs des Adad-Kultus ansehen dürfen (so *Jastrow* a. a. O. 148f.)*) Die religionsgeschichtlich wichtige Inschrift von Agum-kak-ri-me, der bereits völlig babylonisiert ist, nennt ebenfalls Adad an hervorragender Stelle. Der kossäische König hat die Mardukstatue aus Ḫani zurückgebracht, fühlt sich also völlig als Schöpfer von Babylon. Er hofft auf den Segen der babylonischen Götter. Wer seine Tafel ans Licht bringt, wird das Geheimnis des Nabû und Šarru (= Marduk als Götterkönig), sowie des Šamaš und Adad, der erhabenen Götter, der Herren der Offenbarungen (bele-biri) erfahren (vgl. Sp. 41 ff.). In einer Grenzsteinurkunde des Adad-šum-iddin (*Belser, Beitr. z. Assyr.* 2, 187, *Keilinschr. Bibl.* 3, 154 ff.) wird in der Fluchformel Anu, Bel, Ea, Sin, Šamaš, Adad und Marduk angerufen (daneben noch andere sonst unbekannte Schreibungen von Gottesnamen, die vielleicht kossäischen Göttern angehören); sodann werden noch Šamaš und Adad besonders genannt, als die eng zusammengehörigen „göttlichen Herren des Rechts" (s. Sp. 41 ff.).

Bereits vor Nebukadnezar I., einem „Kinde Babylons", treten wieder einheimische Könige auf. Nebukadnezar I. (um 1100) war ein gewaltiger Kriegsherr. Während die Feinde (Elamiter) das Land verwüsteten, „saß in Babel Nebukadnezar, tobte wie ein Löwe und brüllte wie Adad", IV R 20. In einer Belehnungsurkunde (*Keilinschr. Bibl.* 3, 1, 164 ff.) sagt er gelegentlich, daß er die Elamiternot „nach dem Orakelspruch der Ištar und des Adad, der Könige, der Herren der Schlacht"**) abgewendet habe (V R 55, Kol. 1, 40 f.), und in der Fluchformel heißt es (V R 56, Kol. 2, *Keilinschr. Bibl.* 3, 1, 170 ff.):

Ninib, der König Himmels und der Erde,
und Gula, die Braut von Ešarra,
mögen seine Grenze umwenden, seinen Samen vernichten;
Adad, der GU-GAL Himmels und der Erde,
der Herr der Quellen und des Regens,
seine Wasserläufe versanden lassen,
Hunger und Not ihm bereiten.

*) *Friedrich* sieht in dem Typus der Göttergestalt, die wir Bd. 3, Sp. 63 auf Urkunden aus Ur wiedergaben und als Bilder Nebos zu deuten versuchten, authentische Bildnisse der Adad-Martu. Der gleiche Typus findet sich wiederholt auf Siegeln von Urkunden von Sippar, die den Gottesnamen Adad nennen.

*) Ebensowenig darf man bei der Lückenhaftigkeit des Materials aus der Nichterwähnung in dieser oder jener Inschrift Schlüsse ziehen. *Jastrow* irrt übrigens, wenn er sagt, Agumkakrime erwähne Adad nicht.

**) Nebeneinander wie in der Inschrift Adadniraris 1, s. Sp. 32.

Bei derselben Gelegenheit (V R 56 Kol. 2, 48) werden Adad, Nergal und Nana als die Gottheiten von Namar angerufen, eines babylonischen Grenzlandes, das wenigstens teilweise eine babylonische Statthalterschaft bildete (s. *Billerbeck, Das Sandschak Suleimania* S. 13 f.).

In einer Grenzsteininschrift, die für das 10. Jahr des Marduk-nadin-aḫe datiert ist (eines der Nachfolger Nebukadnezar I.; vgl. *Belser* in *Beitr. z. Assyr.* 2; Text III R 43), werden in der Fluchformel folgende Götter angerufen:

Anu, Bel, Ea,
Marduk, der große Herr,
Nabû, der erhabene Bote,
Adad, der GU-GAL Himmels und der Erde,
Sin, der am glänzenden Himmel wohnt,
Šamaš, der gewaltige Richter, der König
Himmels und der Erde,
Ištar, die Herrin Himmels und der Erde,
Gula, die große Herrin, die Gemahlin Ninibs,
Ninib, der Herr der Grenzen,
Nergal, der Herr der Speere und Bogen,
Zamama, der König der Schlacht,
Papsukal, der Bote der großen Götter,
Isḫara, die Herrin des Sieges,
Mâlik, der große Herr.

Von Adad wird gesagt, er möge die Wasserläufe versanden lassen, und die Auen mit Dorngestrüpp bedecken; und die Füße Adads mögen das Getreide zertreten.

Die Gestalt des Wettergottes ist in ihrer 'kanaanäischen' Ausprägung natürlich auch in Assyrien heimisch. Den kriegerischen Assyrern lag die Hervorhebung seines Kultus besonders nahe. Sie bringen ihn deshalb auch in nahe Verbindung mit ihrem summus deus, nämlich mit Ašur, der seinerseits als eine assyrische Umprägung des babylonischen Götterkönigs Marduk erscheint. Am deutlichsten tritt beides hervor in dem mythologischen Relief, das Sanherib, der Ninive an Stelle von Babylon zur Weltmetropole machen wollte, herstellen ließ und das Ašur und Adad auf dem Streitwagen im Kampf gegen Tiamat darstellt (s. Sp. 38).

Auch bei der Sichtung des assyrischen Materials muß davor gewarnt werden, aus einer zufällig seltenen oder häufigen Erwähnung auf größere oder geringere Popularität und Verbreitung des Adad-Kultus zu schließen (so *Jastrow* a. a. O. 222). Man halte sich immer gegenwärtig, daß jeder vorderasiatische Kult kosmisch ist. Jeder Kult berücksichtigt in seiner Lehre den gesammten Kosmos oder Kreislauf; jeder Kult hat deshalb irgendwie Raum auch für den Wettergott.

Unter den letzten Patesi von Ašur, die dem Königreich Ašur vorhergehen, heißt Vater und Sohn Išme-Dagon und Šamši-Adad. Sie regieren um 1820, also unter der Nachwirkung des Hammurabizeitalters, in der sich die 'kanaanäischen' Wanderer als Herrenvolk konsolidiert hatten. Die Namen Dagon und Adad sind, wie wir annehmen mußten, besondere Zeugen dieser Wanderung (s. Sp. 21). In dem Namen Šamši-Adad begegnet uns zum dritten Male (s. Sp. 39 und Sp. 30) die enge Verbindung der beiden Göttergestalten, deren Sinn uns noch klar werden wird (s. Sp. 42 ff.). Der Bau eines besonderen Heiligtums für Adad durch Šamši-Adad wird in den Inschriften Tiglatpilesers erzählt (s. Sp. 33).

An einem Tempel des Gottes Ašur wurde in den Trümmern der alten Königsstadt Ašur eine Steinplatteninschrift Adad-niraris gefunden (IV R 44 f., *Keilinschr. Bibl.* 1, 4 ff.; Regierungszeit um 1325), der Name bedeutet: Adad ist mein Helfer'. Anu, Ašur, Šamaš, Adad und Ištar (beide wohl als „Herren der Schlacht" wie in der Belehnungsurkunde Nebukadnezar I. Sp. 30) preist er Helfer seiner Kriegstaten. In der Fluchformel heißt es: „Adad möge die Zerstörer der Weihetafel mit schlimmem Regenguß heimsuchen; Sturmflut, bösen Wind, Empörung, Erdbeben (?), verheerenden Sturm, Bedrängnis, Mangel, Dürre, Hungersnot in sein Land senden, sein Land gleich einer Sintflut heimsuchen, zu Schutt und Brachfeld machen, Adad möge mit seinem bösen Blicke sein Land anschauen". Das von Adadnirari a. a. O. erwähnte 'Tor der göttlichen Richter' ist wohl Šamaš und Adad geweiht zu denken.

Tukulti-Ninib I. (um 1280), der erste assyrische Eroberer von Babylon, sagt auf einer Siegelinschrift, die III R 4, nr. 2 in einer durch Sanherib veranlaßten Abschrift vorliegt, zweimal: „Wer meine Schrift, meinen Namen ändert, dessen Namen und Land mögen Ašur und Adad verderben." Also auch hier Adad allein neben dem assyrischen summus deus (vgl. Sp. 35 unt).

Eine ausführliche Schilderung der vernichtenden Wirkung Adads findet sich in der Inschrift Tiglatpilesers I. (um 1100), unter dem Assyrien für kurze Zeit die herrschende Großmacht Vorderasiens wird. In der Einleitung der großen Prismainschrift werden die 7 großen Götter aufgezählt, „die Himmel und Erde lenken und den König zur Herrschaft berufen haben":

Ašur, der die Gesamtheit der Götter regiert,
Bel, der Vater der Götter, Herr der Länder;
Sin, der Weise, der Herr der 'Krone'*), von erhabenem Glanz;
Šamaš, der Richter Himmels und der Erde; der den Frevel der Feinde sieht und den Schuldigen zerschmettert;
Adad, der Gewaltige, der überflutet**) die Gebiete der Feinde, ihre Länder und Häuser;
Ninib, der Held, der vernichtet die Schlechten und Feinde, der finden läßt, was das Herz begehrt;
Ištar, die Erstgeborene unter den Göttern, die Herrin des Kampfes, die die Schlachten ordnet.

*) d. i. die gehörnte Mondscheibe.
**) Nämlich mit dem siegreichen Heere der Assyrer wie mit Regenströmen.

Im Verlauf der Inschrift (*Keilinschr. Bibl.* 1, 42ff) erzählt Tiglatpileser, er habe von Anu und Adad ‚den großen Göttern, seinen Herren‘, den Befehl bekommen, ihr Heiligtum zu erneuern. Die Zusammenstellung mit Anu, der als der eigentliche summus deus auch z. B. von Adad-nirari vor Ašur gestellt wird (Sp. 32), spricht ebenfalls dafür, daß Adad einmal als summus deus galt (s. oben Sp. 20). Wir erfahren dann, daß der Tempel zwei große Stufentürme bekommt, die „bis zum Himmel ragen". Es handelt sich also wirklich um einen Doppeltempel. Dann heißt es: „Das hohe Haus, die glänzende Wohnung, als Stätte ihrer Freude, als Wohnstatt ihrer Lust, die gleich den Sternen des Himmels leuchtet und durch die Kunst der Baumeister sehr kunstvoll gebaut wurde, ersann ich, mühte mich darum, erbaute, vollendete ich. Wie das Himmelsinnere ließ ich es erstrahlen, seine Wände schmückte ich gleich dem Glanz der aufgehenden Sterne, machte prächtig sein Aussehen .... Anu und Adad, die großen Götter, führte ich hinein, und ließ sie in ihrer erhabenen Wohnung wohnen, und erfreute so das Herz ihrer großen Gottheit." Gleich darauf wird noch die Erneuerung einer Opferstätte Adads geschildert, die bereits der Patesi von Ašur, Šamši-Adad, erbaut hatte (s. Sp. 32), die aber inzwischen verfallen war und die Bezeichnung bît-ḫamri führt. Tiglatpileser baut das Heiligtum neu auf und „opfert darin reine Opfertiere für Adad, seinen Herrn". Ferner holt er aus den armenischen Bergen edle Steine und „legt sie im bît-ḫamri Adads, seines Herrn, für ewige Zeit nieder".*) Dann sagt er: wie er mit Aufopferung seiner Nachtruhe den Bau des Tempels eilends vollendet habe, so hoffe er, daß Anu und Adad sich ihm getreulich zuwenden, seine Gebete erhören werden, und daß sie „fruchtbaren Regen, Jahre des Überflusses und der Fruchtbarkeit während seiner Regierungszeit schenken werden". In der Fluchformel wünscht er seinen Feinden, daß Adad böse Blitze auf ihr Land herniedersenden und Mangel, Not, Hunger, Sterben über ihr Land bringen möchte. Man sieht, daß auch hier die verderbenbringende Wirkung Adads hervorgehoben wird. Wenn Tiglatpileser von sich sagt (*Keilinschr. Bibl.* 1, 16 f.), daß er „einer mächtigen Feuerlohe gleiche, die wie der Guß eines Platzregens auf das feindliche Land herniederströme", so will er sich selbst als eine Inkarnation des gewaltigen Wettergottes hinstellen. Ein späterer assyrischer König (Ašurnaṣirpal) sagt einmal ausdrücklich (*Keilinschr. Bibl.* 1, 88 f.): Zwei Tage donnerte ich über ihnen gleich dem Wettergott Adad, Feuerlohe ließ ich auf sie regnen, mit unwiderstehlicher Gewalt flogen meine Kämpfer auf sie gleich dem Vogel Zû (der mythologisierte Sturm). Wie mythologische Bildrede und Göttervorstellung ineinander übergehen, kann man

*) Es handelt sich wohl um ein Weihgeschenk nach gelungenem Sieg. Denn in der Inschrift bei der Euphratquelle Ṣubnat sagt Tiglatpileser, er sei mit Hilfe des Ašur, Šamaš und Adad dreimal erobernd nach Armenien (Nairi) gezogen. Einer der armenischen Vasallen erhielt den Namen Nûr-Adad! (*Keilinschr. Bibl.* 1, 75).

an einer andern Stelle der Inschriften des genannten Königs sehen (*Asurn.* 3, 120, *Keilinschr. Bibl.* 1, 114 f.), wo es heißt: „Mit der Hilfe von Šamaš und Adad donnerte ich über die Truppen der feindlichen Länder gleich Adad, dem Wettergott".

Auf Tiglatpileser I. folgen zwei Brüder, von denen einer wieder Šamši-Adad heißt. Über die folgenden 150 Jahre haben wir fast keine Nachrichten. Um die Wende des 9. Jahrhunderts regiert jener Adad-nirari II., mit dem die zusammenhängenden Eponymenlisten einsetzen. Größere Inschriften haben wir wieder seit der Regierung Asurnaṣirpals (885—860).*) Seine Annalen (*Keilinschr. Bibl.* 1, 50 ff.) beginnen mit einer Verherrlichung Ninibs, der hier als Inhaber des Weltennabels erscheint (markas šamê u irṣitim, „Band, das Himmel und Erde zusammenhält", d. i. der Nordpunkt der Ekliptik, der Höhepunkt des Kreislaufs). Dort wo man in der Götteraufzählung Adad erwartet, erscheint Dagan (Dagon); Asurnaṣirpal nennt sich den Liebling Anus und Dagans; ebenso sein Enkel Šamši-Adad (*Keilinschr. Bibl.* 1, 174 f.) und Sargon (*Cyl.* 1 und 6, *Keilinschr. Bibl.* 2, 38 ff.). Daß Adad und Dagan verwandt sind, haben wir bereits vermutet. Im Verlauf der Inschrift heißt es statt dessen wiederholt: Asurnaṣirpal, der Berufene des Sin, der Günstling Anus, der Geliebte Adads, des Mächtigsten der Götter (*Keilinschr. Bibl.* 1, 58 f. 116 f.). Dieses Epitheton erklärt sich aus der verderbenbringenden Wirkung, die Adad bei den Kriegszügen zugeschrieben wurde. Als Begleiter bei den Kriegszügen des Königs erscheinen dann auch (*Keilinschr. Bibl.* 1, 64 f.) Ašur und Adad, „die großen Götter, die sein Königtum groß gemacht haben", ein andermal Šamaš und Adad (*Keilinschr. Bibl.* 1, 114 f.). Gelegentlich heißt auch bei Asurnaṣirpal Adad „der GU-GAL Himmels und der Erde" (*Keilinschr. Bibl.* 1, 96 f.).

Auf Asurnaṣirpal folgt sein Sohn Salmanassar II. (860—825). Bei einem Kriegszug gegen die Rebellen in Babylon brachte er unterwegs in Zaban Opfer dar vor Adad, seinem Herrn. Ist hier ein besonderer Kultort des Adad zu suchen wie in Karkar (Sp. 28)? Oder handelt es sich nur um ein Opfer an den die Feinde überwindenden Wettergott? Das letztere ist wahrscheinlich. Denn bei Zaban am unteren Zab überschritt Salmanassar die Grenze seines Reiches (s. *Billerbeck, Das Sandschak Suleimania* S. 50). — Auch Salmanassar sagt, daß seine Kriegszüge unter dem Orakel Ašurs und Adads ausgeführt werden (*Keilinschr. Bibl.* 1, 148 f., ein andermal wird Ašur und Nergal genannt 1, 158 f.), wobei Ašur natürlich den Vorrang hat; sein Ruhm wird insonderheit auf den aufgerichteten Siegessäulen verherrlicht (z. B. a. a. O. 134 f.). Bei einem der Kriegszüge nach dem Westland opfert Salmanassar vor dem Adad von Ḫalman, d. i. Aleppo. Man wird dabei zunächst an die Gepflogenheit der orientalischen Könige denken, den Göttern der eroberten Länder als den eigentlichen Herren

*) Für die Erwähnung Adads in seinen Inschriften s. bereits Sp. 33 unten.

des Landes zu huldigen, um sich deren Gunst zu sichern (vgl. die Politik des Cyrus, der den Marduktempel baut, alle Kulte wiederherstellt und auch die Judäer zum Tempelbau ziehen läßt); auch bei einem andern Zuge nach dem Westlande wird ausdrücklich von Opfern vor den Göttern des Landes berichtet. Aber hier lag doch die Sache wohl noch anders. Die Priester Asurnaṣirpals werden ihren Herrn belehrt haben, daß der Stadtgott von Aleppo wesensgleich war mit dem in Assyrien verehrten Adad, auf dessen Schutz der König bei seinen Feldzügen rechnet, und daß er ein besonderes Recht habe, die Hilfe dieser Gottheit für sich zu reklamieren.

Der Sohn und Nachfolger Asurnaṣirpals verehrt wieder in seinem Namen den Wettergott: Šamši-Adad (825—813). Er sagt (*Keilinschr. Bibl.* 1, 182): gleich Adad, dem Donnerer, donnerte ich über die Feinde (beim Zuge nach dem Westlande): kîma (ilu) Adad šagimi êlišnu ašgum (s. Sp. 33 und vgl. Sanherib 5, 20 Sp. 36). Es folgt Adadnirari III., ebenfalls den Gottesnamen tragend. Seine Helfer sind Ašur, Šamaš, Adad und Marduk (*Inschrift von Kelach* 16 f.; *Keilinschr. Bibl.* 1, 188 f.). Beachtenswert ist, daß von nun an, in den Zeiten der Herrschaft über Babylon, Marduk im assyrischen Kult mehr hervortritt. Die Hervorhebung des Nebo auf den bekannten Nebo-Statuen von Kelach, die der Statthalter von Kelach zu Ehren des Adad-nirari und seiner Gemahlin Semiramis errichten ließ (s. Bd. 3, Sp. 49), erklärt sich aus einer Tendenz gegen das babylonische Priestertum des Marduk. Im übrigen hat man den Eindruck, daß die Kultverhältnisse in Assyrien von neuem einen starken babylonischen Einschlag bekommen.

Tiglatpileser III. (745—728), mit dem ein neuer Aufschwung der assyrischen Macht anhebt, erwähnt Adad zufällig nicht. Von seinem Nachfolger Salmanassar IV. (727—723) haben wir keine Inschriften. Aber Sargon (Šarru-ukîn 722—705) bezeugt uns, daß Nergal und Adad zu den Göttern gehören, die in Kelach, der von Tiglatpileser bevorzugten Residenz, besonders verehrt wurden. Er baut den Palast Asurnaṣirpals in Kelach wieder auf und opfert vor Nergal und Adad darin große Wildochsen (rêmu), fette Schafe, ... Geflügel, paspasu-Vögel, beschwingte Vögel des Himmels (Tauben?); „ein Opferfest richtete ich aus und erfreute das Herz der Bewohner Assyriens" (*Sarg. Nimrud* 19 f.). Beim Bau seines eignen Palastes errichtet er acht Tore nach den acht Richtungen der Windrose (mihrit VIII šari). Die Tore der Ostseite gelten Šamaš und Adad. Das Tor Adads heißt: „Adad, der der Stadt Überfluß bringt". Ašur, Šamaš, Adad werden unter den Göttern, die die königliche Residenz bewohnen, hervorgehoben (*Cyl.* 60 ff. 77; *Keilinschr. Bibl.* 2, 50 f.). Beim Bau seiner eignen Residenz Dûr-Šarrukîn (Khorsabad), deren Vollendung er nur ein Jahr überlebte, sagte er (*Prunkinschr.* 155 ff.): „Ea, Sin, Šamaš, Nabû, Adad, Ninib und ihre hohen Gemahlinnen, die auf E-harsag-gal-kurkura, dem Berge Aralû, rechtmäßig geboren sind, ließen sich in strahlenden Tempeln kunstvollen Heiligtümern inmitten Dûr-Sarrukîns gnädig nieder". Dann berichtet er von der Festsetzung der Tempelgerechtsame (sattukki) und der Einsetzung von Priesterklassen zur Darbringung der Opfer und Entgegennahme der Orakel.*)

Sanherib (705—681), der Zerstörer von Babylon, erwähnt wiederholt Adad zusammen mit seiner Gemahlin. Auch Sanherib gilt er als poetische Personifikation des Sturms, der die Feinde wegfegt. „Über die Gesamtheit der bösen Feinde ließ ich die Stimme erschallen, dumpf wie der Sturmwind, gleich dem Gotte Ramman (Adad) brüllte ich", *Sanh.* 5, 62. Einmal erzählt er (*Bavian* Z. 48 ff.), er habe Adad und Ša-la, die Götter der Stadt Êkallâti, die Marduknadinahi, der König von Akkad zur Zeit des assyrischen Königs Tiglatpileser weggeführt und nach Babylon gebracht, nach 418 Jahren wieder aus Babylon herausgeholt und habe sie nach Êkallâti an ihren Ort zurückgebracht. Die wichtigste Erwähnung Adads bei Sanherib findet sich in den Bauinschriften, s. Sp. 38.

Bei Asarhaddon (681—668), dem babylonfreundlichen Sohne Sanheribs, tritt in den historischen Inschriften selbstverständlich die Anrufung Marduks hervor. Nicht Adad, sondern Marduk erscheint hier als der 'große Richter' (z. B. *Schwarzer Stein* Kol. 3, 17, *Keilinschr. Bibl.* 2, 122 f.). In der *Prismainschrift* fehlt Adad in der Aufzählung der großen Götter. Um so auffälliger ist sein Hervortreten in den Orakeltexten der Asarhaddonzeit, s. Sp. 41 ff. In den Bauinschriften (s. *Meißner* in *Beitr. z. Assyr.* 3, 230, 30) nennt sich Asarhaddon den, der das ikkibu (Mysterium, s. Sp. 42) der Götter Bel, Sin, Šamaš, Adad hält.

Asurbanipal (668—626) zählt Adad in der Götterliste wiederholt mit auf (*Rassam-Cyl.* 1, 14, 41; 2, 128; 4, 46; 6, 126; 8, 20. 51. 73; 9, 62. 97; 10, 33. 60. 118, *Keilinschr. Bibl.* 1908, 2, 154 ff.).

Auf einer von *Pognon* (s. Sp. 24) veröffentlichten aus Anaz stammenden Stele eines Statthalters von Dûru heißt die Bildsäule: „Adad hat meine Grundlage gefestigt", und sie ist „von Adad, seinem Herrn für die Ewigkeit aufgestellt" (s. *Br. Meißner, Orient. Lit. Ztg.* Sp. 242).

Im neubabylonischen Reiche stellt Nebukadnezar zahlreiche verfallene Kulte wieder her und erneuert einen Tempel Adads in Borsippa (*Steinpl.-Inschr.* 4, 57 ff., *Keilinschr. Bibl.* 3, 2. 18 f.). Vielleicht ist es der Tempel bet-(ilu) Adad, der in neubabylonischer Zeit in Kontrakten wiederholt erwähnt wird, z. B. *Straßm. Neb.* nr. 313, 20; *Nabon.* nr. 630, 9. „Adad, der regnen läßt Regen in Fülle auf mein Land, baute ich seinen Tempel in Borsippa prächtig." Auf einer Tonzylinderinschrift spricht er von der Erneuerung eines Adad-Tempels inmitten von Ku-ma-ri (Tulmari?). Nach der gleichen Inschrift sagt *Nebucadnezar*, er sei der Günstling Marduks,

*) Ein indirektes Zeugnis für den gleichzeitigen Adadkult in Babylon bietet der Grenzstein Merodachbaladans (Berliner Museum; Übersetzung in *Keilinschr. Bibl.* 3, 1, 184 ff.), der einen Adad-Priester erwähnt.

der Geliebte Nebos, der den Weg des Heils (uruḫ šulum) des Šamaš und Adad geht" (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 46 f. 48 f.). Bei allen Tempelbauten aber handelt er mit Zustimmung und im Auftrag des Šamaš und Adad (V R 34, Kol. 3, 28ff.; *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S: 44 f.). Dabei ist wohl an Orakel zu denken. In der Bauurkunde für den Sonnentempel in Sippar (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 65) heißt es: wegen der Erbauung des Tempels befragte ich alle piširu (Orakel?) des Šamaš, Adad und Marduk; Šamaš, Adad und Marduk verliehen mir betreffs der Erbauung des Tempels Ebarra rechtmäßige Zustimmung (annu) zu meiner Mission" (vgl. auch *Nabon. Cyl.* V R 63, Kol. 2, 9). Bei Nabonid (*Inschrift aus Ur*, Kol. 2, 49 f.) vermitteln Šamaš und Adad Traumorakel in Angelegenheit der Tempelbauten (*Inschrift aus Ur*, Kol. 2, 49; *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, S. 84 f., ebenso *Cyl. aus Abu-Habba*, Kol. 1, 51, wo es sich um einen Mondtempel in Harran handelt). Ein andermal (ib. *Parallelinschrift* Kol. 2, 43 ff., *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 90 ff.) sucht Nabonid in Angelegenheit eines Tempelbaues die Heiligtümer von Šamaš, Adad und Nergal auf zum Zweck der Orakelbefragung; „ein gnädiges Orakel für das Langsein meiner Tage und für den Tempelbau schrieben sie auf". Dann heißt es weiter: „Auf das Wort Marduks, meines mächtigen Herrn, und auf das Wort Šamaš' und Adads, der Herren des Alls, vertraute ich, und es freute sich mein Herz, (meine) Leber glänzte, es labte sich (?) mein Auge (?), es leuchteten meine ..... (?)." Eine sehr wichtige, kultische Angabe, deren Erklärung im einzelnen noch dunkel ist, enthält die *Cyl.-Inschrift Nabonids* V R 63, Kol. 2 (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 116 f.). Nabonid sucht die Tempel des Šamaš und Adad, der Herren der Offenbarungen (bêlê bîri) auf, um Anweisungen über die Anfertigung gewisser Kultgeräte zu bekommen; es handelt sich um einen kunstvollen Götterschrein und um einen apsû ('Ozean', ein kultisches Gerät, das wohl den Himmelsozean abbildet).

Ramman-Adad in den epischen Texten.

In der Erzählung vom Raub der Schicksalstafeln durch den Vogel Zû (*Jensen, Keilinschr. Bibl.* 6, 46 ff.) sieht der Vogel Zû die Schicksalstafeln beim Göttervater Bel. Er begehrt nach der Weltherrschaft, „will die Schicksalstafeln nehmen, die Herrschergewalt der Götter an sich reißen und über alle Götter regieren". Am Eingang des himmlischen Palastes wartet er auf den Anbruch des Tages. Nachdem Bel sich mit reinem Wasser gewaschen, den Thron bestiegen und seine Krone aufgesetzt hatte, bemächtigte er sich der Schicksalstafeln und flog davon. Die Götter halten Rat. Wer wird Zû erschlagen und seinen Namen groß machen in der Welt? Sie rufen den GU-GAL, den Sohn des Anu, (ilu) IM, also Ramman-Adad. Anu spricht zu ihm:

„Du Mächtiger (?), Adad, Gewaltiger (dapinu). Möge dein Kampf nicht zurückweichen; [erschlage] den Zû mit deiner Waffe; [dann soll dein] Name groß sein in der Schar der großen Götter; unter den Göttern, deinen Brüdern, sollst du keinen Rivalen haben." Adad antwortet, und das Resultat ist, daß Anu ihm befiehlt, nicht zum Kampfe auszuziehen. Das wiederholt sich noch zweimal bei anderen Göttern. Den Zusammenhang und Schluß kennen wir leider nicht.

Für das Verständnis der Gestalt des (ilu) IM ist von Wichtigkeit, daß ihm hier die gleiche Stelle zugedacht ist, wie Ninib im Kampfe mit Labbu (vgl. *Weber, Literatur der Babylonier* S. 111 ff.) und wie Marduk im Kampfe mit Tiamat (vgl. Bd. 2, Sp. 2358 ff.). Er repräsentiert also eine der Kreislauferscheinungen, die die finstre Macht besiegen können!

Im Etanatext (Schlange und Adler; Text und Übersetzung bei *Jensen, Keilinschr. Bibl.* 6, 100 ff., 581 ff., ein Fragment aus altbabylonischer Zeit erhalten) wendet sich in einem der Fragmente Etana an den Adler mit der Bitte, ihn zum Himmel zu tragen, wohl um dort von der Muttergöttin das Kraut des Gebärens zu holen. Vorher ist eine Vision berichtet, in der Etana die himmlische Welt gesehen hat. Es ist hier von den Toren des Anu, Bel, Ea die Rede und von den Toren des Sin, Šamaš, Adad. In den Toren der himmlischen Welt fallen Etana und der Adler demütig nieder, nachdem der Aufstieg zum Himmel des Anu gelungen ist. Sinn und Zusammenhang ist leider auch hier dunkel.

In den Texten von Ea und Atarḫasis, die von Götterstrafen reden, die der Sintflut vorhergehen (*Keilinschr. Bibl.* 6, 274 ff., in altbabylonischer Rezension ausdrücklich bezeugt) „macht Adad seinen Regen teuer", so daß die Wasser versiegen und die Felder verdorren.

Im Epos Enuma eliš (a. a. O. 2 ff.) wird Adad beim Kampf mit Tiamat nicht genannt. Bereits oben Sp. 38 wurde bemerkt, daß er in parallelen Mythenkreisen die gleiche Rolle spielen kann wie Marduk als Kämpfer gegen die finstre Macht. Zufällig haben wir nun einen Beweis, daß die mythologische Poesie die Gestalt des Adad auch mit der Tiamatkampfszene verbunden hat. Sanherib erzählt in einer seiner Bauinschriften (K 1356, s. *Zimmern* in *Ber. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* 58. Bd., 12. Dez. 1903, S. 143 ff.), er habe auf einer Torlaibung ein Bild einritzen lassen, das Ašur im Kampf mit Tiamat darstellt, auf einem Wagen fahrend, mit dem Bogen bewaffnet und mit der abûbu-Waffe MAR.TU's, der als Wagenlenker (Zügelhalter) mit ihm fährt. MAR.TU, der III R 67, nr. 1, Rev. 51 als Adad des abûbu genannt wird, ist Adad (s. oben Sp. 28). Im Enuma eliš-Text ist nun die große hölzerne abûbu-Waffe als Waffe Marduks genannt. Man sieht auch hier, wie die Gestalten und Embleme ineinander übergehen. Bei der Ausrüstung Marduks heißt es: „Er schuf einen Orkan, einen bösen Wind, einen Sturm, ein Wetter, einen Vierwind, einen Siebenwind, einen . . -Wind, einen . . Wind, ließ die Winde hinausfahren, die er geschaffen, die sieben; um Tiamat zu verwirren, erheben sie sich hinter ihm; dann erhob der Herr den abûbu, seine große (hölzerne) Waffe, bestieg

den Wagen." Den sieben Winden samt der abûbu-Waffe entspricht als mythologische Personifikation in jenem Sanheribtexte die Gestalt des Adad.

In der Mythologie des Zwölftafelepos von Gilgameš (vgl. Bd. 2 Sp. 773 ff. *Izdubar, Keilinschr. Bibl.* 6, 116 ff.) treten nur einige der großen Götter handelnd auf. Adad ist nicht dabei. Nur in der auf der 11. Tafel eingeflochtenen Sintflutschilderung (Z. 99 ff.) erscheint er als mythologische Personifikation der verderbenbringenden Naturgewalten. Am Tage der Sintflut „stieg am Horizont eine schwarze Wolke herauf, Ramman (Adad) donnert darin (irtamamma), . . . die Anunnaki erheben die Fackeln, machen das Land mit ihrem Glanze erglühen. Adads Ungestürm stürmt zum Himmel, verwandelt alles Licht in Finsternis" (vgl. Bd. 2, Sp. 798, hier verbessert). Vielleicht ist auch Z. 88 und 91 bei den muir kukki (*Jensen*: „Gebieter der Finsternis", Bd. 2, Sp. 797, „der den Sturzregen sendet"), die am Vorabend ihre besonderen Regengüsse (?) senden, Adad inbegriffen zu denken. Auch ist daran zu erinnern, daß das Wort für die Sintflut abûbu das gleiche ist, wie das Wort für die Waffe Adads (s. Sp. 38 f.).

Im Kalendermythus vom Mond, der im Frühjahr (als Schwarzmond) von den sieben bösen Geistern (Plejaden) bedrängt erscheint und dann (als Frühjahrs-Neumond) befreit wird (Text IV R 5),*) kommt ebenfalls Adad Ramman vor.

(Anfang fehlt. Nach Z. 23 ist zu ergänzen, daß Bel, dem Beherrscher des Tierkreises, Kunde gebracht wird von der Bedrängnis des Mondes durch die sieben bösen Geister.**)

. . . Losbrechende Stürme (?), böse Götter sind es,
schonungslose Dämonen, die auf dem Himmelsdamm (Tierkreis) erzeugt sind;
sie sind es, die die Krankheit bringen,
bewirkend, daß dem Haupte (des Menschen) Böses zustößt, täglich Übles [. . . . . . .] . . . . . .
Von den Sieben ist der erste ein [furchtbarer?] Sturmwind,
der zweite ist ein Drache, dessen [großem?] geöffneten Maul kein [. . . . .];
der dritte ist ein Panther mit schrecklichem Rachen [. . . . .];
der vierte ist eine furchtbare Schlange [. . . . .],
der fünfte ein wütender ab-bu, vor dem es ein Entrinnen nicht gibt (?);
der sechste ist ein losbrechender [. . . . .], der Gott und König [. . . . .];
der siebente ist der böse Regensturm, der [. . . . .].
Sieben sind es, die Boten ihres Königs Anu.
Von Ort zu Ort bringen sie Verfinsterung,
ein Orkan, welcher am Himmel grimmig dahinjagt, sind sie,
dichtes Gewölk, das am Himmel Finsternis verursacht, sind sie,
der Ansturm der hervorbrechenden Winde sind sie, der am hellen Tage Finsternis verursacht;
mit dem Unwetter, dem bösen Winde toben sie einher,
der Regen Adads, die kriegerische Verwüstung, sind sie;
zur Rechten Adads gehen sie einher,
am Grunde des Himmels wie Blitze [. . . .],
Vernichtung anzurichten rücken sie heran;
am weiten Himmel, der Wohnung des Königs Anu, stehen sie feindlich, und keiner ist, der ihnen entgegentritt.
Als Bel diese Botschaft vernahm, erwog er die Sache in seinem Herzen
und hielt Rat mit Ea, dem erhabenen Berater der Götter.
Sie setzten Sin, Šamaš, Ištar zur Verwaltung des Himmelsdammes ein,
mit Anu teilte er ihnen die Herrschaft über den ganzen Himmel zu,
den Dreien, den Göttern, seinen Kindern;
Nacht und Tag ohne Unterlaß sollten sie dort Dienst verrichten.
Als nun die Sieben, die bösen Götter, am Himmelsdamm einhertobten,
legten sie sich vor den Leuchter Sin als Belagerer,
machten den Helden Šamaš (die Sonne) und den Krieger Ramman zu ihren Bundesgenossen,***)
während Ištar bei dem König Anu ihre herrliche Wohnung bezogen hatte und Himmelskönigin zu werden begehrte.

Die folgenden verstümmelten Zeilen schildern das Unheil, das die Verfinsterung mitbringt. Das Land ist verödet, die Menschen sind in Trübsal niedergedrückt.

Als nun die Sieben . . . . .
Zu Beginn . . . . . Böses . . . . . .
Für immer sein herrlicher Mund . . . . .
Sin . . . . . das Geschlecht der Menschen . . . . .
. . . .

*) Es handelt sich um die Zeit der Äquinoktialstürme, die dem Frühlingsanfang folgen, vgl. Sp. 41. Zu der Zeit, in der der Frühlingsstand der Sonne im Stier war (also etwa von 2800 an), sind die Plejaden in das mythologisierte Naturschauspiel verwickelt; denn damals waren die Plejaden um diese Zeit (man rechnet 40 Tage) in der Sonne verschwunden, vgl. *A. Jeremias, Das Alter der babyl. Astronomie* = *Im Kampfe um den alten Orient* 3, S. 8 ff., wo auch die Hesiod-Stellen kommentiert sind, u. s. unten Sp. 41.

**) Vgl. *A. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orients*, 2. Aufl. S. 102 f. (verbessert durch *Alter der babyl. Astronomie* S. 8 ff.); vgl. ferner noch *H. Grimme, Die Plejaden und das jüdische Pfingstfest*, Freiburg i. Br. 1907.

***) Der Mond ist verfinstert (Schwarzmond); der Verfasser weiß, daß die Sonne an der Verfinsterung schuld ist!

Sein Licht war verdunkelt, auf seinem Herrschersitze saß er (der Mond als Vollmond) nicht.
Die bösen Götter, die Boten ihres Königs Anu,
indem sie bewirken, daß dem Haupte (des Menschen) Böses zustößt, machen sie erzittern ....,
nach Bösem trachten sie,
aus dem Himmel heraus stürzen sie wie ein Wind über das Land".
Bel sah am Himmel die Verdunkelung des Helden Sin;
der Herr sprach zu seinem Diener Nusku:
Mein Diener Nusku, eine Botschaft bringe zum apsû (Ozean, Reich Eas),
die Kunde von meinem Sohne Sin, der am Himmel elend verdunkelt ist,
melde dem Ea im apsû.
Nusku vernahm gehorsam das Wort seines Herrn,
ging eilend zu Ea in den apsû;
zum Fürsten, dem erhabenen Berater, dem Herrn Ea
trug Nusku das Wort seines Herrn.
Ea im apsû vernahm diese Kunde,
er biß sich auf die Lippe, sein Mund war voll Wehklagen.
Ea sprach zu seinem Sohne Marduk und ließ ihn das Wort vernehmen:
Gehe, mein Sohn Marduk,
den Fürstensohn, den Leuchter Sin, der am Himmel elend verdunkelt wird,
seine Verdunkelung laß am Himmel erstrahlen,
die Sieben, die bösen Götter, die die Gebote nicht fürchten,
die Sieben, die bösen Götter, die wie eine Sintflut hervorbrechen und das Land heimsuchen,
über das Land wie ein Regenguß hereinbrechen,
vor den Leuchter Sin haben sie sich gewalttätig gelegt,
den Helden Šamaš und Adad haben sie zu ihren Bundesgenossen gemacht...

Marduk ist also der Retter, der mit dem Sichelschwert (Neumond) die finstere Macht, die den Mond verschlungen hat, besiegt! Die finstere Macht repräsentieren Šamaš und Adad. Es handelt sich also um einen astronomisch-meteorologischen Kalendermythus. Die Verfinsterung des Mondes ist besonders kritisch bei Beginn des neuen Jahres in der Frühlingstagesgleiche. Der Frühlingsneumond bez. Vollmond ist der Neujahrstermin des mit dem Sonnenlauf ausgeglichenen Mondjahres. Mit dem Frühlingsanfang aber kommen die Stürme (Äquinoktialstürme). Sie können als 'Winterstürme' gelten, also die Wintermacht repräsentieren. Das schließt nicht aus, daß sie in einem anderen Mythus selbst als 'Retter' erscheinen, die den Winter vertreiben. Eine andre charakteristische Erscheinung des Frühlings ist im Stierzeitalter das Verschwinden der Plejaden, die ja zum Stier gehören und demgemäß in dem Monat, in dem die Sonne im Stier steht, von der Sonne verschlungen sind. Auch Hesiod kennt diese kritische Sturmzeit, in der kein Schiff auf dem Meere fahren soll. S. Sp. 39 f., Anm. *.

Ramman-Adad als Orakel-Gott.

Wiederholt begegnete uns Adad als bel bîri 'Herr der Offenbarungen' (Sp. 30. 32) Meist war er dann mit Šamaš verbunden oder mit Nabû und Marduk und Šamaš.*) Diese vier sind nach der Inschrift Agumkakrimes V R 33, Kol. 8, 30 ff. im Besitz eines ŠA-GIG (= ikkibu, s. *Jensen ZA* 6, 374 f., vgl. Sp. 36 Asarhaddon als Hüter des ikkibu und Sp. 42), d. h. eines göttlichen Geheimnisses, das sie den Bevorzugten (an unsrer Stelle den, der die vergessene Inschrift des Königs ans Licht bringt) schauen lassen. Gemeint ist gewiß auch hier das kosmische Mysterium, wie es z. B. in den Mithras-Mysterien den Wissenden kundgetan wird (vgl. *A. Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion* S. 10 ff.).

Mit der Orakelstätte des Šamaš und Adad im Sonnentempel zu Sippar (ašar bîrâ und purussâ), die uns bereits Sp. 37 begegnete, verband sich die Sage von einem der zehn babylonischen Urkönige, Enmeduranki, König von Sippar, auf den die Wahrsagekunst einer besonderen Priesterklasse, der bârû-Priester, zurückgeführt wurde. Er entspricht dem 7. Urkönig bei *Berosus:* Euedorachos, und der mythischen Umrankung nach auch dem Henoch der jüdischen Literatur. Der Text (s. *Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion. Assyriol. Bibl.* Bd. 12, S. 116 ff.) läßt uns indirekt Schlüsse ziehen auf den Orakeldienst „vor Šamaš und Adad":

En-me-dur-an-ki, der König von Sippar,
der Liebling des Anu, Bel und Ea
Šamaš in E-bar-ra...........
Šamaš und Adad in ihre Gemeinschaft........
Šamaš und Adad ....
Šamaš und Adad auf goldenem Thron........
Öl auf Wasser zu beschauen, das Geheimnis Anus, Bels und Ea's,
die Tafel der Götter, die Ledertasche (?) des Mysteriums von Himmel und Erde,
den Zedernstab, den Liebling der großen Götter gaben sie in seine Hand.
Er selbst aber, als er sie........, Sohn........
Sippar (?)...... Babylon........

*) Das stimmt zu der Hervorhebung Adads in der Sonnenstadt Sipper Sp. 28.

brachte sie hinein und ehrte sie..........
Öl auf Wasser zu beschauen, das Geheimnis Anus, Bels und Ea's,
die Tafel der Götter, die Ledertasche des Mysteriums von Himmel und Erde,
den Zedernstab, den Liebling der großen Götter, gab er in ihre Hand.
Die Tafel der Götter, die Ledertasche (?) des Geheimnisses von Himmel und Erde,
Öl auf Wasser zu beschauen, das Mysterium Anus, Bels und Ea (Ae)s
Wahrsagungen, Vorzeichen, Träume (?)*) beherrschen sie.
Der Weise, der Kundige, der bewahrt das Mysterium der großen Götter,
läßt seinen Sohn, den er liebt, auf die Tafel und den Tafelstift
vor Šamaš und Adad schwören,
läßt ihn lernen „Wenn der Wahrsager".
Der Ölkundige aus uraltem Geschlecht, ein Sproß des En-me-dur-anki, des Königs von Sippar,
der die heilige (Wahrsage)schale (?) hinstellt, den Zedernstab erhebt,
.... König .... Šamaš,
ein Geschöpf der Nin-ḫarsag,
aus priesterlichem Geblüt, von edler Abstammung,
auch selbst an Wuchs und Körpermaßen vollkommen,
soll vor Šamaš und Adad der Stätte des Wahrsagens und der Entscheidung sich nahen.
Ein Wahrsagersohn (aber) von nicht edler Abstammung und selbst an Wuchs und Körpermaßen
nicht vollkommen, schieläugig, zahnlückig,
mit verstümmeltem Finger, ... voll von Aussatz (?)
....
nicht (darf ein solcher) die Gebote des Šamaš und Adad bewahren,
der Stätte des Ea, Šamaš, Marduk
und der Bēlit-ṣeri der......... von Himmel und Erde,
.... der Entscheidung des Wahrsagedienstes sich nicht nahen,
einen geheimnisvollen Ausspruch eröffnen sie ihm nicht, den Zedernstab, den Liebling
der großen Götter, seinen Händen (vertrauen sie nicht an).
Das Mysterium**) des Nebo und Marduk........., ...
Ein Wahrsagersohn von unfester Kenntnis............
vor die Wohnung des Gottes......................
Anu..
....,.....

(Der Schluß der Vorderseite ist abgebrochen)
(Der Anfang der Rückseite ist abgebrochen)

Der Zedernstab.................................
der Zedernstab.................................
das (Wahrsage-)gerät (?) des Sin, das Öl des Ea.........
und des Marduk, des Herrn der Entscheidung, das Schaffell des Adad,
das Wasser des Schaffells, das Werk des Šamaš und Nergal (?),
das Räucherbecken, die Tonne der Ba-u,
die Ledertasche (?) das Kind der Bēlit-ṣeri, 3 Mehlhaufen
des Opferers für Anu, Bel und Ea
2 große Weihrauchspenden............ zur Entscheidung
3 Mehlhaufen.......................... Adad

Die Bibliothek Asurbanipals bietet uns nun eine ganze Gruppe von Ritualtafeln, die sich auf die Orakelbefragung des auf Enmeduranki zurückgeführten bârû-Priestertums beziehen. Sie sind veröffentlicht von *Zimmern* in den *Beiträgen zur Kenntnis der babylonischen Religion, Assyr. Bibl.* Bd. 12, 81 ff. In der vorliegenden Form sind sie für assyrische Kultzwecke zurecht gemacht, aber sie gehen gewiß auf alte babylonische Riten zurück.

Šamaš und Adad erscheinen hier als „die großen Götter", „die Herren der Orakelbefragung" (bêl bîri) oft im Verein mit andern Göttern, aber jedenfalls in den Vordergrund gerückt. Sie „sitzen auf goldenen Thronen", „bewohnen den glänzenden Himmel".

Die mit Opfern und komplizierten Riten verbundene Orakelbefragung vollzieht sich vor der Gerichtsstätte des Šamaš und Adad (kakkar kêtti oder ašar dînim maḫar Šamaš u Adad). Nur ein körperlich Tadelloser darf das Amt verwalten. Bei Nacht, „wenn die Sterne aufgegangen sind" und im einzelnen bei bestimmten Gestirnaufgängen erfolgen die Manipulationen. Tische werden aufgestellt für die großen Götter, zuerst für Anu, Bel, Ea, dann noch 3 Tische, deren mittlerer für Šamaš und Adad bestimmt ist. Hinter den Tischen stehen Räucherbecken, in die Weihrauch und anderes Gewächs*) gestreut wird und vor denen Wein ausgegossen wird. Auf den Tischen liegen die Opferstücke, vor allem die Tiereingeweide, aus denen geweissagt wird (vor allem die Leber), die Ölschüssel, die ebenfalls zur Wahrsagung

*) Die Ideogramme dieser Zeilen bezeichnen bestimmte Arten von Omina.

**) ikkibu, s. Sp. 42.

*) Nach nr. 27, wo die Kultgeräte auf die Götter verteilt werden, gehört Adad insbesondere die Zypresse. Beräuchert werden auch „die Umrisse der großen Götter".

dient, und Weinkrüge zur Libation. Nach Vollzug gewisser Manipulationen setzt sich der bârû-Priester auf den Gerichtsstuhl vor Šamaš und Adad, um „den Spruch des Richters und der Gerechtigkeit zu sprechen". Dann treten Šamaš und Adad zu ihm, fällen für ihn die Entscheidung, geben ihm bestimmte Orakelanweisung (annu kênu).

Von Opfergaben für Šamaš und Adad beim Opferritual werden genannt: ein Widder, „von der Hornspitze bis zum Schwanz", Gazellen, Getreidegarben, Öl.

Für die einzelnen Riten sind liturgische Gebete vorgeschrieben, die zumeist Šamaš und Adad anreden, z. B.:

„Šamaš, Herr des Gerichts, Adad, Herr der Orakelwahrsagung! Nehmt an die hellen Wasser des Amanus, die wohlriechenden Hölzer. Die Kinder Anus (= Opfergaben) sind auch hingesetzt..... Zu allem, was ich euch weihe, tretet hinzu.*) In meinem Flehen, meinem Händeerheben, in allem, was ich tue, der Anfrage, die ich weihe, sei Richtigkeit." Die Opfermahlzeit gilt aber nicht allein den beiden. Ein andermal heißt es: „Šamaš und Adad, nehmt die Mahlzeit für die Versammlung der großen Götter an!"

Wir erfahren auch, auf welche Dinge sich die Orakelanfragen beziehen: „in bezug auf das Wohlbefinden des Königs, die Niederwerfung der Feinde, das Wohlbefinden des Heeres, die Einnahme der Stadt, die Vornahme einer Verfluchung, das Regnen vom Himmel, das Schwangerwerden des Leibes." Alles das ist Gegenstand der Befragung insbesondere durch die Schüsselweissagung mit Öl auf Wasser.

Besondere Erwähnung verdient noch eins der Ritualgebete bei der Darbringung der Opfergaben:

„Šamaš, Herr des Gerichts, Adad, Herr der Orakeloffenbarung! Ich bringe euch, ich weihe euch ein Gazellenjunges, dessen Augen grau sind (auch andre Kennzeichen); seine Mutter gebar es in der Steppe, die Steppe breitete ihren guten Schatten über die Gazelle aus; die Steppe zog es groß wie sein Vater, das Feld wie seine Mutter; als es Adad, der Held, erblickte, da ließ er an den Ecken der Erde Regen (IM-ma) regnen; so daß Grün emporschoß in reichem Überfluß, aufsprossender Same, hingebreitet für das Tier. Nun frißt es Kraut auf dem Felde, trinkt Wasser der reinen Quellen (?).... begehrt zu weiden auf dem Felde .... kennt noch nicht die Gier des Bockes. Ich weihe es euch; Šamaš und Adad, tretet herzu! In meinem Flehen, meinem Händeerheben, in allem, was ich tue, der Anfrage, die ich weihe, sei Richtigkeit."

Eine der erwähnten Orakelanfragen bezog sich auf die zukünftige Geburt. Wir besitzen noch ein weiteres Zeugnis dafür, daß Adad und Šamaš ein besonderer Einfluß auf die Zeugung (rihut amelûtu), auf die Geburten zugeschrieben wird. Der sehr interessante Text ist leider sehr fragmentarisch und gehört zur Bibliothek Asurbanipals: K 2370 (*Martin, Textes religieux* S. 20 ff.). Auch hier lautet die Anrufung: Šamaš, Herr des Gerichts, Adad, Herr der Orakeloffenbarung (bêl dînim, bêl bîri). Der Priester fragt das Orakel für die Gemahlin seines Klienten, „die schon seit langer Zeit unter seinem Schatten wohnt". Sie hat glücklich geboren, aber es ist kein Knabe, das Herz des Vaters ist schmerzerfüllt.

In einem andern Orakeltexte, der einer besonderen Gruppe von Šamaš-Adadtexten der Bibliothek Asurbanipals angehört (*Martin* a.a.O. S. 300 ff.) und der bei den verschiedenen Wechselfällen des Feldzugs rezitiert werden soll, werden Adad böse Fieber und Krankheiten zugeschrieben.

Wodurch gibt nach den Ritualtexten Adad seine Meinung kund? In den Orakeln der bârû-Priester steht obenan das Schüsselorakel, bei dem Öl auf Wasser gegossen wird. Was das Schaffell (Wasser des Schaffells) Adads bedeutet (Sp. 43, Z. 43), ist mir dunkel. Darf an das Orakel mit dem Fell in der Gideongeschichte Ri 6, 36 erinnert werden?

In den historischen Texten (Sp. 25 ff.) sendet Adad zuweilen Träume. Wir werden aber vor allem erwarten, daß man aus gewissen Wettererscheinungen die Offenbarungen Adads zu ergründen suchte. Namentlich wird man im Wind die 'Stimme Adads' vernommen haben. Auf einem Fragment der Bibliothek Asurbanipals, auf der Ominatafel K 2169 (vgl. *Delitzsch*, *Wörterbuch* 356 f.), werden in der Tat verschiedene 'Stimmen Adads' unterschieden, die als Vorzeichen gelten. „Wenn der Gott Adad seine Stimme erschallen läßt gleich einem .....-Tier, so umringt den König ein Aufstand; wenn der Gott Adad seine Stimme erschallen läßt gleich einem .....-Tier des Waldes, so wird der König seinen Sohn töten." Es handelt sich also um Sturmorakel.

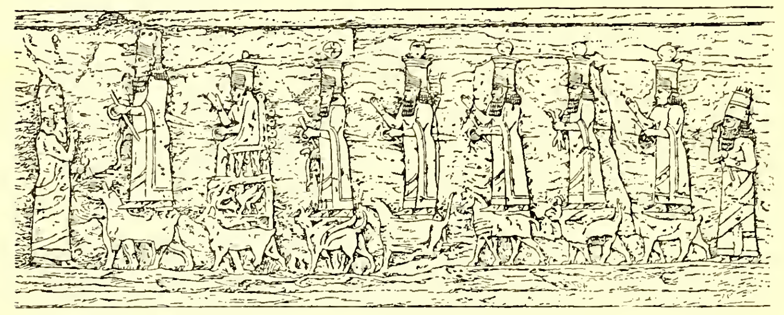
Hymnen auf Adad.

Auch hier ist das zur Verfügung stehende Material besonders spärlich. In dem Fragment eines Hymnus IV R 28, nr. 2 wird Adad nach dem zerbrochenen Anfang als bêl abûbi gepriesen (d. h. 'Herr der Sintflut', oder vielleicht auch der abûbu-Waffe, s. Sp.. 38 f.). Dann heißt es:

„.... Herr, der in seinem Zorn den Himmel zittern macht,
Adad, der in seinem Grimm die Erde erschüttert,
vor dem große Berge ...... stürzen;
vor seinem Zorn, vor seinem Grimm
steigen die Götter des Himmels zum Himmel empor,
steigen die Götter der Unterwelt zur Unterwelt hinein,
Šamaš (die Sonne) geht in die Tiefe des Himmels hinein
Nannaru (der Mond) erhebt sich in die Höhe des Himmels.
.... (Fortsetzung abgebrochen.)

*) Nach einer Stelle nimmt man an, daß sich die Götter zum Opfer niedersetzen. Das Organ des Opfergenusses ist der Geruch vgl. *Sintflut* Bd. 2, Sp. 799.

In einer Beschwörung (*King* nr. 21) heißt es:
Adad, Erhabener, Vollkommener ....
rastloser Sturm, der fortführt ....
Erreger der Stürme .....,



5) Relief von Maltai: Götterprozession (nach *Guthe*, *Bibelwörterbuch* S. 66, Abb. 37).

der den Blitz blitzen läßt .....
Kraftvoller, Vollkommener ....
Schonungsloser, ...
....
In Ekur, dem Hause der Geschicke [wird dein Haupt] erhöht;
Barmherziger unter den [großen] Göttern,
ich habe meinen Sinn zu dir gerichtet, ich flehe [niedergebeugt]:
sei mir barmherzig, o Herr, höre mein Gebet!
vernichte meine Feinde, vertreibe [meine Wiedersacher],
Laß Gift, Gift, Gift*) der Zauberer mir nicht nahen,
hab Erbarmen und befiehl Gunst für mich!
.............................**)
O Adad .... glänzender, starker Gott,
...... Furcht, mächtiger (dapinu) Krieger.
in Wolken [bist du gehüllt], du verfinsterst den Tag,
....
Erzeuger (?) des Blitzes, Herr des abûbu,
der an sich reißt (?) Himmel, Berge, Meer.

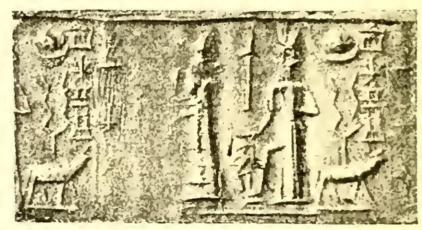
Die weibliche Entsprechung des Ramman-Adad wird Šala genannt.***) Die Datenliste der 1. Dynastie von Babylon (s. *Beitr. zur Assyr.* 4, 372) erwähnt im 29. Jahre des Hammurabi ein Bild der Šala. *Clercq* 2, 188 nennt in der Beischrift IM und Šala. In einem elamitischen Texte ist ein Tempelbau für Ramman-Adad und Šala erwähnt von *Scheil, Textes élamit.-anzan.* 1, 11. Sanherib sagt in der *Bavian-Inschrift* 2, 48 ff., er habe bei seinem Zuge nach Babylon die Bildsäulen Adads und Šalas fortgenommen und in Ekallâtê aufgestellt. Auch in den Bauinschriften Sanheribs (*Kujundschik* 1356, *Rev.* 4) wird Šala erwähnt. Nach dem Texte II R 57, 33 ist Šala Gemahlin Marduks. Dabei ist zu beachten, daß Adad und Marduk nach den früheren Ausführungen ihre Rollen vertauschten, daß aber im übrigen jede Göttin (vgl. auch Sp. 55) eine Erscheinungsform derselben weiblichen Gottesidee ist, der Muttergöttin und Himmelskönigin Ištar. In einem altbabylonischen Texte (s. *Vorderasiat. Bibliothek* 1, 173) des Anu-banînî, Königs von Lulubu, ist Innina die weibliche Entsprechung des Gottes IM (Adad); s. Sp. 26. Innina ist aber ein Beiname der Ištar. Dieselbe Bewandtnis wird es mit Šala haben. In der mythologisierenden Geschichtslegende der späteren Zeit ist Ištar die Tochter des Hadad. So ist z. B. in der islamischen Legende Bilkis (d. i. Ištar) eine Tochter Hadads.

Das Tier des Ramman ist der Stier. Auf dem Stier stehend wird die Gottheit dargestellt. Ein Beispiel bietet die Götterprozession auf dem Felsenrelief von Maltai; die 3. Gestalt von rechts (Abb. 5) stellt Ramman dar, auf einem geflügelten Stier stehend. Die Siegesstele Asarhaddons von Sendschirli zeigt (Abb. 6) die gleiche Gestalt auf ungeflügeltem Stier.

6) Oberes Ende der Asarhaddonstele aus Sendschirli. Unter den Emblemen: Ramman-Adad auf dem Stier stehend mit Beil u. Blitzbündel.

Als besonderes Gestirn Rammans wird nach V R 46, 44 a b vgl. mit K 263 (Ergänzung zu II R 49, 3) Nu-muš-da genannt, erklärt als šâgimu 'der Brüller'. Das könnte zum 'Stier' und zum 'Löwen' passen; in letzterem Falle würde es im Stierzeitalter Ramman als Repräsentanten der Sommersonnenwende charakterisieren (s. Sp. 20 u. 21).

Die Embleme der Gottheit sind Doppelbeil und Blitzbündel, vgl. Abb. 12 ff., zum Beil auch Abb. 11 u. 22. Urkundlich wird das Beil (ḫaṣinu) wahrscheinlich auf einem in Nippur gefundenen Grenzstein erwähnt. Das zweiteilige Blitz-Symbol fanden wir



7) Altbabylonischer Siegelzylinder: Darstellung des Blitzes (Zeichen Rammans), darüber Sonne und Mond, vgl. Abb. 11 (nach *Collection de Clercq* 2, nr. 173). Der Besitzer nennt sich „Diener des Gottes Adad und des Gottes Martu".

*) Dreimal; vergleiche das dreimalige Ausspucken im Volksglauben.

**) Ein Zwischenstück beginnt: „Wenn Adad inmitten des Himmels seine Stimme ertönen läßt" (pûšu ittanandû), vgl. die Eigennamen „Mund Adads" Sp. 25 Anm.

***) Bilder der Šala vermutet und beschreibt *Friedrich* *BA* 5, 462 ff.

Abb. 2, 3, 4, 7 allein als Zeichen Rammans auf altbabylonischen Siegelzylindern, deren Legende ausdrücklich den Gott Adad bez. Martu nennt. Ebenso *Collect. Clercq* 2, 169, hier nicht wiedergegeben. Abb. 4 u. 7 sind noch dadurch besonders interessant, daß über dem Adad-Zeichen sich die Symbole für Sonne und Mond befinden, also eine Illustrierung der Sp. 50 besprochenen Trias: Sonne, Mond, Adad. Der dreiteilige Blitz als Waffe Adad-Rammans findet sich Abb. 5 f., vielleicht auch in der Darstellung Adads in den Funden von Babylon Abb. 1, jedenfalls in der Adad-Darstellung aus Babylon Abb. 12 u. 13 (letztere aus dem 730 zerstörten Mar'asch nach Babylon verschleppt). Nach *Jacobsthal, Der Blitz in der orientalischen und griechischen Kunst,* Berlin 1906 S. 6 f. (das dort gegebene babylonische Material wird durch diesen Artikel ergänzt) ist dieses Symbol die Darstellung des himmlischen Feuers. Es wird sich empfehlen, gleich in diesem Zusammenhange die Wanderungen des Symbols zu besprechen. Der merkwürdigste Zeuge für die Wanderung ist die Darstellung des mexikanischen Quetzalcuatl (Abb. 8).



8) Quetzalcuatl. Mexikanische Kalendergottheit (nach *Seler, Cod. Vatic.* 3773 [*Alfred Jeremias, Das Alte Testament*[2] 123]).

9) Zeussymbol von einem bemalten Tongefäß aus Kreta (nach *Sophus Müller, Urgeschichte Europas*).

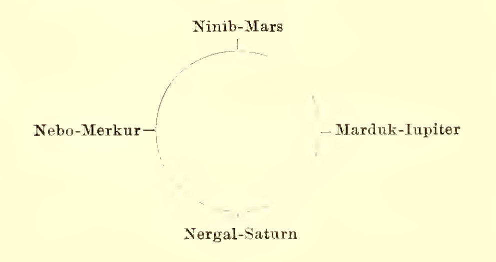
In prämykenischer Zeit findet sich das Doppelbeil als Symbol des Donnerers Zeus in Kreta (Abb. 9) als eines der ältesten Zeugnisse, daß „Orient und Okzident sich nicht trennen läßt". *Sophus Müller*, *Urgesch. Europas* (S. 59. 186) hat gezeigt, wie dies Symbolum dann nach Norden gewandert ist und im Hammer Thors wieder auftaucht. „Der Donnergott (Thor), der im Norden die größte Verehrung genoß, war dieselbe Gottheit, die drei Jahrtausende zuvor der Hauptgott auf Kreta gewesen war. Der Thorshammer, der auf Runensteinen mit einem hinzugefügten 'Thor weihe diese Runen' erscheint, war eine Tradition der kretischen Zeusaxt und im wesentlichen von gleicher Form" (Abb. 10), vgl. die Nachweise bei *Golther, Germanische Mythologie* 251. Der Silberhammer, der an einer Kette um den Hals getragen wurde, hat dem Sinne nach den gleichen Ursprung, wenn er auch als Kleiderschmuck das christliche Hängekreuz nachahmt (vgl. *Golther* a. a. O. 252). Bei den Normannen, die wohl am zähesten am Thorkultus festhielten, wurden ihm zu Ehren Menschenopfer gebracht vor der Heerfahrt. Dem Opfer wurde der Schädel zerschmettert, aus dem zuckenden Herzen wurde der Ausgang des Unternehmens erforscht (*Dudo, De moribus et actis Normannorum* 1, 1 in *Mémoires de la société des antiquaires de Normandie*, Bd. 23, 129 f., *Golther* a. a. O. S. 253). Sowohl bei den Kelten wie bei den Germanen ist er Kriegsgott. Man ruft ihn bei Seefahrt und in schweren Gefahren an. *Thor praesidet in aere, tonitrus et fulmina, ventos imbresque, serena et fruges gubernat,* sagt *Adam von Bremen* 4, 26 in der Schilderung des Kultus vom Upsalatempel. Das gleiche bezeugen die nordischen Quellen. In den mythischen Erzählungen der Edda ist Thor auch der Kämpfer gegen die chaotischen Ungeheuer (vgl. *Gehring* 27, 332 f., 342 f. Kampf gegen die Midgardschlange); wie Ramman-Hadad-Tešub (Abb. 12 f., vgl. Abb. 14) kämpft er mit dem Doppelhammer. Eine merkwürdige Analogie zu Ramman-Adad als dem Schützer der Saat, wie wir ihn Sp. 45 fanden, bietet vielleicht das Lied von Alwis (*Gehring* S. 81 ff.), in dem Thor den um seine Tochter werbenden Zwerg Alwis durch Fragen aufhält, bis die Sonne aufgegangen ist, die ihn in Stein verwandelt.



10) Silberner Thorshammer aus Schweden (nach *Sophus Müller, Urgeschichte Europas*).

Als mythologisches Requisit finden wir Hammer bez. Blitz zur Verherrlichung historischer Gestalten als Bringer einer neuen Zeit in den Namen Hamilkar Barkas (Blitz) und Judas Makkab (Hammer) (s. *Winckler, Forschungen* 3, 82, *A. Jeremias, Im Kampfe um Babel und Bibel*[4] S. 32). Vgl. auch Sp. 58 f.

Rückblick. Auch die Gestalt des Ramman-Adad gehört zu dem großen Kalendersystem der altorientalischen Lehre. Er repräsentiert die Kreislauferscheinungen des Kosmos, insofern sie sich in den Wettererscheinungen kund tun. In der Kreislauf-Trias, die der kosmischen Trias Anu, Bel, Ea entspricht, tritt er zuweilen an Stelle der Ištar, die neben Sin und Šamaš (Mond und Sonne) den dritten Zeiger der Weltuhr repräsentiert: Sin, Šamaš, Ramman. Auch unter den vier anderen Kreislauferscheinungen, die die vier Hauptpunkte des Kosmos und Kreislaufs (Jahreszeiten) vertreten, hat er an sich keinen Raum:

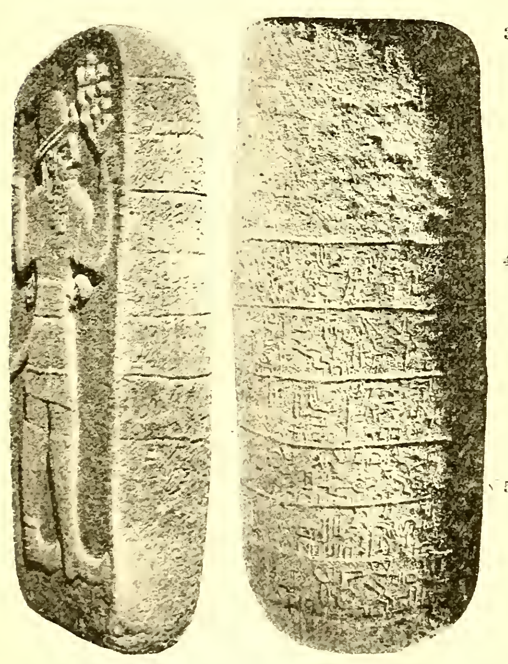


Aber er zeigt die Eigenschaften der beiden Repräsentanten der lichten (Sommer-)Hälfte des Kreislaufs: des Ninib und des Marduk. Dem entspricht, daß er zu den Heilbringer-



11) Hethitisches Relief. Berliner Museum. Tešub kämpft gegen die Löwen; Sonnengott und Mondgott kommen zu Hilfe. Sog. „Löwenjagd von Saktsche-Gözü" (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament* S. 467 [s. *Humann und Puchstein, Reisen in Kleinasien* Tafel XLVI]).

Gestalten gehört. Im Mythus besiegt er das chaotische Ungeheuer, in der Kalenderlehre besiegt er die Stürme, die den Frühling ankündigen, oder er befreit den verdunkelten



12) Bildsäule des hethitischen Wettergottes Tešub, gefunden in Babylon: Seiten- und Rückansicht. Vorderasiat. Museum in Berlin.

Mond. Er ist auch als Wettergott der segenbringende. Verderbenbringend ist er den Feinden und Bösen. Im Kultus, der den praktischen, religiösen Interessen dient, ist er mit dem Sonnengott Šamaš (bez. mit Marduk) der Wahrsager, der vor Schäden bewahrt, und wahrscheinlich auch der Arzt, der Genesung bringt.

Außerbabylonische Adad-Ramman-Kulte.

Die Hethiter (assyrisch Ḫatti), die seit dem 15. Jahrh. v. Chr. Kleinasien und Syrien bis in das südliche Palästina als Herrenbevölkerung überziehen und mit Ägypten und Assyrien um die Vorherrschaft im 'Westlande' kämpfen, identifizieren mit Ramman-Adad ihren Wettergott Tešub. Auf dem hethitischen Relief von Saktschegözü (s. Abb. 11) erscheint er neben Sonnengott und Mondgott (Trias s. Sp. 50, die 4 Rosetten deuten die 4 übrigen Planeten an) im Kampfe mit dem Löwen, ausgerüstet mit dem Doppelhammer und Speer (vgl. *H. Winckler, Gesch. Isr.* 2, 96f.; *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*[2] S. 467). Den Kult dieses Gottes können wir nachweisen für die Cheta in Kleinasien (*H. Wincklers* Ausgrabungen in Boghatzkoi in den Ruinen der Hethiter-Metropole Ḫa-at-ti im 15. Jahrh. und später v. Chr.; Tešub ist der Stadtgott der Stadt Ḫatti, ihm ist das Hauptheiligtum geweiht), für die Mitani in Mesopotamien, ebenso für die später dort wohnenden Kummuch (Kommagene), für Armenien noch zur Zeit der Blüte des Staates Urartu. (Vgl. die Zusammenstellung bei *Jensen, Hittiter* S. 203). Ebenso erscheint als summus deus der Cheta der Gott Tešub in dem Silbertafel-Vertrag, den im 12. Jahrh. der König Ḫetašar mit Ramses II. geschlossen hatte (vgl. *A. Jeremias, Das Alte Testament* 312. 500), dessen keilinschriftliches in babylonischer Sprache geschriebenes Original von *H. Winckler* 1906 in Boghatzkoi gefunden wurde. Die meisten der bisher bekannt gewordenen Königsnamen der Ḫatti sind mit dem Gottesnamen Tešub gebildet. Die Könige nennen sich in den Verträgen 'die Sonne' und 'Liebling Tešubs'. Rechtsstreite wurden in der Gerichtssprache der neugefundenen Kontrakte vor Tešub geführt. In seinem Namen wird Recht gesprochen. Tešub 'verleiht Leben' dem Rechtsuchenden. Als Schützer der Verträge wurden neben rein babylonischen Götternamen (wie Zagaga) als die eigentlich ansässigen die Namen Tešubs und seines Götterkreises angerufen. Daneben erscheinen als Götter einer Herrenschicht innerhalb der Bevölkerung in der den Ḫatti verwandten Mitanni-Urkunden die folgenden indogermanischen Gottheiten (s. *Winckler, Mitteil. d. Deutschen Orientges.* Dez. 1907 u. *A. Jeremias, Das Alter der bab. Astronomie* 1908 S. 16):

ilâni(!) mi-it-ra-ši-il ilâni u-ru-w-na-aš-ši-el
Variante: a-ru-na-aš-ši-il
ilu(!) in-dar ilâni na-ša-a[t-ti-ia-a]n-na
Variante: in-da-ra na-š[a]-at-ti-ia-an-na.

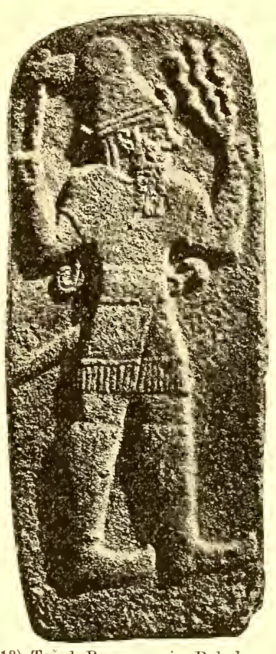
Also: Mithra, Varuna, Indra (mit Signatur ilu als summus deus) und die Nasatyai, die indogermanischen Hauptgötter samt den Nasatyai (Beiname der Zwillings-Luftreiter Ašvitai).

Die Verwandtschaft zwischen Ramman-Adad und Tešub wird archäologisch ad oculos demonstriert durch den Fund eines Tešub-Bildes in Babylon, dessen Rückseite eine hethitische Inschrift trägt, s. Abb. 12f. (vgl. *Veröffentlichungen des Vorderasiatischen Museums zu Berlin* 1), der einerseits mit dem Tešub-Bild auf den hethitischen Tonplatten in Sendschirli (s. Abb. 14), andrerseits mit den babylonischen Ramman-Darstellungen eng verwandt ist. Bei den hethitischen Darstellungen ist auch hier das Charakteristische der Doppelhammer. Als hethitisch ist wohl auch der Siegelzylinder Berl. Mus. V. A. 518 in Anspruch zu nehmen, der einen gewissen Aḫ-li-ib-šar als Diener des Gottes IM (hier Tešub zu lesen) nennt (Abb. 15). Sicher hethitisch ist der in Kappadokien gefundene Siegelzylinder (Abb. 16).

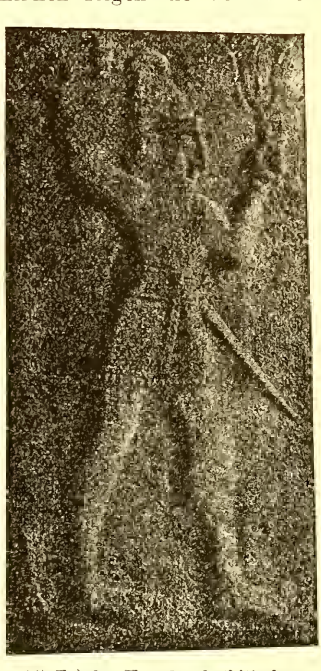
In Karien wurde ein 'Zeus' mit Doppelbeil verehrt, dessen Heiligtum an den Gebirgsabhängen in der Nähe von Mylasa in dem nach seiner Waffe genannten Labraynda lag (karisch heißt das Doppelbeil labrys). Erhalten ist das Bild auf Münzen der karischen Dynastie (vgl. *Head, Hist. numorum*, Lond. 1887; *Gruppe, Griech. Myth.* 262 f. 1117 Anm. 2). *Herodot* 5, 119 erwähnt das Heiligtum des kriegerischen Zeus (*Ζεὺς Στράτιος*) mit dem geheiligten Platanenhain in Labraynda als Zufluchtsort der vor den Persern flüchtenden Karier und sagt: „Die Karier sind die einzigen, von denen wir wissen, daß sie dem *Ζεὺς Στράτιος* Opfer darbringen" (vgl. Art. Karios u. Panameros).

16) Siegelzylinder: Tešub mit Beil und Blitzbündel. Gefunden in Kappadokien (nach *Perrot et Chipiez, Histoire de l'art* Bd. 4, 772).

Innerhalb des römischen Reiches erscheint der Ramman-Tešub-Kultus im 2. Jahrh. noch einmal in der Verehrung des Iupiter Dolichenus (vgl. Bd. 1, Sp. 1191 ff.; zur Literatur noch *A. H. Kan, De Iovis Dolicheni cultu*; Dissertation Groningen 1901; *Puchstein*, *Pseudohethitische Kunst* S. 18; *Zeitschr. f. Assyr.* 9, 411; *Hoffmann, Zeitschr. f. Assyr.* 11, 252 f.). Er hat seinen Namen von der Stadt Doliche in der Landschaft Commagene beim Euphratübergang bei Zeugma und dem Amanus. Von hier importierten syrische Händler den Kultus nach dem römischen Reich bis an die Donau und an den Rhein, auch nach Britannien. *Ed. Meyer* a. a. O. zählt 90 auf seinen Kult bezügliche Denkmäler, die sämtlich von der griechisch-römischen Kunst der späteren Zeit abhängig sind. Die Doppelaxt in der Rechten, Blitzbündel in der Linken zeigen die Verwandtschaft mit Ramman. Die Siegesgöttin mit Kranz und Palme entspricht dem Charakter als Kriegsgott. Sein Bild ist wiederholt auf dem nach rechts schreitenden Stier dargestellt. Diese Tiere sind zunächst nicht der Ausdruck



13) Tešub-Ramman, in Babylon gefunden, vgl. Abb. 12 (aus *Veröff. der Deutschen Orient-Ges.* Heft 1, Taf. 2).



14) Tešub. Von den hethitischen Tonplatten in Sendschirli.



15) Siegelzylinder, Berl. Mus. V. A. 518 (doppelt wiedergegeben), s. Sp. 53 oben.

für „die Macht, Stärke oder Schnelligkeit der Götter" (*Ed. Meyer* a. a. O. Sp. 1191), sondern sie dokumentieren die besondere Offenbarung der göttlichen, kosmischen Macht, die der Gott vertritt. Der Stier, der natürlich dem Sternbild des Stieres entspricht, würde, da es sich um den babylonischen Kulturkreis handelt, auf Marduk hinweisen. Dazu stimmt auch die okzidentalische Identifizierung mit Iupiter, der

ja als Planet die astrale Entsprechung Marduks ist. Die Gestalten Marduks und Rammans sind ja auch in der Tat auf das engste verwandt, wie wir Sp. 47 f. gesehen haben. Beide sind Heilbringer, Offenbarungen der göttlichen Macht in den Kreislauferscheinungen. Der achtstrahlige Stern auf dem Relief von Kömlöd Bd. 1, Sp. 1193 f.*), neben dem Kopf des Iupiter Dolichenus, symbolisiert wohl den Planeten Iupiter. Wie die Nike mit Kranz und Palme, so illustrieren die beiden Gestalten links und rechts unten die Offenbarungen der Gottheit aus dem Bilderbuch der griechisch-römischen Mythologie, durch Herkules-Aeskulap mit der Keule und durch Iuno mit Helm und Speer. Neben dem Kopf des Stiers steht ein kleiner Räucheraltar. Auf der Abb. 19 wiedergegebenen Bronzeplatte einer anderen Votiv-Pyramide sehen wir oben den strahlengekrönten Helios-Sol, Nike, Iupiter Dolichenus mit Beil und Blitz auf dem Stier, auf der unteren Schiene eine synkretistische Iuno-Astarte-Gestalt auf einem Tier, begleitet von zwei rätselhaften Mischgestalten. Die tarsischen Münzen Abb. 20 u. 21 scheinen den Hauptgestalten der Dolichenus-Monumente verwandt zu sein; beide Gestalten tragen das Doppelbeil. Das Marmorrelief Abb. 22 zeigt Iupiter-Dolichenus mit Stier und Adler, gekrönt von Nike, in dramatischer Haltung; merkwürdig ist der fast menschenähnliche Stierkopf. Verbunden erscheint mit Iupiter Dolichenus in Inschriften Iuno (die weibliche Entsprechung, zu Iupiter-Marduk gehörig) Helios, Sol, Aeskulap, Hygia. Das deutet darauf hin, daß auch bei spätem syrischen bez. römischen Kult die Wahrsagung im Vordergrunde stand (Iupiter Dolichenus und Helios-Sol entspricht Ramman-Adad und Šamaš in den babylonischen Ritualtexten, s. Sp. 41 ff.). Die Verbindung mit Aeskulap und Hygia deutet darauf hin, daß jene Ritualien mit der Ärztekunst in Verbindung standen, was der Medicohistoriker *von Oefele* für den Kult der im Dienst des Ramman-Adad und Šamaš stehenden barû-Priester bereits früher vermutet hat.

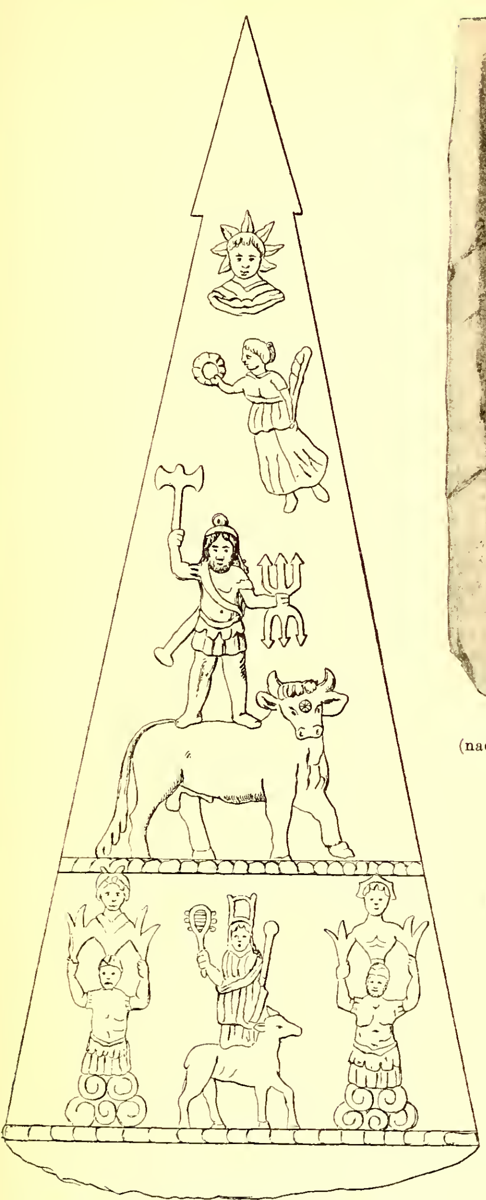


18) Spitze der Bd. 1, Sp. 1193 f. wiedergegebenen Bronzeplatte einer Votiv-Pyramide des Iupiter Dolichenus aus Kömlöd (nach *Seidl, Ber. der Wiener Ak. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* Bd. 12, 1854, Tafel III, Fig. 1).

17) Zweite Platte der Votivtafel für Iupiter Dolichenus, s. Abb. 18 (nach *Seidl* a. a. O. Taf. III, Fig. 2).

Biblisches (vgl. Sp. 21). Die Gestalt des Ramman spiegelt sich auch wieder in der Auffassung des biblischen Jahve, wie ihn die israelitische Volksreligion und in Zusammenhang damit die religiöse Poesie zeigt, wenn sie die Gottheit in zornigen Wettererscheinungen offenbart sieht. Vgl. *Jes.* 29, 6: „Jahve der Heerscharen sucht (die Assyrer) heim mit Donner und Erdbeben und großem Schall, mit Sturm und Wetter und der Lohe fressenden Feuers". *Am.* 1, 2. 14: „Jahve brüllt vom Zion her" ... „Jahve (erscheint) unter Sturm am Tage des Unwetters." 21, 19: „der Sturmwind Jahves bricht los." *Ez.* 13, 13: „Sturmwind will ich losbrechen lassen und wegschwemmender Platzregen soll infolge meines Zornes kommen und Hagelsteine infolge meines Grimmes;" 23, 22:

*) Die dort nicht reproduzierte Spitze geben wir Abb. 18 als Ergänzung wieder.



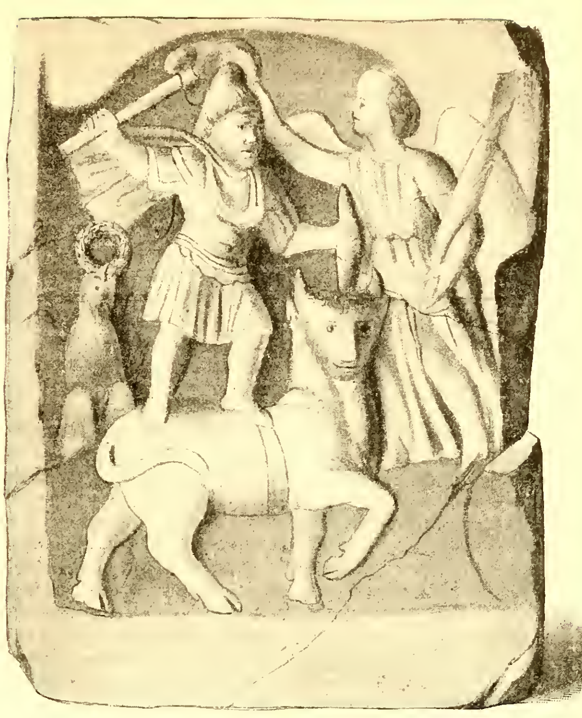
19) Votiv-Platte für Iupiter Dolichenus (Seite einer Pyramide) aus Heddernheim in Nassau (nach *Seidl* a. a. O. Tafel III, Fig. 3). ⅓ der natürlichen Größe.



20) Tarsische Münze des Kaisers Hadrian (*Sitz.-Ber. d. Ak. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl.* Bd. 12, 1854, Taf. 6, Fig. 9).



21) Tarsische Münze a. a. O. (s. Abb. 20) Taf. 6, Fig. 8.



22) Marmor-Relief aus Ungarn (Fundort unbekannt) (nach *Seidl, Nachträge z. Dolichenus-Kult. Sitz.-Ber. d. Wiener Ak. d. Wiss.* Suppl. Taf. 1).

„Ich will mit ihm rechten durch Pest, Regenstürme und Hagelsteine."

Direkte Erwähnungen des Ramman finden sich in den biblischen Stücken, die von Damaskus handeln. Rimmôn (Sept. ʿ*Ρεμμαν*; der Name enthält ein mystisches Wortspiel mit Rimmôn ʿGranatapfel') ist nach *2. Kön.* 5, 18 der Stadtgott der aramäischen Hauptstadt Damaskus; Tab-Rimmôn ist ein Personenname *1. Kön.* 15, 18. Der Ortsname ʿEn-Rimmôn, *Jos.* 15, 32 (so zu lesen) ist Zeugnis für altkanaanäischen Kultus des Wettergottes. — Auch der Name Adad (Hadad) ist durch Personennamen wie Benhadad, Hadadezer etc. vertreten. Der rätselhafte Gottesname Adarmelech endlich *2. Kön.* 17, 31 ist vielleicht (so *Jensen*) Verstümmelung von Adad-melech.

In der Erzählung *1. Kön.* 11, 14 ff., die mythologischen Stil verrät, trägt ein König von Aram-Soba den Gottesnamen Hadad. Seine Gemahlin heißt ʿAnat. Der Name deutet eine Ištar-Erscheinung an. Sein Sohn hat den künstlichen Namen Genubat (mit dem Namen Nebos, des Sohnes Marduks gebildet). Ein anderes sehr merkwürdiges Zeugnis für die westländische Auffassung des Adad als Kreislauferscheinung, d. h. als Repräsentant der sterbenden und wieder auflebenden Natur (Marduk-Tammuz) ist die Erwähnung der ʿTotenklage um Hadad-Rimmôn', *Sach.* 12, 11. Als mythologisches Motiv erscheint der ʿHammer' und der ʿBlitz' des Wettergottes in Deboras Hammer, der Sisera erschlägt und im

Namen des 'Richters' Barak (s. *A. Jeremias, Das Alte Testament* S. 473 f. u. vgl. oben Sp. 50 zu Hamilkar Barkas und Judas Makkab). [Alfred Jeremias.]

Ramnes, Rutuler, Augur im Heere des Turnus, im Schlafe von Nisos (s. d. 2) getötet, *Verg. Aen.* 9, 325 ff. 359. *Ov. Ibis* 629 und *Schol.* z. d. St. [Höfer.]

Randosates, Beiname des keltischen (Bd. 2 Sp. 2397 f.) Mars auf einer Weihinschrift: 'Marti Randosati' auf einer silbernen Schale, gefunden im südöstlichen Frankreich im Departement Puy-de-Dôme, *Revue épigraphique du midi* 4 (1899/1902) p. 281 nr. 1517. *C. I. L.* 13, 1516. Vgl. *Allmer, Revue épigr.* a. a. O.: *Le lieu, où le vase a été découvert est voisin de Randon, chef-lieu de canton de l'arrondissement de Lyon; n'y aurait-il pas un rapprochement à faire entre le nom du dieu et le nom de la localité?* [Nach *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1073 ist der Beiname abzuleiten von einem Ort Randosa. M. Ihm.] [Höfer.]

Rapax, Beiname des Mars, dem griechischen *Ἄρης Θούριος* entsprechend, *Propert.* 5, 1, 83. *v. Domaszewski, Festschrift f. O. Hirschfeld* 244. *Archiv für Religionswississenschaft* 10 (1907), 9. [Höfer.]

Raphael (*Ῥαφαήλ*), in den apokryphen und rabbinischen Büchern, später auch im christlichen Volksglauben einer der höchsten, gewöhnlich in der Siebenzahl erscheinenden Engel, die am Throne Gottes stehen und den Verkehr mit den Menschen vermitteln; vgl. *Tob.* 12, 15: *ἐγώ εἰμι Ῥαφαήλ, εἷς ἐκ τῶν ἑπτὰ ἁγίων ἀγγέλων, οἳ προσαναφέρουσιν τὰς προσευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰσπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου*; vgl. *ebenda* 12, 12. 3, 25. 5, 6. 18. *Origenes περὶ εὐχῆς* 11, 1 (ed. *Koetschau* 2, 321, 19 ff.), 31, 5 (2, 398, 29). *Apokalypsis Esdrae* bei *Tischendorf, Apocalypses apocryphae* 31. *Pseudo-Augustin. Quaest. veteris et novi testamenti* 41, 2 (*Corpus Scriptor. ecclesiast. Latin.* 1 [Wien 1908] p. 69, 2 ff.): *dicit Raphael angelus inter cetera: ego sum, inquit, unus ex angelis septem, qui adstamus et conversamur ante maiestatem dei;* vgl. *Acta Sanctorum Bolland. September* Band 8, 11 ff. *W. Lucken, Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael* 7. *Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums* 2, 1266 (s. v. Raphael). *L. Helmling* bei *Wetzer und Welte, Kirchenlexikon* s. v. Raphael. Nach dem Buche *Henoch* ist Raphael *εἷς τῶν ἁγίων ἀγγέλων, ὁ ἐπὶ τῶν πνευμάτων τῶν ἀνθρώπων*, *A. Dillmann, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1892, 1088. Der Name Raphael (רפא = heilen) bedeutet 'Gott heilt' oder 'Heilung Gottes' (*H. Lewy, Semitische Fremdwörter im Griech.* 1903), und in diesem Sinne heißt es von ihm in dem *Hymnus* des *Ambrosius*, *Sequentia de sancto Michaele* (v. 20 ff.): *Tu Raphahel, aegris affer medelam, | Morbos absterge, noxas minue, | Nosque fac interesse gaudiis | Beatorum*, *M. Ihm, Studia Ambrosiana* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17 (1890), 121. Nach der gewöhnlichen Vorstellung ist dem Raphael zugeteilt '*curandi et medendi opus*', *Origenes de principiis* 1, 8, 1 (vgl. *advers. Cels.* 1, 25 p. 76, 10). — *Hieronymus in Danielem* 8, 16, 17 bei *Migne Scr. Lat.* 25, 538: *ubicumque medicina et sanatio necessaria est, Raphael mittitur, qui interpretatur 'curatio' vel 'medicina Dei'.* — *Origenes in Numeros homilia* 14 bei *Migne Scr. Gr.* 12, 680: *Raphael, qui medicinae praeest. Εἰς τὸν Ῥαφαὴλ τὸν ἐπὶ τῆς ἰάσεως, cod. Parisin.* 2316 bei *Reitzenstein, Poimandres* 296. *Ῥαφαὴλ ἐπὶ πόνων καὶ νόσων ebenda* 297; vgl. *F. Pradel, Griechische und süditalienische Gebete* 55, 1 (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, 3 p. 307, 1). In dem von *Pradel* a. a. O. 21, 27 (bzw. 273, 27) aus dem *cod. Marc. gr. app.* 2, 163 herausgegebenen Gebete wird Raphael der erste Engel des sechsten Himmels (*ὁρκίζω σε κατὰ τοῦ ἕκτου οὐρανοῦ τὸν πρῶτον ἄγγελον Ῥαφαήλ*) genannt. In der *Apokalypsis Esdrae* (*Tischendorf, Apocal. apocr.* 24, 8; vgl. *Pradel* a. a. O. 56 bez. 308) heißt er *ἀρχιστρατηγός*, ein Ehrentitel, den sonst der Vornehmste unter den Engeln, Michael, der größer als Gabriel und Raphael ist, führt, *Pradel* a. a. O. 55 f. *Lucken* a. a. O. 33 ff. (und die dort angeführten Stellen). Nach den apokryphen *Quaestiones S. Bartholomaei* herausgegeben von *Bonwetsch, Gött. Gel. Nachr.* 1897, 23, 4 ff. (vgl. 35) hat Gott zuerst den später wegen seiner Untreue verstoßenen Beliar geschaffen; *δεύτερον Μιχαὴλ τὸν ἀρχιστρατηγόν τῶν ἄνω δυνάμεων, τρίτον Γαβριήλ, τέταρτον Οὐριήλ, πέμπτον Ῥαφαὴλ κ. τ. λ.* Mit anderen Erzengeln bestattet Raphael den Leichnam des Adam (*Apokalypsis Moysis* 40 bei *Tischendorf* a. a. O. 21) und den Leichnam des Zacharias, *Zachariaslegende* 6, 2 bei *A. Berendts, Studien über Zacharias-Apokryphen u. Zachariaslegenden* (Leipzig 1895) S. 77 (vgl. 91). Nach der einen Rezension in den *Orac. Sibyll.* 2, 214 ff. (s. *Rzach* z. d. St.) führt Raphael mit anderen Engeln beim Weltgericht die Seelen vor Gott. — Raphael, dessen Name sich auch als Planetenengel (*Lucken* a. a. O. 56; Bd. 3 Sp. 2539 f.) findet, ist speziell der Engel des Stammes Ephraim im Westen, *Lucken* 19, 3.

Oft erscheint Raphael mit anderen Engeln auf Amuletten und sog Abraxasgemmen angerufen, so auf einer Bronzescheibe aus Kyzikos: *Μιχαήλ, Γαβριήλ, Οὐριήλ, Ῥαφαήλ, διαφύλαξον τὸν φοροῦντα*, *Rev. des études grecques* 4 (1891), 288. Dieselben Namen, nur daß für *Οὐριήλ* der Name *Ῥαγουήλ* eintritt, begegnen auf einem Steine aus Pergamon, *Rich. Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon* 16 B (vgl. 36 f.). Zwei Metallplatten nennen sieben Engel, unter ihnen den Raphael, *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 190 nr. 9. *I. G.* 4, 191 (aus Aigina); eine andere stammt aus der Phthiotis, *I. G.* 9, 2, nr. 232, 29. 33 p. 65. Auf einer Gemme in Paris stehen die Namen Uriel, Gabriel, Raphael, Michael, Isigael, Onoel, *Chabouillet, Catal. général des camées de la bibl. impériale* 289 nr. 2179. Aus einem Grabe aus Salamis auf Kypros stammt das Amulett mit den Namen *Ἰαώ, Μιχαήλ, Ῥαφαήλ*, *Cesnola, Salaminia* 103 Fig. 99. Auf sogenannten 'basilidianischen' Gemmen finden sich die Engelnamen Gabriel, Raphael, Ananel, *Neander, Genetische Ent-*

wicklung der vornehmsten gnostischen Systeme 77. Ein Goldplättchen aus dem Grabe der Maria, der Gattin des Kaisers Honorius, trägt die Namen Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, *Kopp, Palaeographia critic.* 3 § 158 p. 165. Ebenso findet sich neben anderen Engelnamen Raphael in den Zauberpapyri, *Wessely, Denkschriften der Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 36 (1888), II, S. 144 v. 149 (hier *θεός* genannt). 42 (1893), II, S. 41 v. 642. S. 65, 39. (*Kenyon, Greek papyr. brit. Mus. Cat. with texts* p. 123), S. 71 R 9 v. 21. *R. Heim, Incantamenta magica* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 19 (1893), 564; vgl. auch *Geoponici* 2, 19, 1, wo der Name *Ῥαφαήλ* (v. l. *φρυήλ*), auf den Pflug geschrieben, den Acker fruchtbar machen soll. Nach der Lehre der Ophiten (auch die ophitische Sekte der Peraten kennt den Raphael, *Hippolyt, Refut. omn. haeres.* 5, 14 p. 186 *Duncker-Schneidewin*) gehört Raphael zu den sieben *ἄρχοντες δαίμονες*: *Μιχαήλ* (Gestalt eines Löwen), *Σουριήλ* (Stier), *Ῥαφαήλ* (Drache: *δρακοντοειδής*), *Γαβριήλ* (Adler), *Θανθαβαώθ* (Bär), *Ἐραταώθ* (Hund), *Θαρθαραώθ* oder *Ὀνιήλ* (Esel), *Celsus* bei *Origenes adv. Cels.* 6, 30 (ed. *Koetschau* 2, 100, 12); vgl. *J. Motter, Histoire du gnosticisme* in der Übersetzung von *Ch. H. Dörner* 2, 156 f. *W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (= *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur* XV) S. 14 *P. Wendland, Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum* 169. *R. Liechtenhan* bei *Herzog, Realencyklopädie für protestantische Theologie* 14³, 408. *Gruppe, Griech. Mythol.* 1600, 1. *Lucken* a. a. O. 116.

Die christliche Kunst stellt den Raphael dar als Pilger, den jungen Tobias begleitend, oder mit Wanderstab und Kürbisflasche ohne Tobias oder auch mit einem Fische, *Helmling* a. a. O. *Stadler, Heiligen-Lexikon* 5, 37 s. v. Raphael. *Jameson, Sacred and Legendary Art* 1 (1870), 126ff. *G. Stuhlfauth, Die Engel in der altchristlichen Kunst* (= *Archäologische Studien zum christlichen Altertum u. Mittelalter,* herausg. von *J. Ficker, Heft* 3) S. 81 f. (vgl. über Raphael in den Apokryphen *ebenda* S. 17 f. 45). *Babelon, Catal. des camées ant. et modern. de la biblioth. nat.* 228 nr. 400 pl. 48 Fig. 400. [Höfer.]

Rar (*Ῥάρ*): *Τριπτολέμου πατήρ*, *Phot. Lex.* s. v. *Ῥάρ*. Vgl. *G. Hermann, Philologus* 1, 585. *Lobeck, Paralipomena* 74. Vgl. Raros. [Höfer.]

Rarias (*Ῥαριάς*), Beiname der Demeter, *Steph. Byz.* s. v. *Ῥάριον πεδίον*. *Suid.* s. v. *Ῥαριάς*. *Choiroboskos* bei *Theodos. Alex.* p. 905, 3 = *Grammat. Graeci* ed. *Hilgard* 4, 2 p. 43, 28. Auch bei *Kallimachos* (*frgm. anon.* 272. 273 p. 755 f. *Schneider*) aus *Herodian π. μ. λ.* 35 *Dindorf* (vgl. *Herodian* ed. *Lentz* 1, 547, 1) wird statt *Ῥαρίδος Δηοῦς*: *Ῥαριάδος Δ.* zu lesen sein. Vgl. auch *Kaibel, Epigr.* 931, 6 und 571 (Index). *Alb. Zimmermann, De Proserpinae raptu et reditu* 45, 9 (vgl. 41, 16). [Höfer.]

Raros (*Ῥᾶρος*; die Schreibweise mit spirit. lenis wird ausdrücklich bezeugt bei *Herodian. π. μ. λ.* 356, *Arcad.* pag. 200, 21, *Porphyr.* in *Villois. An.* t. 2 p. 14 B., *Bekker, Anekdot.* p. 693, 11, *Schol. Il.* 1, 56, Vergl. *Lobeck paralip.* pag. 74 u. *Steph. Byz.* s. v.), Sohn des Kranaos (*Hesych.* s. v. *Κρανάου*), erzeugte mit der Tochter des Amphiktyon den Triptolemos als den Bruder des Kerkyon (*Choeril.* bei *Pausan.* 1, 14, 2, *Hesych.* s. v. *Ῥᾶρος*, *Phot. bibl.* 483, 12). Bei *Suidas* s. v. *Ῥαριάς* ist Raros der Vater des Keleos und der Großvater des Triptolemos. Er nahm die Demeter, als sie ihre Tochter suchte, in sein Haus auf, und diese unterrichtete aus Dankbarkeit für diesen Liebesdienst den Nachkommen desselben, Triptolemos, im Ackerbau. Nach ihm wurde das *Ῥάριον* oder *Ῥάριον πεδίον*, eine Ebene im Gebiete von Eleusis, genannt, auf welcher das erste Getreide und die heilige Saat ausgestreut wurde (*Pausan.* 1, 38, 6, *Hom. Hymn. in Cerer.* 450, *Hermesian. frag.* 2, 19 bei *Athen.* 13, 597, *Stephan. Byz.* s. v., *Hesych.* s. v., *Choerob.* bei *Theod.* pag. 905, 3, *Lex. spirit.* pag. 242 *Valcken.* Vgl. Rar. [Lorentz.]

Rat (...), zweifelhafte Göttin der britannischen Inschrift *C. I. L.* 7, 580 (Chesters) DEA RAT VSL (so von *Hübner* kopiert), mit der man verglichen hat die von Amboglanna *C. I. L.* 7, 828 (Lesart unsicher). Bei *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1075, verzeichnet als 'Schutzgöttin der alten Stadt Ratae' (in Britannien). [M. Ihm.]

Ratamatus deus [?], den u. a. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2 p. 1075 zitiert, beruht auf falscher Lesung der Inschrift *C. I. L.* 13, 2583. [M. Ihm.]

Ratheihae (—hiae?), Beiname (germanisch?, richtig überliefert?) der keltischen Matronae auf der verschollenen Inschrift aus Euskirchen *Brambach, Corp. inscr. Rhen.* 561 = *C. I. L.* 13, 7972 *Matronis Ratheihis Verecundini⟨u⟩s Super l. m.* Ebendort die Widmungen *Matronis Gratich* (?), *C. I. L.* 13, 7971, und *Matronis Fahineihis, C. I. L.* 13, 7970 (vgl. *Bonn. Jahrb.* 107 p. 289). [M. Ihm.]

Ratumena, ein etruskischer Wagenlenker, der in Vei beim Zirkusrennen den Sieg davontrug. Gleich darauf gingen ihm die Pferde durch, stürmten in unaufhaltsamem Laufe nach Rom, warfen ihren Herrn an dem nun nach diesem porta Ratumena genannten Tore ab und machten schließlich mit dem Kranze und der Siegespalme auf dem Kapitol vor der tönernen Quadriga des Iupiter Halt, *Plut. Popl.* 13. *Plin. h. n.* 8, 54, 161. *Festus* p. 274 *Müller*, *Hülsen*, *Rhein. Mus.* 49 (1894), 412 f. *O. Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 2, 280, 1. *Jordan, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 1 (1878), I, 210. 271 Anm. 34. Der Name scheint trotz *Curtius, Symbola Philol. Bonnens.* 277 f. *Bechstein* in *Curtius Studien* 8, 390 f. *S. Bugge, Bezzenbergers Beiträge* 11 (1886), 19 f., die an Ableitung von ratis (scr. ratha-s, lit. rata-s = vehiculum; vgl. lat. rota, rotundus) denken, etruskisch, da der Name Rathumsnasa inschriftlich belegt ist, *Notizie* 1881, 46. *Jordan* a. a. O. 1 (1885), II, 438 Anm. 8. *W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* 92. 517. *Al. Walde, Latein. Etymolog. Wörterbuch* 516. [Höfer.]

Rea Silvia (auch Ilia [s. d.] *Hor. Carm.* 3, 9, 8. *Sat.* 1, 2, 26. *Con. narr.* 48. *Solin.* 1, 17 u. a. Rhea *Varro L. L.* 5, 144. *Iustin.* 43, 2, 2. *Aug. C. D.* 18, 21. Silvia *Ovid Fast.* 2, 383. 3, 45. *Polyaen.* 8, 1. 2. *Plut. d. fort. Rom.* 8. *Σιλουία ἢ Ῥέα Ἰλία Dio Cass. frag.* 4, 12 [über die drei Namen vgl. *Perizonius* u. *Ryck* in *Aelian. Var. Hist.* ed. *Kühn.* 1780. Tom. 1 pag. 385 ff.]). Nach der ältesten, oder, wie *Schwegler* will, griechischen Überlieferung, welche die Gründung Roms gleich nach der Einwanderung des Aeneas setzt (*Sallust. Cat.* 6; vergl. *Dion.* 1, 72. *F. Ritter, Das Alter der Stadt Rom etc.* im *Rh. M. N. F.* 2, 1843 S. 486. *Niebuhr, Röm. Gesch.* 1 S. 236. *Schwegler, R. G.* 1 S. 406 f.), ist Ilia bei *Naevius* u. *Ennius* die Tochter des Aeneas (*Serv. Verg.* 1, 273. 6, 777; dieselbe Angabe findet sich in dem *Fragm.* des *Ennius* bei *Cic. de divin.* 1, 20, 40, wo eine Tochter des Aeneas und der Eurydice von der Ilia germana soror genannt wird, und bei *Dion.* 1, 73, nach welchem römische Schriftsteller ἐκ παλαιῶν λόγων ἐν ἱεραῖς δέλτοις σωζομένων die Nachricht geschöpft haben sollen, daß Romulus und Remus die Söhne einer Tochter des Aeneas gewesen seien. *Preller, Röm. Myth.* 2 [3] S. 335. *Klausen, Aeneas und die Penaten* 2 S. 598 ff.). Von späteren Schriftstellern wurde dann aus chronologischen Rücksichten eine Reihe von albanischen Königen in die Zeit zwischen der Landung des Aeneas in Italien und der Gründung Roms gesetzt, und nun werden Rea Silvia als Tochter, Romulus (s. d.) und Remus, ihre Söhne, als Enkel des Albanerkönigs Numitor bezeichnet. Numitor wird durch seinen Bruder Amulius vom Throne gestoßen, sein Sohn auf der Jagd getötet (*Strabo* 5, 229) und seine Tochter wird gezwungen Vestalin zu werden, um die Fortpflanzung des Geschlechtes von ihrer Seite zu verhüten (*Liv.* 1, 3. *Dion.* 1, 76. *Serv. Aen.* 6, 777. *Strabo* a. a. O. *Exc. Strab.* 5, 24. *Plut. Rom.* 3). Allein sie wird schwanger entweder von einem ihrer Freier (*Dion.* 1, 77), oder von ihrem Oheim Amulius (*Dion.* a. a. O. *Aurel. Vict. or. g. R.* 20), nach der verbreitetsten Ansicht vom Mars (*Liv.* 1, 4. *Dion.* a. a. O. *Verg. Aen.* 1, 274. 6, 778: *Mavortius Romulus; Eutrop.* 1. 1. *Hor. Carm.* 4, 8, 22; vergl. *Tib.* 2, 5, 52), welcher sie entweder schlafend am Ufer des Flusses getroffen haben soll (*Ovid Fast.* 3, 20 ff. *Statius Silv.* 1, 2, 243) oder bei der Zeugung eine Sonnenfinsternis veranlaßt (*Dion.* a. a. O. *Plut. d. fort. Rom.* 8). Als Amulius merkt, daß die Rea schwanger ist, läßt er sie einsperren (*Plut. Rom.* 3) oder von einem Weibe bewachen (*Dion.* 1, 78), damit sie nicht heimlich gebäre. Nach der Geburt des Romulus und Remus wird sie entweder gleich getötet (*Dionys.* 1, 79) oder sie stirbt bald darauf infolge grausamer Behandlung (*Iustin* 43: *vinculis onerata, ex quorum iniuria decessit*) oder sie wird zwar auf Bitten der Tochter des Amulius nicht hingerichtet, jedoch gefangen gehalten (*Strabo* 5, 229. *Liv.* 1, 4) und erst nach dem Tode des Amulius, also durch ihre Söhne, die jenen stürzen, wieder frei gelassen (*Dion.* a. a. O. Epigramm auf einem Kyziken. Relief in der *Anthol. gr. edit. Lips.* 4 pag. 183. *Jacobs*, *Animadv. ad Anth.* 3, 3, 620). Nach der ersteren Überlieferung, welche die Rea gleich nach der Geburt der Zwillinge sterben läßt, wurde sie von ihrem grausamen Oheim in den Tiberfluß gestürzt (*Ennius* bei *Porphyr. z. Horaz Carm.* 1, 2, 18. *Klausen* a. a. O. S. 591). Der Flußgott nimmt sie liebevoll in seine Arme auf und erhebt sie zu seiner Gemahlin (*Ovid Fast.* 2, 597. *Horaz Carm.* a. a. O. *Claudian in Olybr. et Probin. cons.* 224 f. *Preller, R. M.* 1³, 95. 2³, 131 f.). Bei *Ovid Am.* 2, 6, 45 ff. und *Serv. Verg. Aen.* 1, 273 stürzt sie sich voll Gram, vom Anio aufgefordert, selbst in diesen Fluß und wird die Gemahlin dieses Flußgottes. Was den Namen Ilia betrifft, so gehört derselbe der gräzisierenden Überlieferung an und wird vorzüglich von Dichtern gebraucht (*Schwegler* 1 S. 427). Der gewöhnliche Name Rea (die Form Rhea beruht auf der griechischen Schreibweise Ῥέα), welche besonders den Römern und Historikern eigen ist, bedeutet entweder die Angeklagte (*Niebuhr* 1, 222. *Preller* 1, 133. *Haakh* i. *Pauly R.-Enc.* 6, 1 S. 412) oder Rea ist voti rea d. i. die Geweihte, den Göttern Verlobte (s. aber unten Sp. 70). Unwahrscheinlich erklärt *Schwegler* 1, 426 Rhea Silvia für die idäische (ἴδη = silva) Rhea. Vgl. *Preller* 2, 345. Der Name Silvia ist wohl besser von der albanischen Dynastie der Silvier abzuleiten. Vgl. auch die Art. Romulus u. Ilia. [Lorentz.]

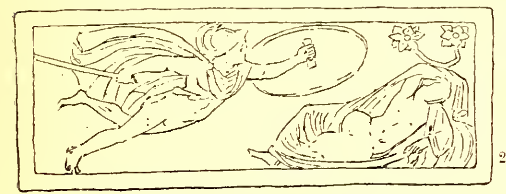
Darstellungen in der Kunst. — Ergänzungen. Synonyme. — Etymologie.

Die Darstellungen zeigen in ihrer überwiegenden Mehrheit die Rhea Silvia schlafend, wie Mars sich ihr naht. Aus *Stat. Silv.* 1, 2, 192. 242 ff. (vgl. *Vollmer* zu beiden Stellen) könnte man eine Form der Sage gewinnen, nach der sich Rhea Silvia absichtlich schlafend stellte, um den Mars durch diese Koketterie zu gewinnen. Das Motiv der schlafenden Rhea Silvia ist beeinflußt durch die gleichartige Darstellung der schlafenden Ariadne, die von Dionysos überrascht wird, *W. Helbig*, *Untersuchungen über die campanische Wandmalerei* 6 (vgl. 4). *K. O. Müller*, *Archaeol. d. Kunst* 546² (= 575³) § 373. *Ziehen, Arch. epigr. Mitt. aus Oest.* 13 (1890), 59 f. Von Darstellungen des zu Rhea Silvia herabschwebenden Mars als Zierat auf römischen Soldatenhelmen berichtet *Juvenal* 11, 106 f.: *ac nudam effigiem (in?) clipeo venientis et hasta | Pendentisque dei,* wo *Lessings, Laokoon* Kap. 7, Widerspruch gegen die Bezeichnung des herabschwebenden Mars als 'pendens deus' den erhaltenen Denkmälern gegenüber nicht aufrecht gehalten werden kann, *Friedländer* zu *Juven.* a. a. O. *H. Blümner, Lessings Laokoon*² 547 ff. (zugleich Besprechung der wichtigsten erhaltenen Denkmäler). Als Darstellungen auf Schilden erwähnt *Claudian.* 1, 96 ff. die Liebe des Mars (zu Rhea), die Zwillinge Romulus und Remus, den Flußgott Tiber und die Wölfin (*hic patrius Mavortis amor fetusque notantur | Romulei; pius amnis inest et belua nutrix).* Ebenso in der Schildbeschreibung bei *Apollin. Sidon. carm.* 2, 395 f. *(illius orbem) Martigenae, lupa,*

Tibris, amor (Amor?), Mars, Ilia complent; ebenda 5, 23 ff.: *antra Rheae fetamque lupam . . . Martigenas . . . Thybrin*, vgl. *K. Purgold, Archäol. Bemerkungen zu Claudian u. Sidonius* 106 f. — Vgl. den Artikel Romulus a. E.

Die einfachste Darstellung ohne Hinzufügung von weiteren Figuren zeigt:

1 a) eine Reliefplatte aus Aquincum: Mars, unbärtig, naht von links in raschem Fluge, mit dem Helm bedeckt, in der R. den Speer, in der L. den Schild, und hat bereits mit dem einen Fuße die Erde berührt. Zur R. liegt



1) Mars überrascht Rea Silvia, Kalksteinrelief im Nationalmuseum zu Pest (nach *Archäol.-epigraph. Mitteilungen aus Österreich-Ungarn* 13 (1890) 58 Fig. 11).

unter einem Baume schlafend Rhea Silvia mit entblößtem Oberkörper, auf den l. Arm gestützt, den r. Arm über das Haupt gelegt, *J. Zichen* a. a. O. 57 ff. Fig. 11. — S. Fig. 1.

1 b) Relief im Belvedere: Dieselbe Darstellung, *Amelung, Skulpturen d. Vatikan. Mus.* 2 nr. 36 Taf. 9.

2) Römische Kaisermünzen des Antoninus Pius, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 31 (abg. bei *Jac. Oisel, Thesaurus select. numism. ant.* Taf. 39, 3 p. 190. *Jos. Addison* (in der Übersetzung) *Anmerkungen über verschiedene Teile von Italien* (Altenburg 1752) S. 252. *Spence, Polymetis*² Taf. 8, 4 p. 77. *Joh. Jac. Gessner, Numism. ant. imperat. Roman.* Tab. 95, 25. 101, 53. *A. v. Sallet, Münzen und Medaillen* (1898) S. 85): '*Mars d. hastam s. clypeum ex alto delapsus Rheae dormienti imminet*'. Dieselbe Darstellung auf Münzen des Gallienus, *Cohen* 5², 438 nr. 1003 (mit Abbildung) = Fig. 2.



2) Mars u. Rea Silvia, Münze des Gallienus (nach *Cohen, Medaill. Rom.* 5², 438 nr. 1003).

3) Relief im Studio Viti, wahrscheinlich Reproduktion der Giebeldarstellungen des Tempels der Venus und Roma, abg. *Raoul-Rochette, Monum. inéd.* 8, 1 (fragmentiert, die Darstellung rechts ist verloren): in der Mitte Rhea Silvia, gelagert, mit nacktem Oberkörper, den r. Arm auf Felsgrund gestützt, den l. im Schlafe über den Kopf gelegt; ihr naht sich von r. Mars, von dem nur noch die Beine und die r. Hand mit der Lanze erhalten ist. Die Gruppe links von Rhea zeigt die Wölfin mit den saugenden Zwillingen; noch weiter l. zwei Hirten und Schaf und Widder, *Matz-Duhn* nr. 3519. *E. Petersen, Röm. Mitt.* 10 (1895), 248. *Ch. Huelsen, Das Forum* 198.

4) Das Bd. 2 Sp. 118, 20 ff. s. v. Ilia beschriebene Medaillon (vgl. auch *Allmer-Dissard, Musée de Lyon, Inscr. ant.* 4, 442. *C. I. L.* 12, 5687, 8 p. 779; abgebildet auch bei *Millin, Gal. myth.* 178, 653) zeigt gleichfalls nur die beiden Hauptfiguren; hier aber ist Rhea (vielleicht aus Raummangel, *Ziehen* a. a. O. 58, 12) nicht liegend, sondern unter Gebüsch sitzend bzw. in kauernder Stellung schlafend dargestellt.

5) Gemmen: a) *Fr. Ficoroni, Gemmae ant. litteratae* p. 77 (Taf. 3, 6: Mars herabschwebend hat den r. Fuß bereits auf den l. Oberschenkel Rheas gesetzt). — b) *Müller-Wieseler, D. A. K.* 2, 23, 252 (ähnliche Darstellung, Mars noch entfernt von Rhea). — c) wie nr. b, *A. H. Smith, Catal. of engraved gems in the Brit. Mus.* 1693 p. 183. — d) 'Mars findet Rhea Silvia am Ufer des Tibers eingeschlafen', *Verzeichnis d. geschnittenen Steine in d. K. Mus. d. Altertümer zu Berlin* (1827) p. 177 nr. 127 = *Winckelmann, Desc. des pierres grav. du feu baron de Stosch* p. 428 nr. 127.

6) Darstellung im westlichen Giebelfeld des römischen Denkmals zu Igel bei Trier; abg. b. *Carl Osterwald, Das römische Denkmal in Igel u. seine Bildwerke* Taf. 4 (Abendseite). *Christ. Wilh. Schmidt, Baudenkmäler der röm. Periode u. des Mittelalters in Trier u. seiner Umgebung*, 2. Heft (Trier 1845) Taf. 8 (West): „eine schlafend ruhende weibliche Figur, halbnackt, die l. Hand auf einen Krug gestützt, die r. auf das abgewandte Haupt gelegt; auf sie zu eilt ein Mann mit Helm, Schild und Lanze, nackt und nur eine leichte Chlamys ihm nachflatternd. Die Darstellung ist ganz die öfters vorkommende des Mars und der Rhea Silvia", *Fr. Kugler*, im Text zu *Chr. W. Schmidt* a. a. O. 113 = *Kleine Schriften u. Studien zur Kunstgesch.* 2, 81. Trotz dieser richtigen Erkenntnis neigt doch *Kugler* schließlich dahin, mit *L. Schorn, Abhandl. d. philos.-philol. Klasse d. bayr. Akad. d. Wiss.* 1 (1835), 282 f. in der Frauengestalt nicht Rhea Silvia (noch andere unhaltbare Deutungsversuche sind aufgezählt bei *Osterwald* a. a. O. 54 f.), sondern die Nymphe der Mosel, der Mars naht, zu sehen, ein Symbol der 'Vereinigung römischer Macht mit der Fruchtbarkeit des Mosellandes'. Doch ist die Deutung auf Rhea Silvia wohl sicher, *O. Jahn, Bonner Jahrb.* 11, 65. *Michaelis, Arch. Anz.* 24 (1866), 238. *Ziehen* a. a. O. 58, 11.

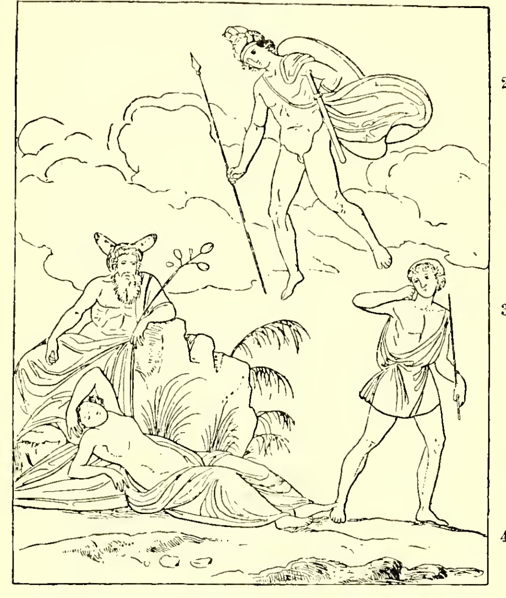
Eine Erweiterung der Szene durch Hinzufügung einer oder mehrerer Figuren begegnen wir in folgenden Darstellungen:

7) Relief eines Kraters im rheinischen Museum der Altertümer zu Bonn: Mars (Helm, Schild, Speer, flatternder Mantel) schwebt von Eros mit Fackel geleitet zur halbbekleideten Rhea Silvia, die aber hier abweichend von den übrigen Darstellungen auf der rechten Seite halbgewendet liegend dem Beschauer den Rücken zeigt, wie in gleicher Stellung auch Ariadne auf einem Sarkophage in der Villa Francia in Rom (*Monum. ined. d. Inst.* 3, 18, 1 *O. Jahn, Arch. Beiträge* 294, 111) erscheint, *L. Urlichs, Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 1 (1842), 45 ff. Taf. I u. II Fig. 2; vgl. *Panofka, Berichte der Berliner Akad.* 1837, 72 f. *Wieseler, Zeitschr. für die Altertumswissenschaft* 1843, 484. *J. Overbeck, Katalog d. Königl. rhein. Mus. vaterländischer Altertümer* (Bonn 1851), S. 114 f. nr.

49. *Kamp, Arch. Zeit.* 34 (1876), 205. *H. Brunn, Kleine Schriften* 1, 40. *Friederichs, Bausteine* 946. *R. Kekulé, Das academische Kunstmuseum zu Bonn* nr. 631 p. 141.

8) Gemmen: a) Dieselben drei Figuren; nur liegt Rhea, wie es scheint, eben voll Staunen erwacht, in der gewöhnlichen Stellung, *Ant. Borioni* u. *Rod. Venuti, Collectanea antiquitatum Rom.* (Rom 1735) Taf. 58 p. 42. — b) Rhea Silvia, am Ufer des Tibers schlafend; über ihr in der Luft Mars und Amor, *Verzeichnis der geschn. Steine . . zu Berlin* (1827) p. 177 nr. 128.

9) Sarkophag in Rom: Der schlafenden R. S. naht sich, von Eros mit der Fackel geführt, vorsichtig schreitend, Mars mit Helm, Schild und Schwert bewaffnet; abg. *Monum. Matth.* 3, 9. *Raoul-Rochette, Mon. ined.* pl. 7, 2, vgl. *O. Jahn, Arch. Beiträge* 166, 183. *Matz-Duhn, Ant. Bildwerke in Rom* nr. 2234, IV.



3) Mars zu Rea Silvia herabschwebend, Gemälde aus den Thermen d. Titus (nach *Baumeister, Denkmäler d. klass. Altertums* S. 886 Fig. 961).

10) Rückseite der Ara Casali, erster Streifen, abg. *Roscher, Lex. d. Myth.* Bd. 1 Sp. 1467, vgl. die Sp. 1466, 60ff. gegebene Literatur. Abbildung außerdem bei *P. S. Bartoli* u. *Jo. S. Bellori, Admiranda Rom. ant.* Taf. 5 und bei *Brunn, Kleine Schriften* 1, 41; der auf unsere Darstellung bezügliche Streifen abgebildet auch bei *Müller-Wieseler, D. A. K.* 2 Taf. 23, 253: Der schlafenden, halb entkleideten Rhea naht Mars; r. von Rhea der Flußgott Tiber.

11) Münze der älteren Faustina, *Chr. Ramus, Catal. num. vet. regis Daniae* 2 (1816), 294 nr. 16. *Cohen* 2[2], 436 nr. 295: Mars, Rhea, Flußgott Tiber.

12) Wandgemälde aus den sogenannten Thermen des Titus, abg. *Ponce, Description des bains de Titus* (Paris 1786) pl. 29 p. 49 = *Müller-Wieseler, D. A. K.* 2 Taf. 23, 253 = *Baumeister, Denkmäler* S. 886 Fig. 961 = *Daremberg-Saglio, Dictionnaire des ant. grecques et Rom.* 3, II p. 1622 Fig. 4848: Rhea schlafend, zu ihren Häupten der Schlafgott, rechts vor dieser Gruppe ein jugendlicher Hirt; Mars bewaffnet, aber sonst nackt (vgl. *Juvenal* a. a. O.) schwebt herab, den Blick verlangend auf die Jungfrau gerichtet. S. Fig. 3.

13) Sarkophagrelief im Lateran, *Benndorf-Schöne* nr. 47; abg. *Gerhard, Ant. Bildw.* 40, 2: Rhea liegt auf einer Felsbank, zwei Eroten sind im Begriffe, ihr das Gewand vom Leibe zu ziehen; über die Füße der Schlafenden schreitet behutsam Mars; im Hintergrund zwischen Mars und Rhea der Schlafgott. Am l. Ende der Szene ein Flußgott (Tiber); über ihm auf einem Felsen ein jugendliches Weib, die L. auf die Schulter eines sitzenden bärtigen Mannes legend. Die zwei letzten Figuren sind wohl Lokalgottheiten, *Ziehen* a. a. O. 59, 14. *Peter* Bd. 1 Sp. 2293f.

14) Hauptgruppe in der Mitte eines Sarkophagreliefs, abg. *P. S. Bartoli* u. *Jo. P. Bellori, Admiranda Roman. ant.* Taf. 22 = *Monumenta Matthaeiana* 3, 32: Mars von einem Eros geschoben (ein zweiter Eros hält sich an der Lanze des Gottes fest) schwebt auf die bis zur Scham entblößte, unter einem Baume gelagerte Rhea zu, auf deren l. Unterbein ein Eros lagert und auf die der Schlafgott zuschreitet, *Matz-Duhn* nr. 2235.

15) Mittelgruppe eines zweiten Sarkophagreliefs, mit der vorigen fast übereinstimmend, abg. *Spence, Polymetis*[2] Taf. 9. *Winckelmann, Alte Denkmäler d. Kunst* (übers. von *Brunn*) Taf. 110 (vgl. 2, 31ff.). *Monum. Matth.* 3, 33. *Matz-Duhn* nr. 2236. Diese und die vorige Darstellung ist verschieden gedeutet worden (s. *Matz-Duhn* aa. aa. Oo.); jedoch sind diese Deutungsversuche abzulehnen.

16) Auf der *Museo Pio-Clement.* 5, 25 = *Millin, Gal. Myth.* 180, 654 abgebildeten Darstellung erkennt *Visconti, Museo P.-C.* 49f. und ihm folgend *O. Müller, Archäol.* § 373, 3. *Amelung* a. a. O. nr. 52 B die vollständig bekleidete Rhea als Braut (als Vestalin, *Preuner, Hestia-Vesta* 297, 3) von Mars an der Hand geführt. Zugegen ist ein Berg- und ein Flußgott.

17) Wandgemälde eines Grabes auf dem Esquilin, *Monum. dell. Inst.* 10 tav. 60 a. *C. Robert, Annali* 1878, 262ff. (vgl. 273. *Ziehen* a. a. O. 59, 13): Das Mittelstück der durch die jüngere Annalistik (*Cauer, Jahrb. f. Phil. Suppl.* 14, 137) beeinflußten Darstellung der dritten Wand zeigt, stark abweichend von den sonstigen Darstellungen (wie auch nr. 15), den Mars bewaffnet, der mit stürmischen Schritten auf Rhea Silvia, die ihm von rechts entgegenkommt, zueilt und sie mit der l. Hand am l. Arm faßt. Rhea, die einen blauen Mantel trägt, hat vor Schreck, der sich auch in ihrer ganzen Haltung ausdrückt, den Krug, mit dem sie Wasser schöpfen wollte, fallen lassen. Dies Motiv der Überraschung beim Wasserschöpfen (griechisches Vorbild? vgl. Poseidon: Amymone: Tyro) wird ausdrücklich bezeugt durch (*Fabius Pictor?*) in *Origines Gentis Rom.* 20: *solito*

institutoque egressam virginem in usum sacrorum aquam petitum ex eo fonte, qui erat in luco Martis, . . . a Marte compressam. Schol. Lykophr. 1232 p. 354, 28 *Scheer: ἐν Ἄρεος ἄλσει ὑδρευομένη ἔγκυος γίνεται*; vgl. auch *Ov. Fast.* 3, 12f.: *Silvia Vestalis . . . sacra lavaturas mane petebat aquas.* Hinter Rhea Silvia schwebt eine Viktoria herab, weiter rechts fliehen zwei Hirten oder Landleute entsetzt davon. Links von der Hauptgruppe lagert ein Flußgott, hinter dem die Fortuna steht, um den glücklichen Ausgang des Abenteuers (Geburt des Romulus und Gründung Roms) anzudeuten.

Sehr zweifelhaft ist die Deutung der Darstellung auf einem Spiegel (abg. Bd. 1 Sp. 1465f. vgl. 1466, 4), auf dem man das Schattenbild der Rhea S. erkennen will, und die Erklärung eines pompeianischen Wandgemäldes (*Helbig* nr. 974) von *Raoul-Rochette, Mon. inéd.* pl 9 p. 36: 'Mars mit Romulus und Remus in den Armen der schlafenden Rhea Silvia im Traume erscheinend'.

Über die Version, die anstatt des Mars den Amulius (ob. Sp. 63; über das Verhältnis des Amulius zu Rhea überhaupt s. *F. Cauer, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 15, 101ff.) der Rhea beiwohnen läßt, s. *Mommsen, Röm. Forschungen* 2, 15f. Einen Zweifel an der Vaterschaft des Mars deutet *Liv.* 1, 4, 2 an; vgl. auch *Appian. de reg. Rom.* 1, 2 (ed. *Mendelssohn* 1 p. 16 = *Phot. Bibl.* 17a, 2ff. *Bekker*): *ἡ Σιλουΐα ἔκυε παρὰ τὸν νόμον*, wo weder Mars noch der Name eines sonstigen Geliebten (*τὸ γένος τοῦ φύ⟨σα⟩ντος ἄδηλον*) genannt wird. Nach *Prudent. in Symmach.* 1, 174ff. hat ein vornehmer Jüngling die R. unter dem Vorgeben, er sei ein Gott, vergewaltigt.

Rhea in anderen Situationen:

18) Weihung der mit dem weißen Schleier (suffibulum) geschmückten Rhea zur Vestalin in Gegenwart ihrer Mutter und einer Anzahl von Gefährtinnen während Numitor, wie es scheint, mit dem auf dem Throne sitzenden Amulius unterhandelt, rechte Seite des esquilinischen Wandgemäldes (s. nr. 16), *Robert* a. a. O. 261f.

19) Verurteilung der Rhea durch Amulius in Gegenwart des Numitor und ihrer Mutter (?) und mehrerer anderer Personen, die ihrem Schmerze Ausdruck geben, linke Seite des esquil. Wandgem., *Robert* a. a. O. 264f.

20) Mit den Zwillingen auf dem Schoße, zweiter Streifen der Rückseite der ara Casali (s. oben nr. 10); vgl. *Preuner* a. a. O. 297, 4. *Brunn* a. a. O. 1, 45.

21) Von ihren Söhnen aus dem Gefängnis befreit, (nicht erhaltenes) Relief am Tempel der Königin Apollonis in Kyzikos, *Anth. Pal.* 2, 19. Zu dieser Sagenversion s. ob. Sp. 63, 66ff. und *Conon* 48.

Zur Sage im allgemeinen vgl. *Adf. Bauer, Die Kyrossage und Verwandtes* in *Sitzungsber. d. K. Akad. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Klasse* 100 (1882), 539ff. und den Art. Romulus.

Eine Homonyme ist die Rhea sacerdos, die dem Herakles auf seinem Rückwege aus Spanien von dem Zuge nach den Rindern des Geryones den Aventinus (s. d. nr. 2), der deshalb bei *Joh. Lyd. de magistr.* 1, 34 (p. 35, 20 *Wünsch*) *εἷς τῶν Ἡρακλειδῶν* heißt, gebiert, *Verg. Aen.* 7, 659; vgl. *Serv. z. d. St.: Rhea sacerdos] adludit ad nomen matris Romuli, quae dicta est Ilia, Rhea Silvia*; vgl. *A. Preuner, Hestia-Vesta* 382. *Trieber, Hermes* 29 (1894), 127 Anm. 1. *Pais, Storia di Roma* 1, 1, 207f. *Alfr. Merlin, L'Aventin dans l'antiquité* 264 (vgl. 29 Anm. 4). *Jordan-Hülsen, Topographie der Stadt Rom im Altert.* 1, 3, 151 Anm. 3.

Gegen die oben Sp. 64 angeführte, auch von *Preller-Jordan* 2, 344f. (vgl. 1, 133, 1) mit Berufung auf *Macrobius* 3, 2, 6 *(haec vox propria sacrorum est, ut reus vocetur, qui suscepto voto se numinibus obligat, damnatus autem, qui promissa vota iam solvit)* wiederholte Ansicht, daß Rea Silvia bedeute: 'die Geweihte, den Göttern Verlobte, mit einem Worte die Vestalin, Jungfrau aus dem königlichen Geschlechte der Silvier', erhebt Einspruch *Preuner, Hestia-Vesta* 402, 6 mit dem Bemerken, die Bezeichnung 'Rea' in der von *Preller* angenommenen Bedeutung für die Mutter des Romulus und Remus sei geradezu falsch, da sie als inaugurierte Vestalin schon damnata, nicht rea voti sei. *Preuner* schreibt daher Rhea, nicht Rea; ebenso *Niebuhr, Röm. Geschichte* 1[4], 222 und Anm. 87, der Rea durch die 'Angeklagte' oder das 'schuldige Weib' übersetzt und in der Schreibung Rhea (vgl. *Pais, Storia di Roma* 1, 1, 205f.) eine falsche Analogie zum griechischen *Ῥέα* erblickt. Nach Bericht von *Gruppe, Bursians Jahresber.* 85 (1896), 184 (vgl. 198 unter Ares) erklärt *M. Enmann, Zur röm. Königsgeschichte* (Separatabdruck aus d. Jahresber. der Reformierten Kirchenschule, St. Petersburg 1892) S. 33 Rea als die 'Laufenmachende', und ebenso unter Vergleichung von ahd. îlen (eilen) den Namen Ilia; der Name ihres Gatten Mars zu mo-vere gehörig soll dieselbe Bedeutung haben. Den Namen oder Beinamen 'Silvia' will *O. Keller, Tiere des klass. Altertums* 1, 173 damit erklären, daß die ursprüngliche Form der Sage die gewesen sei, daß die Zwillinge im Walde ausgesetzt worden seien, — schwerlich richtig. Ist Rea die echte Form des Namens, so dürfte sie wohl kaum von den Namen ihres Sohnes Rĕ-mus zu trennen sein, in dem freilich *W. Schulze, Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* 581 (vgl. 219) den Eponymos eines etruskischen Geschlechtes, der remne erblickt wie in seinem Bruder Romulus den Eponymos der gleichfalls etruskischen ruma. Aber als Tochter des Numitor, dessen Name wohl wieder mit dem als Sabiner bezeichneten Numa in Zusammenhang steht, könnte Rea doch auch auf das sabinische Reate (vgl. zu dessen Etymologie = 'Stromstadt' *W. Corssen, Kritische Beiträge zur lat. Formenlehre* 429. *Vaniček, Etymolog. Wörterbuch der lat. Sprache* 342) hinweisen. Hiermit deckt sich teilweise, wie ich nachträglich sehe, eine Vermutung von *Cuno, Jahrb. f. klass. Phil.* 125 (1882), 554f.: Die Mutter des Romulus, Rea Silvia, sagt er, war in der ältesten Auffassung wahrscheinlich nichts anders als die Göttin Silvia, so daß Rea für dea

(mit dem im Umbrischen auch sonst bezeugten Übergang von d zu r; vgl. runum rere = donum dedit) steht, und Reate, die Urheimat der Ramnes, des Volkes des Romulus [s. d.], begrifflich soviel wäre wie Teanum oder Janiculum. Silvia aber ist das umbrische Cerfia, verwandt dem lateinischen cerus = 'creator'. Ilia ist derselbe Name, durch Griechen überliefert, welche das anlautende scharfe s nicht aussprechen konnten. S. Romulus. [Höfer.]

Reatinus. Weihung an den Pater Reatinus, den Stammgott (vgl. *Suet. Vespas.* 12. *Rubino, Beiträge zur Vorgesch. Italiens* 34 f.) von Reate, *C. I. L.* 9, 4676 (aus Reate): *Patri · Reatino · sacr | ob · honórem · Augustór | VI · viri · August* | (folgen die Namen der Dedikanten). *Jul. Athan. Ambrosch, Studien u. Andeutungen im Gebiet des altröm. Bodens u. Cultus* 1, 164, 20. *Ad. Zinzow, Der Vaterbegriff bei den römischen Gottheiten* (Pyritz 1887) S. 6. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 96. 2, 276. *Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer* 183, 10 u. ob. im Art. Quirinus Sp. 11, 26 f. [Höfer.]

Recaranus (?), Hirt, griechischer Abkunft, von gewaltiger Körperstärke und daher Hercules genannt, tritt in der Erzählung bei *Aurel. Vict., De orig. gent. Rom.* 6. 8 bei dem Abenteuer des Hercules mit Cacus an die Stelle des ersteren (s. *R. Peter* in diesem *Lexikon* Bd. 1 Sp. 2274, 24 ff.). Diese Überlieferung geht auf *Verrius Flaccus* bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 203 zurück: *sane de Caco interempto ab Hercule tam Graeci quam Romani consentiunt, solus Verrius Flaccus dicit Garanum fuisse pastorem magnarum virium, qui Cacum adflixit, omnes autem magnarum virium apud veteres Hercules dictos.* — *Jordan, Hermes* 3 (1869), 409 (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 283, 4) schreibt bei *Serv.* a. a. O. statt Garanus: Caranus und erblickt in diesem den Herakliden Karanos (*O. Abel, Makedonien vor König Philipp* 93 ff. 99 ff. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 4, 66 ff. = *Maked. Anagraphe* in *Symbol. Phil. Bonnens.* 126 ff.), eine Ansicht, die mit Recht von *Peter* a. a. O. 2273, 1 ff. *Wissowa* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Cacus Bd. 3 Sp. 1168, 19 ff. zurückgewiesen wird. Letzterer verwirft ebenso wie *Jordan* bei *Preller* a. a. O. die von *Preller* vorgeschlagene, von *Reifferscheid, Annali* 39 (1867), 353 und *Peter* a. a. O. Sp. 2273, 5 ff., (vgl. Sp. 2258, 13 ff.) empfohlene Ableitung des Namens Garanus von Kerus (s. Cerus) = Genius. Ebensowenig dürfte die von *Hartung* (s. *Peter* a. a. O. Sp. 2255, 54 ff.) vorgetragene, von *M. Bréal, Hercule et Cacus* in *Mélanges de mythol. et de linguistique* 56 (vgl. *Fr. Spiegel, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 13 (1864), 390 f.) und von *Steinthal, Archiv f. Religionswiss.* 1 [1898], 183) aufgenommene Deutung des Namens Recaranus als 'Recuperator, Wiederbringer, Zurückführer' und die daraus gezogenen Schlüsse (s. *Peter* a. a. O. 2256), besonders die Gleichsetzung des Recaranus mit Iuppiter [so auch *A. Kuhn, Zeitschr. f. deutsches Altertum* 6 (1848), 128] aufrecht zu halten sein. *Wissowa* a. a. O. und *Rel. u. Kult. d. Römer* 230 trifft wohl das Richtige, wenn er den Bericht des *Verrius Flaccus* als eine „nichtsnutzige euhemeristische Umdeutung der Geschichte des Kampfes von Hercules und Cacus" bezeichnet: wobei freilich nur das éine unklar bleibe, woher der Name Garanus stamme. Nicht unmöglich ist es, daß Garanus eine Entstellung des Namens Garyaneus (*ΓαρυϜόνης* = Geryone[u]s auf einer chalkidischen Vase, *Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 47) ist, *Gruppe, Gr. Myth.* 459, 1. Da die Cacussage mit dem Geryonesabenteuer des Herakles verknüpft ist, die Cacussage aber auch „manche entstellende Umarbeitung erfahren hat" (*Peter* 2287, 50 ff.), wenn z. B. nicht Cacus, sondern Latinus als Rinderdieb erscheint (*Konon* 3), wenn aus Cacus, dem Gegner des Hercules, bei *Diod.* 4, 21 (*Peter* Sp. 2287) sogar sein Gastfreund wird, so konnte ebensogut der Name Geryones absichtlich oder aus Mißverständnis in die uns jetzt vorliegende Überlieferung der Cacussage übertragen werden. [Höfer.]

Recial (recial) ist der Name einer untergeordneten etruskischen weiblichen Gottheit. Sie findet sich am Griff eines Spiegels von Volci, der sich jetzt im Berliner Museum befindet. Er ist veröffentlicht von *Cavedoni* und *Braun* im *Bull. dell' Inst.* 1842, 173 und 1843, 40 sq. und in den *Ann. dell' Inst.* 1851, 151 sq., von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 158 Taf. CLXVI, von *Fabretti, C. I. I.* no. 480 und von *Friederichs, Berlins antike Bildwerke* 2, 53 no. 47. Die Hauptszene des Spiegels, die mit der recial in keinem Zusammenhang steht, beschreibe ich unter turan; die recial selbst ist eine nackte weibliche Figur mit Halsband und Ohrgehängen, die ihr Gewand von hinterwärts über den Kopf zieht. Die versuchte Identifizierung derselben mit recua, rescial und resχualc ist abzuweisen, wie ich am Schlusse des Artikels resχualc dargetan habe. [C. Pauli.]

Recua (recua) ist der Name einer jugendlichen etruskischen Göttin, die einmal auf einem Spiegel, der dem Grafen Ravizza zu Orvieto gehört, und in den *Ann. dell' Inst.* 1851, 153 tav. d'agg. M. (s. auch *Bull. dell' Inst.* 1833, 96 und 1858, 188), von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 182 Taf. CLXXXIII und von *Fabretti* veröffentlicht ist. Die Darstellung zeigt drei Figuren: rechts die Venus, durch die Beischrift turan als solche sichergestellt; in der Mitte 'eine kurz gekleidete jugendliche Frau, reich geschmückt an Stirn, Hals, Armen und Ohren, sie scheint in ihrer rechten Hand eine runde kleine Frucht zu halten' (*Bugge*); links eine sitzende gleichfalls reich geschmückte Gottheit mit seltsam aufgebundenem Haar. Die Beischriften zu diesen beiden Figuren werden verschieden gelesen: *Gerhard* liest die der Mittelfigur aeϑe oder aeφe, was er auf die Artemis beziehen möchte, die der linken menrva (menrfa) nach seiner Schreibung; *Braun* liest letzteren Namen nach dem Stich der *Annali* me≡ia, ersteren reae, statt dessen er necue [?] vorschlägt; *Bugge* endlich liest metvia und recua. Zu dieser Lesung scheint er veranlaßt zu sein durch den Umstand, daß auf einem Spiegel aus Talamonaccio (vgl. s. v. rescial) eine dienende Frau rescial im Gefolge der Medea (metvia)

vorkommt. Diese beiden Gottheiten recua und rescial identifiziert er unter sich und auch mit der recial und resχualc (s. s. vv.). Daß das weder sprachlich noch sachlich zulässig sei, habe ich am Schlusse des Artikels resχualc gezeigt. [C. Pauli.]

Redarator s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 181, 11. 218, 35. *G. Wissowa, Abhandlungen zur röm. Religion u. Stadtgeschichte* 309 u. Anm. 2, während *v. Domaszewski, Arch. f. Religionswiss.* 10 (1907), 5 Anm. 2 mit Unrecht die überlieferte Lesart Reparator beibehält. [Höfer.]

Rediculus s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 218 und *S. Bugge, Altital. Studien* 10. [Höfer.]

Redux s. Fortuna.

Rega (?) s. Regin...

Regator, Beiname des Iuppiter auf der Weihinschrift von Agnone = Rector; Diúveí regatureí, *Mommsen, Unterital. Dialekte* 128 Z. 12. 129 Z. 15. *R. S. Conway, The italic dialects* nr. 175 p. 192, a 14. b 15. Vgl. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 205 Anm. 64. [Höfer.]

Regin (...). Eine Göttin *Rega* erschloß man aus der verschollenen Inschrift von Worringen, *Brambach, Corp. inscr. Rhen.* 306 (*Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1105 verweist dafür auf den Personennamen *Regus, -a*). Nach besserer Überlieferung lautet die Inschrift aber (*C. I. L.* 13, 8518): *in h. d. d. deae Regin. vicani Secorigienses.* Schon *Brambach* vermutete im Register eine *dea Regina* (= Iuno?). [M. Ihm.]

Regina 1) Beiname der Iuno s. *Roscher* Bd. 2 Sp. 600 f. 603 f. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 203 ff. *H. Diels, Sibyllinische Blätter* 52, 1. *E. Sackur, Sibyllinische Texte u. Forschungen* 174 f. Über Iuno Regina auf rheinischen Viergöttersteinen vgl. *Hettner, Correspondenzblatt der Westdeutschen Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 10 (1891), 77. *Haug, Westd. Zeitschr.* 10 (1891), 300 f. — **2**) Auf einer Weihinschrift aus Apulum erhalten bisher noch nicht bezeugte, wohl den Matres zu vergleichende Gottheiten, Badones, das Epitheton Reginae: Badonib(us) Reginis, *Jul. Jung, Jahreshefte d. öst. arch. Inst. Beiblatt* 3 (1900), 186, 10 u. Fig. 27. — **3**) Beiname der Fortuna auf einer Weihinschrift aus Carnuntum: Fortunae Reginae, *C. I. L.* 3, 4399. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 425. Fortunae Reginae Merenti = Τύχῃ(ι) Βασιλίσσῃ(ι) ἀξία(ι) zweisprachige Inschrift aus der Nähe von *Λευκαί* südlich vom Sangarios, *Ath. Mitt.* 33 (1908), 151 nr. 5. — **4**) Isis Regina s. Bd. 2 Sp. 513, 40 ff.; vgl. auch *F. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgesch.* 56, 4. 263. — **5**) Beiname der (mit Isis identifizierten) Noreia (s. d.), *C. I. L.* 3, 5300. *J. Bekker, Jahrb. d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 42 (1867), 117. — **6**) Saluti Reginae, Weihinschrift aus Caerleon (Britannien), *Hübner, Rhein. Mus.* 11 (1857), 5. *J. Becker ebenda* 13 (1858), 266 ff. *Orelli Henzen* 3 nr. 5823. — **7**) Lacida regina, *J. Becker, Jahrb.* usw. a. a. O. 116, der in Lacida den Namen einer barbarischen Lokalgöttin sieht und die Ergänzung zu [P]lacida regina (vgl. *C. I. L.* 3, 1590[a]) = Isis verwirft. — **8**) Nemesis Regina s. Bd. 3 Sp. 138, 23 ff. Neu kommen hinzu die Weihungen an Nemesis Regina aus dem Nemesisheiligtum in Carnuntum, *Bormann, Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* 20 (1897), 241. 242 (vgl. 211). *C. I. L.* 3 Suppl. 14076. 14075. 14071. 14358, aus Apulum (*C. I. L.* 3, 7767) und aus Sarmizegetusa (*C. I. L.* 3 13777) — **9**) Minerva Regina, *Becker, Jahrb.* a. a. O. 117. — **10**) Hila Regina, Votivstein aus Nissa, *Becker* a. a. O., der in Hila eine Lokalgöttin erkennt. — **11**) Vgl. Regin ... und die *θεὰ Βασίλεια* von Thera *I. G.* 12, 3, 416. *Gruppe, Gr. Myth.* 1521, 1. — **12**) Auf Inschriften aus Dacia und Moesia erhält Diana oder vielmehr eine ihr gleichgesetzte Landesgöttin das Epitheton Regina, *C. I. L.* 3, 1003. 6160. 7423. 7429. 12 71. 12372 (vgl. 12373). *Schriften der Balkankommission* 4. *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* 169. 170 p. 153. — **13**) *Domnae Reginae et Domno et Bono Eventu*, Weihinschrift aus Naissus (Serbien), *C. I. L.* 3 Suppl. 8244 p. 1466. Nach *Ladek v. Premerstein-Vulić, Jahrb. d. öst. arch. Inst.* 4 (1901), *Beiblatt* 136 f. ist unter der Domna Regina die Kybele, unter Domnus Attis zu verstehen. — **14**) *Diti patri et Proserpinae Regin(ae)*, Weihinschrift aus Ratiaria, *Kalinka* a. a. O. 141 p. 131. [Höfer.]

Rego (?), zweifelhafte Gottheit auf einer bei Lugo gefundenen Inschrift *C. I. L.* 2, 2574 *Regoni m. s.* (*Hübner* dachte an *matri* oder *magnae sacrum*). [M. Ihm.]

Religio als Gottheit bei *Phaedr. fab.* 4, 10 (11), 4 ff. *G. Thiele, Hermes* 41 (1906), 576 f. [Höfer.]

Remora s. Roma.

Remures = Lemures (s. d.)

Remureina, Göttin; *C. I. L.* 1, 810; vgl. *Mommsen, Hermes* 16, 16 ff.; *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 313, 3 u. d. Art. Romulus.

Remus s. Romulus.

Reparator (?) s. Redarator.

Requalivahanus, germanischer Gott, bekannt durch die Aufschrift eines kleinen Altars aus Jurakalk, der 1883 bei Blatzheim (Reg.-Bez. Cöln) in der 'Emmerich' genannten Flurabteilung gefunden wurde. Die Inschrift, deren Buchstabenform etwa auf das 2. Jahrhundert n. Chr. weist, lautet *C. I. L.* 13, 8512 = *Dessau Inscr. sel.* 4737 (Faksimile *Bonn. Jahrb.* 81 p. 78): *Deo Requalivahano Q. Aprianus Fructus* (man kann auch *Erucius* lesen, aber beabsichtigt war ohne Zweifel *Fructus*) *ex imp(erio) pro se et suos v. s. l. m.* Daß das Wort der germanischen Sprache angehört, scheint festzustehen. Nach got. *riqis* 'Finsternis, Dunkelheit' deutete man R. als den in der Finsternis, im Dunkel Lebenden; so zuerst *Holthausen* (bei *Zangemeister, Bonn. Jahrb.* 81 p. 81 f.), der in R. das Epitheton eines germanischen Pluto erkennen wollte. Trotz dieser und anderer Deutungen ist das Wesen des Gottes aber noch völlig rätselhaft; vgl. *Golther, Handbuch der germ. Mythologie* (1895) p. 405 f., der weitere Literatur verzeichnet. An einen Ortsnamen dachte *Grienberger, Beiträge zur Gesch. der deutschen Sprache und Literatur* 19 (1894) p. 528 f., *Zeitschr. f. d. österr. Gymnas.* 47 (1896) p. 1001 (*requaliva = ein durch schattigen, finsteren Wald fließendes Gewässer; vgl.

Schwarzbach, Schwarzwasser u. a. m.). Vielleicht bringt ein späterer Fund Aufklärung. [M. Ihm.]

Resakemis (Ῥεσάκεμις), Beiname der Isis (Ἴσιδος Ῥεσακέμεως) auf einem oberägyptischen Graffito, *Sayce, Rev. des études grecques* 4 (1891), 47, 1. [Höfer.]

Reschualc (resχualc) ist der etruskische Name einer dienenden Göttin im Gefolge der turan. Sie ist belegt auf einem Bronzespiegel unbekannter Herkunft, ehedem in der Sammlung Campanari. Er ist veröffentlicht von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 207 Taf. CCXV, von *Panofka, Die Malachisch* Taf. I, no. 4 und von *Fabretti, C. I. I.* no. 2497. Die dargestellte Szene ist die bekannte Schmückung der malavisχ (s. *Deecke*, Bd. 2 s. v.) und zeigt drei Figuren: in der Mitte die sitzende malavisχ selber, rechts vor ihr stehend die turan, die ihr ein Diadem aufsetzt, links hinter ihr stehend die resχualc, eine vollbekleidete, jugendliche Frau, ungeflügelt, die in ihrer Linken eine Blume, in ihrer Rechten einen anscheinenden Kranz (?) für die malavisχ hält. Für die Deutung dieser resχualc, sachlich sowohl wie sprachlich, fehlt es bis jetzt an einem Anhalt. *Gerhards* Erklärung als Grazie Peitho ist eine seiner gewöhnlichen Phantasien, und wenn nach *Klügmanns* und *Deeckes* Vorgang *Bugge* (in *Deeckes Etr. Fr. u. Stu.* 60 sqq.) die dienenden Gottheiten recua, resχualc, recial, rescial für eine und dieselbe erklärt, so ist das reine Willkür. Die sprachlichen Formen lassen sich nur durch allerhand Zwangsmaßregeln mit einander vereinen, und die sachliche Darstellung der vier Gottheiten ist ganz verschieden voneinander (vgl. die betreffenden Artikel). Der blosse Umstand, daß sie im Gefolge der Venus oder Medea erscheinen, genügt nicht, um daraus ihre Identität zu folgern. Ebenso ist auch *Bugges* Etymologie der Formen (a. a. O. 62) aus* re-cival 'die wieder auflebende' durchaus abzuweisen. Übrigens scheint ihm selbst später die Identität unsicher geworden zu sein, denn an anderer Stelle (a. a. O. 213) sagt er: 'scheinen eine und dieselbe Göttin zu bezeichnen'. [C. Pauli.]

Rescial (rescial) ist der Name einer jugendlichen dienenden Frau auf einem etruskischen Bronzespiegel aus Talamonaccio, der von *Helbig* im *Bull. dell' Inst.* 1878, 144 und von *Gamurrini, Append.* no. 63 tav. III veröffentlicht ist. Die Darstellung zeigt fünf Figuren: links zwei Frauen, welche aus einer Schale einem sitzenden Manne zu trinken geben und von denen die eine die Beischrift metvia oder mezvia (so auch *Gamurrini*) trägt, die andere namenlos ist; der Mann ist Aison, wie auch die Beischrift zeigt, deren Lesung freilich etwas unsicher ist, sofern *Helbig* aeasun, *Gamurrini* heasun, *Bugge* (in *Deeckes Etr. Fo. u. Stu.* 4, 60) aezsun liest; rechts sind wieder zwei Frauengestalten, Minerva (menrva) in ihrer gewöhnlichen Darstellung und eben unsere rescial. Letztere ist 'eine junge mit Lorbeerzweigen bekränzte Frau, die mit einer Flügelspitze einen kleinen Vogel berührt und nach ihm hinschaut, während er fliegt' (*Gamurrini, Bugge*). Daß die Szene die Verjüngung des Aison durch den Trank der Medeia darstellt, ist selbstverständlich. Die behauptete Identität der rescial mit der recial, recua und resχualc ist abzuweisen, wie ich am Schlusse des Artikels resχualc dargetan habe. [C. Pauli.]

Respiciens, Beiname der Fortuna (s. d. u. vgl. *Fronto de orat.* 157, 12 ed. *Naber*) mit einem Heiligtum auf dem Esquilinus (ἱερὸν Τύχης Ἐπιστρεφομένης), *Plut. de fortuna Rom.* 10 (vgl. *Quaest. Rom.* 74). *Jordan-Hülsen, Topographie d. Stadt Rom im Altertum* 1, III (1907), 260, 18. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 2, 186. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* 212. Ein zweites Heiligtum befand sich nach *Curios. und Notitia reg. X* bei *Jordan, Topographie* 2 (1871), 557 (vgl. die Bezeichnung einer der sechs vici in der zehnten Region als vicus Fortunae Respicient[is, *C. I. L.* 6, 975 p. 180 mittlere Kolumne Zeile 6) auf dem Palatinus, *Jordan-Hülsen* a. a. O. 104, 142. *Preller-Jordan* a. a. O. *Wissowa* a. a. O. Auf welches dieser beiden Heiligtümer sich *Cassius Dio* 42, 26, 4 bezieht, ist ungewiß, *Jordan-Hülsen* a. a. O. *Berichtigungen* p. XX zu 104, 142. — *Cassius Dio* a. a. O. gibt zugleich eine Erklärung dieses ins Griechische nicht zu übersetzenden — *Plut.* a. a. O. nannte sie, wie wir sahen Τύχη Ἐπιστρεφομένη — Beinamens: Τύχη ἣν ἐκ τοῦ πάντα τὰ ἐν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ τὰ κατόπιν καὶ ἐφορᾶν καὶ ἐκλογίζεσθαι χρῆναί τινα, μηδὲ ἐπιλανθάνεσθαι ἐξ οἵων οἷος ἐγένετο, καὶ ἱδρύσαντο καὶ ἐπεκάλεσαν τρόπον τινὰ οὐκ εὐαφήγητον Ἕλλησι; vgl. *Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altertum.* 3, 422 Anm. 3 zu 421. Nach *Cic. de leg.* 2, 11, 28 *valet Fortuna Respiciens ad opem ferendam.* Eine Anspielung auf die Fortuna R. liegt wohl vor bei *Plaut. Capt.* 834: *Respice Fortuna quod tibi nec facit nec faciet,* [*hoc*] *me iubes.* Weihungen an Fortuna Respiciens: *C. I. L.* 6, 181 (in hortis Carpensibus in Quirinali). *C. I. L.* 9, 5178 (Asculum, ager Picenus). *C. I. L.* 11, 347 (Nähe von Ravenna). *C. I. L.* 11, 817 (Mutina). *C. I. L.* 13, 6472; vgl. *I. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 425 (Germania superior, Nähe von Heilbronn). S. Fortuna. [Höfer.]

Restitutor, 1) Beiname des Iuppiter, s. Bd. 2 Sp. 752, 1 — 2) des Herkules auf einer Weihinschrift aus Tymandus (Pisidien): Herculi Restitutori, *Sterrett, Papers of the amer. school* 3, 559 p. 387. *Ephem. Epigr.* 5 (1884), 1354 p. 581. *C. I. L.* 3, 6867. [Höfer.]

Restitutrix, Beiname der Fortuna auf einer im Prätorianerlager vor der porta Viminalis gefundenen Basis: *Deae Fortunae Restitutrici*, *C. I. L.* 6. 30876. *Gilbert, Gesch. u. Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 3, 199 (Anm. 2 zu 198). 372, 3. *Jordan-Hülsen, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 1, 3 (1907), 390, 44. Da die Weihung aus dem Prätorianerlager stammt, ist wohl der Beiname der Fortuna aus der Vorstellung und dem Wunsche zu erkären, daß sie 'proelia restituit'. [Höfer.]

Reuveanabaraecus (?), spanischer Gott auf der im Dorf Ruanes bei Trujillo (Turgalium, Lusitanien) gefundenen Inschrift *C. I. L.* 2, 685 *Reuveanabaraeco Afer Albini f(ilius) Tu-*

rolus v. s. l. m. Ob der Name richtig überliefert ist, steht dahin. Vermutlich eine Fälschung ist *C. I. L.* 2 *suppl.* 5276 (Turgalium) mit dem Votivdativ *Baraeco*. [M. Ihm.]

Reverentia, Personifikation der Ehrfurcht, von Honos Mutter der Maiestas, *Ov. Fast.* 5, 23 ff. [Höfer.]

Revinus, keltischer Gott. Inschrift aus Gargnano am Gardasee *C. I. L.* 5, 4875 *Revino sacr(um). P. P. I. v. s. l. m.* [M. Ihm.]

Rex, Beiname **1**) des Mithras auf einer in Bandorf bei Oberwinter gefundenen Inschrift: Deo Invict(o) Regi, *Schaaffhausen* in *Jahrb. d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 53 (1873), 102 (Taf. 13 Fig. 1). 105. — **2**) des Mercurius: Mercurio Regi sive Fortunae, *Brambach, Inscr. Rhen.* nr. 70 (vgl. nr. 79). — **3**) Eine Münze des Kaisers Claudius Gothicus zeigt den Vulcanus mit Amboß, Zange und Hammer und trägt die Umschrift: Regi Artis, *Winckelmann, Gesammelte Werke* (Donaueschingen 1825) 9, 85. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 473. *Cohen* 6², 153, 239. Vgl. den Hephaistos *κλυτοτέχνης* (*Hom. Il.* 1, 571. 18, 143. 391) uud seine Bezeichnung als *κοίρανος τέχνης* (*Nonn. Dionys.* 30, 66) oder als *ἀρχηγὸς τῶν τεχνῶν* (*Plut. aqua an ignis utilior* 12 p. 958 d). — **4**) Beiname des Iuppiter, *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 205, 4. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 205. [Höfer.]

Rhaane? (*Ῥαάνη*?) s. Phalanna 2. [Höfer.]

Rhachia = Leukothea s. Segeiron. [Höfer.]

Rhadalus, Skythe, *Val. Flacc.* 6, 69. [Höfer.]

Rhadamanthys (*Ῥαδάμανθυς*, äol. *Βραδάμανθυς*, *Ϝραδάμανθυς*; alter Schreibfehler *Ῥαδάμανθος*: *Papyrosfragm. Aeschyl. fr.* 99 *Nauck Tr. Gr. fr.*²; lat. Rhadamanthus; Nebenform *Ῥαδάμας*: *Schol. Theokr.* 2, 34) war in dem ganzen altkretischen Kulturkreis bekannt als mächtiger König von Kreta, der auf Erden Gesetz und Recht schuf und unter den Toten als gerechter Herrscher und Richter fortwirkte. Spuren dieser Mythen finden sich außerhalb Kretas auf Inseln des Ägäischen Meeres, im südwestlichen Kleinasien, auf Euboia und in Boiotien. Zu seiner kretischen Parallelgestalt Minos staud Rh. ursprünglich in keiner näheren Beziehung; die beiden gehörten entweder verschiedenen Mythenperioden au oder, wie *Hoeck, Kreta* 2, 195 meint, verschiedenen Gegenden Kretas.

Nach dem Erlöschen der altkretischen Kulturperiode knüpfte man zwar mehrfach noch an die alte Überlieferung an, doch fand die Rh.-Sage keine lebendige Weiterbildung mehr. In die Heldeusage der neuen Zeit wurde Rh. nur selten hineingezogen. Von den kretischen Heroen gewann Minos das überwiegende Interesse, und wesentliche Abschwächuugen der Rh.-Sage waren die Rückwirkung dieser höheren Bewertuug des Minos.

Das zeigt sich schon in der Genealogie. *Kinaithon* bei *Paus.* 8, 53, 5 kannte noch eine alte kretische Sage von dem selbständigen Rh., nach welcher Rh. eiu Sohn des Hephaistos, dieser ein Sohn des Talos, und Talos ein Sohn des Kres war. Alle andereu sehen dagegen in Rh. nur noch ein Anhängsel an Minos. Daß Minos und Rh. Brüder gewesen seien, und zwar Söhne des Zeus und der Europa, wird seit *Hom. Il.* 14, 322 oft wiederholt, z. B. bei *Plat. Min.* 318 D, *Lukian de luctu* 7, *Pediasim.* 7, 18, *Schol. Lykophr.* 431, *Eustath. Hom. Il.* 989, 35. Andere fügen Sarpedon als dritten Bruder hinzu, und diese drei Brüder Minos, Sarpedon und Rh. gelten dann entweder für Söhne des Zeus und der Europa oder für Söhne des Asterion (s. o. Bd. 1 Sp. 656), oder es wird beides dahin vereinigt, daß Zeus die Europa nachmals dem kretischen König Asterion bezw. Asterios zur Gemahlin gibt und dieser die drei Söhne des Zeus adoptiert; vgl. *Hesiod. fr.* 55 *Rzach* bei *Schol. Hom. Il.* 12, 292; *Aeschyl. Κᾶρες ἢ Εὐρώπη fr.* 99 *Nauck*²; *Bakchyl. fr.* 10 *Blaß* bei *Schol. Hom. Il.* 12, 292; *Herodot.* 1, 173; *Eurip. Rhes.* 28 nebst *Schol.*; *Strab.* 12, 573; *Apollod.* 3, 1, 1, 3; *Schol. Lykophr.* 1284 (vgl. *Etym. Magn.* 397, 40. 588, 25. *Tzetz. Lykophr.* 1283); *Hygin. fab.* 155. 178; *Schol. Stat. Theb.* 4, 530. — Allerdings führte diese Genealogie zu chronologischen Schwierigkeiten, da Minos nach *Hom. Il.* 13, 450 als Großvater des Idomeneus zwei Generationen älter war, als der trojanische Krieg, an dem Sarpedon teilnahm, vgl. *Herodot.* 7, 171, und die Historiker griffen deshalb zu dem beliebten Aushilfsmittel, gleichnamige Helden anzunehmen. Sie verdoppelteu bald Sarpedon (s. d.), bald Minos oder Rh. *Diodor.* 4, 60 sagt: Söhne des Zeus uud der Europa, der späteren Gattin des Asterios, waren Minos, Rh. und Sarpedon (vgl. 5, 78 f.); dieser ältere Minos zeugte mit der Lyktios-Tochter Itone den Lykastos, welchem dann die Korybas-Tochter Ide den jüngeren Minos gebar, den andere gleichfalls für einen Sohn des Zeus hielten; dieser jüngere Minos war der große König zur See, Gemahl der Pasiphae, Vater des Deukalion usw. *Diodor* spricht somit nur von einem doppelten Minos, allein in seiner Quelle hatte diesem auch ein doppelter Rh. und Sarpedon zur Seite gestanden. Denn *Sokrat. Argol.* im *Schol. Eurip. Rhes.* 28 kennt Minos, Sarpedou und Rh. als Söhne jenes Lykastos und der Ide, und auch *Ephoros* bei *Strab.* 10, 476. 482 (*Eustath. Hom. Od.* 1861, 26) unterscheidet zwischen einem älteren Rh. als erstem Gesetzgeber Kretas und einem jüngeren Rh. als Bruder des berühmteu Minos. — In späterer Zeit kommen gelegentlich auch andere Kombinationen vor. So werden als Söhne des Zeus und der Europa nebeneinander genannt Minos, Aiakos und Rh., die drei Totenrichter (*Serv. Verg. Aen.* 6, 566; *Myth. Vat.* 2, 76) oder Minos, Rh. und Phoinix (*Tzetz. Lykophr.* 431). Vereinzelt heißt Rh. auch wegen seiuer Gerechtigkeit Sohn des Zeus und der Dike (*Porphyr de abstinent.* 3, 16).

Der Charakter des Rh. wird durchaus einheitlich geschildert. Rh. ist ein Vorbild an *σωφροσύνη*: *Theogn.* 701, *Demosth.* 61, 30; *φρενῶν ἔλαχε καρπὸν ἀμώμητον οὐδ' ἀπάταισι θυμὸν τέρπεται ἔνδοθεν*: *Pind. Pyth* 2, 74; er waltet *βουλαῖς ἐν ὀρθαῖσι*: *Pind. Ol.* 2, 75. Gerechtigkeit ist der Grundzug seines Wesens, sein Epitheton ist daher *ὁ δίκαιος* (*Ibykos fr.* 32 *Bergk*⁴ bei *Athen.* 13, 603 d) oder *δικαιότατος*, vgl. *Plat. Legg.* 1, 624 B; *Minos* 318 D;

Sosikrat. im *Schol. Aristoph. Vög.* 521; *Ephor.* bei *Strab.* 10, 476; *Diod.* 5, 79. 84; *Liban. Orat.* 17, 26 S. 517. Wollte man einen gerechten Mann loben, so sagte man, er zeige Ῥαδαμάνθυος τρόπους (*Bekker, Anecd. Graec.* 1, 61, 23), oder er sei noch gerechter als Rh. (*Euripid. Kyklops* 273). Rh. hatte die Grundlagen der kretischen, für weite Kreise vorbildlichen Rechtspflege geschaffen und das Prozeßwesen geordnet (*Plat. Legg.* 1, 625 A: διανέμειν τὰ περὶ τὰς δίκας), und manche Einzelheiten der späteren Rechtspflege wurden auf ihn zurückgeführt. So schildert *Plat. Legg.* 12, 948 B die durch das Recht von Gortyn (vgl. *Bücheler-Zitelmann, Das Recht von Gortyn* 70, *Rhein. Mus.* 40, *Ergänzungsheft* 1885) bestätigte Sitte, den Richterspruch an den von den Parteien zu leistenden Eid zu binden, als einen von Rh. eingeführten Grundsatz der Ῥαδαμάνθυος κρίσις, wobei er freilich meint, diese Sitte habe zwar für die alte, den Göttern näher stehende Zeit gepaßt, sei aber für die gegenwärtige Zeit des Unglaubens nicht mehr geeignet; vgl. auch die Glosse Ῥαδαμάνθυος κρίσις bei *Suid.*, *Diogenian.* 7, 98 cod. Vindob. 3, 74, *Macar.* 7, 50, *Gregor. Cypr.* 3, 59; ferner *Aristid. Rhet.* 46, 147. Andere führten das strenge Wiedervergeltungsrecht, das ius talionis, auf Rh. und seinen Grundsatz zurück: εἴ κε πάθοι, τά κ' ἔρεξε, δίκη κ' ἰθεῖα γένοιτο, *Aristot. Ethik. Nikomach.* 5, 8 p. 1132 b, 25, ebenso den Grundsatz, daß die Vergeltung eines Unrechts straflos macht: ὃς ἂν ἀμύνηται τὸν χειρῶν ἀδίκων κατάρξαντα, ἀθῷον εἶναι, nach welchem νόμος Ῥαδαμάνθυος Herakles in dem Prozeß wegen Tötung des Linos freigesprochen sein sollte, *Apollod.* 2, 4, 9, 2. Wären uns die dem *Epimenides* zugeschriebenen Schriften περὶ θυσιῶν καὶ τῆς ἐν Κρήτῃ πολιτείας und περὶ Μίνω καὶ Ῥαδαμάνθυος (*Diog. Laert.* 1, 10, 5) erhalten, so würde uns wohl noch manch andere Zurückführung auf Rh. begegnen. Galt doch z. B. auch die Sitte des *Sokrates*, *Zenon* und anderer, die den Namen der Götter 'nicht unnützlich führen' wollten (*Schoemann, Griech. Altert.*[4] 277) und deshalb bei Tieren und unverfänglichen Dingen, z. B. bei Hund, Gans, Widder, Platane u. dgl. schwuren, für ein Gebot des Rh., vgl. *Sosikrat. Kretika* im *Schol. Aristoph. Vög.* 521. *Suid.* s. Λάμπων ὄμνυσι; *Kratinos Komöd. Cheirones* im *Schol. Plat. Apolog.* 21 E; *Porphyr. de abstin.* 3, 16; *Eustath. Hom. Od.* 1871, 3 und die Glosse Ῥαδαμάνθυος ὅρκος bei *Suid.*, *Hesych.*, *Phot.*, *Zenob.* 5, 81, *Apostol.* 15, 17, *Macar.* 7, 49. Ob *Anaxandrides* in seiner Komödie *Gerontomania* wegen dieses Gebotes Rh. neben Palamedes als Erfinder τῶν γελοίων verspottet (*Athen.* 14, 614 c, vgl. *Aristot. Rhetor.* 3, 12 p. 1413 b. 96) oder ob hier eine andere Beziehung vorliegt (vgl. oben Bd. 3 Sp. 1270, 51), ist fraglich.

Als G e s e t z g e b e r war Rh. nicht auf den Kreis von Gericht und Prozeßwesen beschränkt. Nach alter Anschauung war er ein mächtiger König von Kreta, der hier und in der ganzen Inselwelt Ruhe und Frieden geschaffen, die staatlichen Verhältnisse geordnet und die besten Staatsgesetze gegeben hatte. Man mußte sich allerdings damit abfinden, daß ganz derselbe Ruhm auch dem Minos zukam, und löste diese Schwierigkeit auf verschiedene Weise. *Ephoros* bei *Strab.* 10, 476. 482 erzählt, auf Kreta habe zuerst der ältere Rh. durch Gesetze und städtische Siedelungen die staatlichen Grundlagen geschaffen (πρῶτος τὴν νῆσον ἐξημερῶσαι δοκεῖ νομίμοις καὶ συνοικισμοῖς πόλεων καὶ πολιτείαις) und er habe dabei seine Gebote als von Zeus empfangen erklärt; nachmals habe Minos (der Zweite), der Bruder des jüngeren Rh., jenen älteren Rh. nachgeahmt. Ebenso ist bei *Diod.* 4, 60 Rh. der Ältere der Gesetzgeber (τοῖς Κρησὶν ἐνομοθέτησε) und der berühmte Minos der Zweite lebt erst zwei Generationen später. Bei *Plin.* 7, 191 heißt es kurz, Rh. habe die ersten Gesetze gegeben. Umgekehrt gilt bei *Plat. Min.* 318 D ff. 320 B ff. Minos als der eigentliche Schöpfer der alten kretischen Gesetze; der gerechte und gute Rh. (δίκαιος, ἀγαθὸς ἀνήρ) wurde von seinem Bruder Minos nicht in allen königlichen Pflichten unterrichtet, sondern nur in denen zweiten Ranges, wie es die Rechtsprechung war; so wurde er lediglich ein guter Richter; Minos brauchte ihn als νομοφύλαξ in der Stadt, den Talos als solchen im übrigen Kreta. *Plutarch. Thes.* 16 faßt diese Darstellung in die kurzen Worte zusammen, man bezeichne Minos als König und Gesetzgeber, Rh. aber als Richter und Hüter (φύλαξ) des von Minos festgesetzten Rechtes. — Andere zogen die Grenze zwischen Minos und Rh. dahin, daß dem ersteren die Tätigkeit auf Kreta, dem letzteren die auf den Inseln zufiel. So hatte nach *Diod.* 5. 78 f. 84 Minos die kretischen Gesetze geschaffen und die Seeherrschaft über die umliegende Inselwelt gegründet; er ward auf seinen jüngeren Bruder und Mitkönig (πάρεδρος τῇ βασιλείᾳ) Rh., der wegen seiner gerechten Urteile und der energischen Bestrafung von Missetätern berühmt war, eifersüchtig und sandte ihn deshalb auf ferne Inseln hinaus; Rh. gewann sich zahlreiche Inseln und einen großen Teil der asiatischen Küste, da alle wegen seiner Gerechtigkeit seine Herrschaft gern aufnahmen; später ordnete er die Herrschaft so, daß sein eigener Sohn Erythros das von ihm gegründete Erythrai erhielt, — Oinopion, der Sohn des Minos und der Ariadne, Chios. — Thoas Lemnos. — Enyeus Skyros, — Pamphylos Peparethos, — Euanthes (Euambeus) Maroneia, — Alkaios Paros, — Anion Delos — Andreus Andros. Was *Diodor* so ausführlich, vielleicht nach *Apollodoros* Kommentar zum Schiffskatalog (*Bethe, Herm.* 24, 418), erzählt, faßt *Apollod. biblioth.* 3. 1, 2, 3 dahin zusammen, Rh. habe nach einem Zwist mit Minos Kreta verlassen und den Inselbewohnern ihre Gesetze gegeben (τοῖς νησιώταις νομοθετῶν).

N a c h d e m T o d e wurden dem Rh. besondere Ehren zuteil. Das ist alte, feststehende Sage. Die Einzelheiten aber werden verschieden geschildert, je nach der verschiedenen Auffassung vom Leben nach dem Tode. Nach der einen Auffassung gelangen bekanntlich die großen und gerechten Helden ohne eigentlichen Tod unmittelbar vom irdischen Dasein nach

dem Elysischen Gefilde bezw. zu den Inseln der Seligen, wo sie getrennt von den auf Erden Lebenden und getrennt von den Göttern ein ewiges, glückliches Leben führen; vgl. *Rohde, Psyche* 63 ff., *Radermacher, Das Jenseits im Mythos der Hellenen* 98 ff., *Waser* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encykl.* 5, 2470 ff. Wer dieser Auffassung folgte, hielt es für selbstverständlich, daß auch Rh. nach seinem Erdenleben dorthin gelangt war. So heißt es bei *Homer, Od.* 4, 564, Menelaos werde ohne zu sterben nach den Elysischen Gefilden ans Ende der Welt gelangen, wo auch Rh. weile (*ὅϑι ξανϑὸς ʽP.*), und *Paus.* 8, 53, 5 interpretiert diese Stelle richtig dahin, Menelaos werde nach dem Elysischen Gefilde gelangen, wohin 'früher schon Rh. gelangt sei'. In *Aeschylos' Κᾶρες ἢ Εὐρώπη* (*fr.* 99 *Nauck*²) trat Europa auf und klagte, daß von ihren drei Söhnen Minos, Rh. und Sarpedon nur noch der letztere ihr geblieben sei. Rh. lebe zwar unsterblich fort, aber nicht mehr sichtbar für sie: *ʽΡαδάμανϑυν, ὅς περ ἄφϑιτος παίδων ἐμῶν, ἀλλ' οὐκ ἐν αὐγαῖς ταῖς ἐμαῖς ῥόας ἔχει.* Die Vorstellung von der Entrückung des Rh. nach Elysion war aber damals so geläufig, daß diese kurze Andeutung genügte. Auch *Pindar Ol.* 2, 75 verwertet diese Vorstellung in seiner bekannten Darstellung, nach welcher die Sterblichen, wenn sie zum drittenmal ihr Leben auf Erden ohne Unrecht geführt haben, zu den Inseln der Seligen gelangen, wo Rh. als *πάρεδρος* des Kronos weilt; über die verschiedene Interpretation dieser Stelle durch *Aristarch* und *Didymos* vgl. *Schol. Pind. Ol.* 2, 138. 140 nebst *Boeckhs* Erläuterungen; *Rohde, Psyche* 500 ff.; *Maximil. Mayer* oben im Artikel Kronos Bd. 2 Sp. 1456. *Pindar* vereinigt offenbar zwei verschiedene ältere Sagen: nach der einen war Kronos der eigentliche Herrscher auf den Inseln der Seligen, nach der anderen, die später *Lukian. ver. hist.* 2, 6 ff. so weit ausgeschmückt wiedergibt, war Rh. dort der oberste Gebieter. An derartige Vorstellungen von Elysion und Rh. wird bis in die späteren Zeiten häufig angeknüpft, wenn auch in unmittelbarer Verbindung mit anderen Anschauungen. So z. B. in der unten zu besprechenden Sage, daß Alkmene dort die Gattin des Rh. gewesen sei, dann in dem Ausdruck bei *Hegesipp. Anthol. Palat.* 7, 545, Hermes führe die Guten zum Rh., und in der Grabschrift für Regilla (*Kaibel, Epigr. Graec.* 1046. 47 = *C. I. G.* 6280 = *I. G.* 14, 1389): *ψυχὴ δὲ σκῆπτρον ʽΡαδαμάνϑυος ἀμφιπολεύει.* — Neben dieser bei *Hom. Od.* 4, 563 ff. vorkommenden Vorstellung von dem Elysischen Gefilde steht im 11. Buch der *Odyssee* die zweite Auffassung vom Leben nach dem Tode, wonach die verstorbenen Heroen in der Unterwelt weilen und dort als Schatten das irdische Wesen und Leben gleichsam fortsetzen; Minos, der große Richter auf Erden, sitzt auch dort noch mit seinem goldnen Zepter und entscheidet die Streitigkeiten der Toten (*Od.* 11, 568). *Nonnos Dionys.* 19, 188 f., läßt die beiden verschiedenen Vorstellungen der *Odyssee* nebeneinander bestehen, vgl. auch *Strab.* 1, 3 u. 3, 150. Aber die Volksanschauung drängte zur Einheit und bildete die zweite Unterwelts-Vorstellung dahin aus, daß außer Minos auch alle anderen Helden, die auf Erden Richter gewesen waren, drunten das Richteramt fortführten. *Plat. Apolog.* 32 p. 41 A (vgl. *Cic. Tuscul.* 1, 98) bezeichnet als solche Richter in der Unterwelt Minos, Rh., Aiakos, Triptolemos *καὶ ἄλλοι ὅσοι τῶν ἡμιϑέων δίκαιοι ἐγένοντο ἐν τῷ ἑαυτῶν βίῳ*, und wie hier Rh. und Minos vereint sind, aber nichts von einem Gericht über Seligkeit oder Verdammnis der Menschen gesagt wird, so gibt z. B. auch *Porphyr. vita Plotin.* 22 (in dem Orakel) und 23 (in dessen Erläuterung) die Auffassung wieder, daß der Gerechte zu den Helden des goldenen Zeitalters, Minos, Rh., Aiakos usw. *οὐ δικασϑησόμενον οἴχεσϑαι, συνεσόμενον δὲ τούτοις.* — Zu diesen beiden verschiedenen Vorstellungen tritt als dritte hinzu die Vorstellung von einem eigentlichen Totengericht über die Menschen, welche *Rohde, Psyche* 284 für eine spätere Auffassung hält, während *Gruppe, Gr. Myth.* 863 in ihr das Wesen der altkretischen Rh.-Sage erblickt. Am bekanntesten ist die eingehende Schilderung bei *Plat. Gorg.* 523 E — 526 (vgl. *Plut. Consol. ad Apollon.* 36 p. 121 C): auf dem Anger (*λειμών*) bei dem Kreuzweg, wo sich die Wege zu den Inseln der Seligen und zum Tartaros trennen, richten die Söhne des Zeus, Minos und Rh. *ἐκ τῆς Ἀσίας*, Aiakos *ἐκ τῆς Εὐρώπης*, und zwar richtet Rh. die aus Asien stammenden Menschen, Aiakos die aus Europa; beide tragen den einfachen Richterstab (*ῥάβδος*); Minos aber mit dem goldenen Zepter entscheidet als Oberrichter in Zweifelsfällen. Ähnlich gedacht ist das Totengericht auf dem Gefilde der Wahrheit (*πεδίον ἀληϑείας*) bei *Ps.-Plat. Axioch.* 371 B, doch werden hier nur Minos und Rh. als Richter genannt, eine Konzession an die ältere Auffassung des Aiakos als Türhüter und *κλειδοῦχος* des Hades. Minos und Rh. allein nennen auch *Apollod.* 3, 1, 2, 3, *Diod.* 5, 79, *Lucian. de luctu* 7, *Cic. Tuscul.* 1, 10, *Verg. Aen.* 6, 432. 566 (wo Rh. Cnosius als besonders strenger Inquisitor geschildert wird), *Claudian.* in *Rufin.* 2, 477 ff., *Themist. or.* 20 p. 234 c. Dagegen stehen Minos, Rh. und Aiakos nebeneinander bei *Demosth.* 18, 127. *Isokrat.* 12, 205, *Arrian. Anab.* 7, 29, 3, *Propert.* 5, 11, 19 ff., *Ovid. met.* 9, 435 ff., *Senec. Hercul. fur.* 737. *Hercul. Oet.* 1562, *Stat. Theb.* 8, 27. 103, vgl. 4, 530. 11, 571. *Silv.* 2, 1, 219. 3, 3, 16, *Dracont.* 9, 129—134, *Serv. Verg. Aen.* 6, 432 (wo Minos als crudelis, Rh. und Aiakos als fratres mitiores bezeichnet sind). 6, 566, *Myth. Vat.* 2, 76. Sehr oft wird Minos allein, gelegentlich auch Rh. allein genannt, z. B. *Lukian. Catapl.* 13. 23 ff., *Nonn. narr. ad Greg. invect.* 2, 8 p. 163 bei *Westermann, Mythogr.* 369, 27. Die Darstellung der Totenrichter auf Vasenbildern behandelt eingehend *Winkler, Darstellung der Unterwelt auf unteritalischen Vasen, Breslauer philol. Abhandl.* Bd. 3 Heft 5 S. 4. 18. 35: auf der Amphora in München 849 abgeb. *Archäol. Ztg.* 1843 Taf. 12, 1; *Wiener Vorlegebl.* Ser. E Taf. 1; *Baumeister, Denkm. des klass. Altertums* 1928 Taf. 87 nr. 2042 B) scheinen Minos mit Zepter in asiatischer Tracht,

Rh. als Greis, und Aiakos nebeneinander dargestellt zu sein; — auf der Amphora in Neapel 3222 (abgeb. *Mon. d. Inst.* 8, 9; *Wiener Vorl.* a.a.O. Taf. 2; *Baumeister* a.a.O. 1927 nr. 2042 A) sind inschriftlich bezeugt Triptolemos, Aiakos und Rh.; — auf dem Bruchstück einer Amphora in Karlsruhe 258 (abgeb. *Archäol. Ztg.* 1884 Taf. 19; *Wiener Vorl.* a. a. O. Taf. 6, 3) sind durch Inschriften gesichert Triptolemos und Aiakos; ob der fehlende dritte Richter Minos oder Rh. war, läßt sich nicht entscheiden.

Andere Sagen, die an Rh. anknüpfen, hängen zum Teil mit seinem Ruhm als Ordner des staatlichen Lebens auf Kreta und Umgebung zusammen. So wird Gortys, der Eponymos von Gortyn auf Kreta, ein Sohn des Rh. genannt, *Paus.* 8, 53, 4. — In Erythrai wird der Eponymos Erythros gleichfalls als Sohn des Rh. bezeichnet, der von Kreta dorthin eingewandert (*Paus.* 7, 3, 7) oder von seinem Vater Rh. als König eingesetzt war (*Diod.* 5, 79. 84), und vielleicht hieß Erythrai eben mit Rücksicht auf die Beziehungen zu Rh. das Land der Seligen, *Kaibel, Epigr. Gr.* 317. 904. — Auch in Nysa nördlich vom Maiandros bezw. in dem zu Nysa gehörigen Akaraka (*Bull. hell.* 14, 233; Acharaka: *Strab.* 12, 579. 14, 649 f.; Akara: *Etym. Magn.*) wurde der Oikistes Athymbros (Thymbros) gelegentlich für einen Kreter aus dem Geschlecht des Rh. (*Κρὴς τῷ γένει ἀπὸ ʽP.*) ausgegeben; er sollte bei den Karern gewohnt und Ehren genossen haben und dann Akaraka gegründet haben, Methodios im *Etym. Magn.* 45, 17; andere Traditionen über Athymbos bei *Strab.* 14, 650, *Steph. Byz.* s. *Ἄθυμβρα.* — Ferner wird aus Gaza berichtet, daß Minos mit seinen Brüdern Aiakos und Rh. dort gewesen sein sollte, *Steph. Byz.* s. *Γάζα.* — Auch die Rhadamanes oder Rhadamaner in Arabien werden von Rh. und Kreta abgeleitet, *Plin.* 6, 158; *Nonn. Dionys.* 21, 304 ff.

Verschieden geurteilt wurde über Rh. Verhältnis zu Talos. Nach der alten Genealogie bei Kinaithon, von welcher oben die Rede war, sollte Talos der Großvater des Rh. sein. Nach der gleichfalls oben besprochenen Auffassung bei *Plat. Gorg.* waren Rh. und Talos die *νομοφύλακες* des Minos. Dagegen gilt Talos bei *Ibykos fr.* 32 *Bergk*[4] (*Athen.* 13, 603 d) als *ʽΡαδαμάνθυος ἐραστής.*

Von den Phaiaken und Rh. handelt eine sonst verschollene Sage bei *Hom. Od.* 7, 323 ff. Danach hatten die Phaiaken einst den Rh. (sein Epitheton *ξανθός* kehrt wieder *Od.* 4, 564, während er *Il.* 14, 322 *ἀντίθεος* heißt) auf ihrem schnellen Schiffe zu dem in weitester Ferne gelegenen Euboia hinübergefahren, als er den Tityos aufsuchen wollte: *ἦγον ἐποψόμενον Τιτυὸν Γαιήιον υἱόν*; an einem einzigen Tage hatten sie diese weite Fahrt vollendet. Vielleicht hatte *Euripides* oder *Kritias* (*v. Wilamowitz, Analecta Euripidea* 166) in dem Drama '*Rhadamanthys*' auf diese Sage angespielt, vgl. *Eurip. fr.* 658 *Nauck*[2]: *οἳ γῆν ἔχουσ' Εὐβοΐδα πρόσχωρον πόλιν.* Allein der eigentliche Sinn der homerischen Worte war schon im Altertum unklar, vgl. *Schol. Hom. Od.* 7, 323. 324, *Eustath.* 1581, 60, *Strab.* 9, 423; man schwankte, ob Rh. den Tityos aufgesucht habe, um ihn zu richten (*Schol. κριτὴς ἐτιμώρησε πρότερον*) oder ihn anzustaunen *διὰ θαῦμα τοῦ μεγέθους* (*Eustath.*), oder ihn in Güte von seiner frevelhaften Gesinnung abzubringen, *ἵνα σωφρονίσῃ αὐτόν* (*Eustath.*); und ebenso wenig wußte man, woher die Phaiaken den Rh. gebracht hatten. Daß die Phaiaken ihn aus dem elysischen Gefilde, wo er nach *Hom. Od.* 4, 564 später weilte, geholt hätten und daß das Land der Phaiaken den Inseln der Seligen benachbart oder mit ihnen identisch gewesen sei (*Schol.* u. *Eustath.* a. a. O. *Schol. Eurip. Hippol.* 750), war eine Kombination, die in neuerer Zeit zwar oft wiederholt, von *Rohde, Psyche* 71, 2 aber zurückgewiesen ist. Möglicherweise galt Rh. zu gewissen Zeiten auf Korkyra, das die Insel der Phaiaken zu sein beanspruchte, als Ordner des Staatsrechtes bezw. Ordner des alten Phaiaken-Staates, der wie Odysseus dorthin verschlagen war und später den Schuldspruch über den Frevler Tityos fällte. Allein Sicheres wissen wir nicht.

In Boiotien hat Rh. einst eine größere Bedeutung gehabt. Hier allein ist er noch mit anderen Sagenkreisen enger verknüpft geblieben. Rh. galt hier als Gemahl der Alkmene, und die ältere Sage erzählte wahrscheinlich, daß Rh. und Alkmene die Eltern des Herakles waren und daß Herakles seinem Vater einen Teil seiner Erziehung und seiner Macht verdankte. Was uns direkt überliefert wird, sind freilich nur Verschleierungen dieser alten Auffassung, Abschwächungen zugunsten anderer, inzwischen allgemeiner anerkannten Sagen von Zeus, Amphitryon u. a. Aber gerade die Verschiedenheit der Versionen und die Tatsache, daß für die geläufigen Herakles-Sagen die Gestalt des Rh. überflüssig war und trotzdem festgehalten wurde, zeugt für das Alter des Rh. in diesem Zusammenhang. Die überlieferten Versionen sind folgende:

1) In Okaleia heiratete Rh. nach dem Tode des Amphitryon die Alkmene und nahm dort seinen dauernden Wohnsitz, *Apollod.* 2, 4, 11, 7. 3, 1, 2, 3. *Tzetz. Lykophr.* 50. Selbstverständlich wird hinzugefügt, Rh. sei von seiner früheren Heimat Kreta oder den Inseln flüchtig geworden, und als Grund dieser Flucht wird angenommen, er habe sich mit seinem Bruder Minos entzweit wegen gemeinsamer Liebe zu demselben Knaben Miletos oder Atymnios (wie weit diese Wendung bei *Apollod.* 3, 1, 2, 1—3 für Sarpedon allein gilt, bleibe dahingestellt), oder er habe seinen Bruder getötet, *Tzetz. Lykophr.* 50, wobei freilich unklar bleibt, wer dieser Bruder war.

2) In Haliartos gab es ein Grab der Alkmene und ein Grab, welches man *Ἀλεᾶ* nannte. Die einen verehrten hier Alkmene und Aleos (*Plut. de genio Socrat.* 5 p. 578 B), die andern aber sagten, das zweite Grab sei das des Rh., der nach dem Tod des Amphitryon als zweiter Gemahl der Alkmene hier gelebt habe, *Plut. Lysandr.* 28.

3) In Theben knüpfte an den dort verehrten Stein die Sage, Alkmene sei bei ihrem Tode auf Zeus' Befehl durch Hermes zu den Inseln

der Seligen verbracht und der Stein statt ihrer in den Sarg gelegt worden, vgl. oben Bd. 1 Sp. 248. Auf den Inseln der Seligen aber habe nunmehr Alkmene als Gattin des Rh. gelebt, *Pherekyd.* bei *Antonin. Lib.* 33. Das *Anthol. Pal.* 3, 13 geschilderte Relief von Kyzikos zeigt, wie Herakles selbst seine Mutter Alkmene nach dem elysischen Gefilde führt und sie dort dem Rh. zur Frau gibt.

4) Herakles soll von Rh. erzogen worden sein, *Aristot. fr.* 518 *Rose* bei *Schol. Theokrit.* 13, 9, vgl. *Argum. Theokr.* 13 und *Schol.* 13, 7, wo irrtümlich Hylas statt Herakles als Zögling des Rh. genannt wird. Nach *Tzetz. Lykophr.* 50 u. 458 lernte Herakles von Rh. speziell die Kunst des Bogenschießens.

5) Vielleicht gehört in diese Sagenkreise auch die Vorstellung, daß Likymnios der Liebling des Rh. gewesen sei, *Philostr. epist.* 8.

Alles dies sind nur Bruchstücke der einst lebendigeren Sage. Das Drama 'Rhadamanthys' des *Euripides* bezw. *Kritias*, das vielleicht von Rh. und Alkmene handelte, ist bis auf wenige Bruchstücke verloren; ein Fragment (659 *Nauck*²) spricht von jener Liebe, die im Gegensatz zu anderen Formen der Liebe zur δόξα εὐκλείας führt.

Grundbedeutung des Rh. Allen Rh.-Mythen ist die Vorstellung gemeinsam, daß Rh., solange er auf Erden weilte, ein mächtiger Herrscher und gerechter Richter war. Über diese Mythen hinaus in eine Zeit der Verehrung als Gott weist, abgesehen von den Spuren des Grabkultes in Boiotien, nur eine einzige Grammatiker-Notiz. Bei *Theokrit. Id.* 2, 34 'καὶ τὸν ἐν Ἅιδα κινήσαις ἀδάμαντα' schrieben nach den Scholien einige Erklärer "Ῥαδάμαντα' und verstanden darunter den *Pluton*: βέλτιον δὲ τὸν Ῥαδάμαντα, ἤγουν τὸν Πλούτωνα λέγειν, καθὸ σκληρὸς καὶ ἀδάμαστος. Geht dies auf eine antiquarisch-mythologische Notiz zurück, daß tatsächlich der Unterweltsgott irgendwo noch unter dem Namen Rhadamas verehrt worden sei, so würde es die auch an sich schon wahrscheinliche Annahme stützen, daß Rhadamanthys ursprünglich nur einer der vielen Namen war, unter denen der Gott des Jenseits angerufen wurde.

Die etymologischen Erklärungen der Alten sind wertlos, z. B. *Schol. Hom. Il.* 14, 322 (*Eustath.* 989, 35): ἐπεὶ ἐμάνη περὶ τὰ ῥόδα τὰ ὑπὸ τοῦ ταύρου προϊέμενα ἡ Εὐρώπη, Ῥαδάμανθυν ἐκάλεσε τὸν παῖδα; oder *Tzetz. Lykophr.* 705: παρὰ τὸ ῥαδίως μινύθεσθαι καὶ φθείρεσθαι. Von Neueren sei verwiesen auf die Zusammenstellungen bezw. Erklärungen bei *Enmann, Kypros, Mémoir. de l'acad. de St. Pétersb.* 1886, 9; *Windischmann, Ursagen d. arischen Völker* 17 (*Abhandl. d. bayr. Akad.* 1852); *Kuhn, Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 4, 90. 123; *Pott, Etym. Forsch.* 3, 817 und *Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 6, 104; *Sonne, Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 12, 367; *Preller, Griech. Myth.* 2, 129; *H. Lewy, Jahrb. f. Philol.* Bd. 145, 187; *Gruppe, Griech. Mythol.* 863, 12. 1269, 1. Man hat den Namen Rh. hergeleitet aus Ägypten, Phönizien, Arabien (Rh. als Mann aus Hadramaut, wie umgekehrt *Nonn. Dionys.* 21, 304 ff. die arabischen Rhadamanes aus Kreta stammen läßt) und Indien (Minos und Rh. = Manus und Yama, *Windischmann* a. s. O.). Allein *Kuhn*, *Pott* und *Sonne* haben gezeigt, daß eine Erklärung aus dem Griechischen weit näher liegt. Ihre Erklärungen gehen im einzelnen auseinander; denn *Kuhn* sieht in Rh. den Träger des Richterstabes, den 'Gertenschwinger' (ῥάδαμνος und Wz. manth = schütteln, schwingen), den richtenden König der Geschiedenen; *Pott* stellt Προμανθεύς und Βραδάμανθυς gegenüber und erklärt letzteren Namen als 'langsam lernend' von der langsam nachschreitenden Rache und zu später Reue, ein Hinweis auf den Totenrichter; *Sonne* sieht in Ϝραδάμανθυς eine euphemistische Bezeichnung für den unerbittlichen Unterweltsgott, den man schmeichelnd den Nachgiebigen genannt habe von der Wz. vrad = mrad = biegsam, nachgiebig. Alle drei Erklärungen gleichen sich demnach darin, daß sie das Wesen des Rh., mag der Name zuerst als Beiwort oder Hauptwort gebraucht sein, als alten Gott der Unterwelt erklären. [Jessen.]

Rhadamas (Ῥαδάμας), nach *Schol. Theokr.* 2, 34 eine dem Pluton ähnliche Gestalt, eine Nebenform für Rhadamanthys (s. d.). [Jessen.]

Rhadine (Ῥαδίνη), Heldin einer Ballade, die unter dem Namen des *Stesichoros* (ἡ Ῥαδίνη ... ἣν Στησίχορος ποιῆσαι δοκεῖ, *Apollodoros* bei *Strabo* 8, 347. *E. Schwartz, Gött. Gel. Nachr.* 1904, 287) ging. Darnach war Rhadine eine Jungfrau aus dem triphylischen Samos, die wider ihren Willen, denn sie trug in ihrem Herzen Neigung zu ihrem Vetter, zur Vermählung mit dem Tyrannen von Korinth vom Westwind (also nicht vom ionischen Samos aus! s. u.) getrieben, ihre Heimat verließ. Zugleich mit ihr verließ ihr Bruder als Führer einer Festgesandtschaft nach Delphoi die Heimat. Voll Sehnsucht folgte ihr ihr Geliebter auf einem Wagen nach Korinth, aber der Tyrann ließ beide Liebende töten und ihre Leichname auf den Wagen werfen, um sie in ihre Heimat zurückzuschicken, dann aber, von Reue ergriffen, ließ er sie (doch wohl in Korinth) bestatten; vgl. *E. Rohde, Gr. Roman* 29 (30²). *Kaibel, Hermes* 27 (1892), 258 f. *v. Wilamowitz, Das Opfer am Grabe* 247, 4. *Maaß, Griech. u. Semiten a. d. Isthm. v. Korinth* 64. *Bechtel, Attische Frauennamen* 45 und Anm. 5, der auch auf den attischen Frauennamen Ῥαδίνη (*C. I. A.* 3, 3339) = 'die Leichte' (von der Gestalt gesagt) verweist. Von dem Bruder, der doch wohl auch eine Rolle gespielt haben muß, läßt sich vermuten, dafs er als Rächer an dem Tyrannen auftrat. Bei *Pausanias* (7, 5, 13), der als Schauplatz das ionische Samos nennt, heißt der Geliebte der Rhadine Leontichos (s. d.). [Höfer.]

Rhadios [?] (Ῥάδιος) s. Phrasis nr. 1. Nach *P. Friedlaender, Argolica* (Diss. Berlin 1905) S. 67 Anm. 21 sind ΡΑΔΙΟΣ bei *Apollodor* und ΦΡΑΣΙΣ bei *Asklepiades* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 152 Korruptelen für ΧΡΟΜΙΟΣ. Aber abgesehen von der paläographischen Schwierigkeit würde dann im *Schol. Apoll. Rhod.* der Name Chromios doppelt vorkommen. Vgl. auch Bd. 3 Sp. 108, 45 ff. [Höfer.]

Rhages (*Ῥάγης*), Genosse, wie es scheint, des Deriades, *Dionysios Bassarika*; s. *A. Ludwich, Berl. Philol. Woehenschrift* 1903, 28 v. 22 (vgl. 29). Anders liest *Kenyon* in *Album gratulat. in honorem Herwerdeni* 138. [Höfer.]

Rhaion? (*Ῥαίων*), Gigant, nach *Herchers* Vermutung bei *Apollod.* 1, 6, 2, 5 für das überlieferte *Γρατίων* einzusetzen, andere lesen *Αἰγαίων* bzw. *Εὐρυτίων*. Vgl. Bd. 1 Sp. 1641, 46. [Höfer.]

Rhakios (*Ῥάκιος*), Sohn des Lebes aus Mykenai, *οἱ τὴν Θηβαΐδα γεγραφότες* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 308. Da *Pausanias* (7, 3, 1. 9, 33, 2) den Rhakios einen Kreter nennt, so folgt daraus, daß im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. das kretische (*Vell. Pat.* 1, 1, 2), nicht aber das argivische (*Alexandre, Excursus ad Sibillina* [Paris 1856] p. 43) Mykenai gemeint ist, *O. Müller, Prolegomena* 139. *Thraemer, Pergamos* 68. Damit erübrigt sich wohl der Vorschlag von *Bouché-Leclercq, Hist. de la divinat.* 3, 249 und *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 29, den Namen *Ῥάκιος* zu dem der kretischen Stadt *Ῥαῦκος* zu stellen, während nach *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. *Ῥάκιος οὕτως ὠνομάζετο διὰ τὴν πενιχρότητα καὶ κακοειμονίαν*, eine Etymologie, ähnlich derjenigen, die den Namen Klaros von dem Weinen (*κλά-ειν*, *Schol. Nikand. Alex.* 11. *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O.) seiner Gemahlin Manto oder der beiden Gatten ableitete. Denn Rhakios, der von Kreta aus das Gebiet von Kolophon besiedelt hatte, wird hier der Gatte der Manto, die nach der Eroberung von Theben durch die Epigonen dem Apollo geweiht auf Befehl des Gottes nach Ionien gesendet wird, *Paus.* aa. aa. OO. *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. *Immisch, Klaros* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17, 134 ff. Bd. 2 Sp. 2327 f. *Seeliger* Bd. 2 Sp. 3208, 26 ff. Aus ihrer Ehe entspringt Mopsos (s. d. 2), *Paus.* 7, 3, 2 und Pamphyle, *Steph. Byz.* s. v. *Παμφυλία*. Den Namen Rhakios will *Bethe, Genethliacon Gottingense* 171 und *Theban. Heldenlieder* 120, 21 auch im *Schol. Nikand. Ther.* 958 und *Schol. Alex.* 11 einsetzen, indem er dort statt *μετὰ Ζωγραίου* schreibt *μετὰ τοῦ Ῥακίου*, hier statt *Βακχιάδῃ*: *Ῥακίῳ*. S. dagegen *Immisch, Klaros* 138, 4. Bd 2 Sp. 2327, 50 ff. Über die Identität des Rhakios mit Lakios s. Lakios nr. 2. *Immisch, Klaros* 141 f. *Seeliger* Bd. 2 Sp. 3208, 46 ff. [Höfer.]

Rhamnes s. Ramnes.

Rhamnus (*Ῥαμνοῦς*). In dem Verzeichnis der von Theseus geretteten athenischen Jünglinge bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 6, 21 ist nach *O. Jahn, Arch. Beiträge* 453 statt Fidocus Rannutis zu lesen: Dailochus (s. d.) Rhamnuntis, welch letzterer als Heros des gleichnamigen attischen Demos anzusehen ist. Bei *Thilo-Hagen* zu *Serv.* a. a. O. steht: Amphidocus Rhamnusius. [Höfer.]

Rhamnusia (*Ῥαμνουσία*), Beiname der Nemesis (über ihren Kult in Rhamnus s. *Rossbach*, Bd. 3 Sp. 124 ff.), *Hesych. Phot. Suid.* s. v. *Zenob.* 5, 82. *Mantiss. Proverb.* 2, 76. *Apul. Metam.* 11, 5, wo Isis = Nemesis ist (vgl. Bd. 2 Sp. 544). Die lateinischen Dichterstellen s. bei *Carter, Epitheta deor.* s. v. Nemesis. [Höfer.]

Rhamnusias (*Ῥαμνουσιάς*), Beiname der *Οὖπις* = *Ὦπις* = *Νέμεσις* s. *Höfer* Bd. 3 Sp. 929, 51 ff. *Roßbach* Bd. 3 Sp. 120, 57 ff. [Höfer.]

Rhamnusios (*Ῥαμνούσιος*), Beiname des Apollo in Rom, nur bezeugt durch *Notit. Reg. X Palat.* (*Jordan, Topogr. d. Stadt Rom im Altert.* 2 [1871], 557): *aedem Matris deum et Apollinis Rhamnusii.* Apollo Rhamnusius ist also mit Apollo Palatinus identisch, über dessen Tempel vgl. *Jordan-Hülsen, Topogr. d. Stadt Rom* 1, 3 (1907) S. 65 ff. Den auffallenden (*W. A. Becker, Handbuch d. röm. Altert.* 1, 428 Anm. 870) Beinamen erklärt *Preller, Regionen d. Stadt Rom* 182 dadurch, daß eine Übertragung des Beinamens der Nemesis, die oft auch der Apolloschwester Artemis gleichgesetzt worden sei, auf Apollo stattgefunden habe. *L. Urlichs, Skopas Leben und Werke* 67 f. (vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 310 Anm. 2 zu 309. *Jordan-Hülsen* a. a. O. 67 Anm. 70) leitet den Beinamen daher ab, daß die Statue des Apollon, ein Werk des Skopas (*Plin. n. h.* 36, 27), von Augustus aus Rhamnus nach Rom überführt worden sei. [Höfer.]

Rhamnusis (*Ῥαμνουσίς*), Beiname **1)** der Nemesis, *Ov. Met.* 14, 694. — **2)** der Helena als der Tochter der Nemesis, *Kallim. Hymn.* 3, 232 u. *Schol.* Vgl. Bd. 1 Sp. 1930, 28 ff. Bd. 3 Sp. 118, 50 ff. [Höfer.]

Rhaniskelenos (*Ῥανισκεληνός*), wahrscheinlich lokaler Beiname des Apollon auf einer Inschrift aus Sofia, *Frankfurter, Arch.-Epigr. Mitt. aus Öst.* 14 (1891), 150 nr. 24. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2 (*Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 130) S. 49. *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 561 G². *Schriften der Balkankommission* 4. *Antike Denkmäler in Bulgarien* 159 p. 144. [Höfer.]

Rhasennas (*Ῥασέννας*), mythischer Anführer und Eponymus der Rhasena (Etrusker). *Dionys. Hal. Ant. Rom.* 1, 30. *W. Corssen, Die Sprache der Etrusker* 1, 336. *K. O. Müller, Die Etrusker* 1, 71 (= *Müller-Deecke* 1, 65). *C. Pauli, Altitalische Forschungen* 2, 2 p. 173 f. *J. G. Cuno, Vorgeschichte Roms* 1, 164. 2, 16. [Höfer.]

Rhea (*Ῥείη*, *Ῥείης*, so wahrscheinlich schon bei *Homer*, wo auch *Ῥέα*, *Ῥέας* gelesen wird, vgl. *Christ* zu *O* 187; bei *Hesiod* *Ῥέη*, *Ῥεία* und gew. *Ῥεῖα*).

1. Mythen. Rhea war nach *Homer* *O* 187 die Gattin des Kronos, welchem sie den Zeus, Poseidon und Hades gebar, dazu nach *Δ* 58 auch Hera, die von Rhea zu Okeanos und Tethys gebracht wurde, als Zeus den Kronos in die Tiefen der Erde stieß *Ξ* 203. 303. Die Herrschaft des Kronos und sein Sturz durch Zeus werden bei *Homer* auch sonst erwähnt, ohne daß jedoch der Rhea besonders gedacht wird. An jene Angaben in betreff der Ehe mit Kronos und der daraus entsprossenen Kinder schließen sich von Späteren an *Hymn. Hom.* 4, 42. 12, 1; *Soph. Oed. C.* 1073; *Platon Tim.* p. 40 E; *Lucian dial. d.* 10. Dem Elternpaar, dem schon bei *Homer* keine selbständige Bedeutung zukommt, setzt die *Theogonie* noch ein zweites, wesenloseres voran: Uranos und Gaia erzeugten die Titanen, Okeanos, Koios,

Tethys usw., unter ihnen auch Rhea und zuletzt Kronos (*Hes. th.* 135, darnach *Apollod.* 1, 1. 3; *Diod.* 5, 66; *Orph. hy.* 14, wo sie *θύγατερ Πρωτογόνοιο* und *Κρόνου σύλλεκτρε* heißt, andrerseits mit Kybele vermengt wird.). *Platon* a. a. O. dagegen schiebt zwischen jene beiden Paare noch ein drittes, ebenfalls den Titanen entnommenes, Okeanos und Tethys ein, wohl mit Beziehung auf Ξ 203. Nun folgt in der *Theogonie* (453) die Vermählung von Kronos und Rhea (darnach *Apollod.* 1, 1, 5; *Diod.* 5, 68 und wohl auch *Pind. Ol.* 2, 12. 77). Hieran schließt sich die Herrschaft des Kronos an, welche nach den Späteren Rhea mit ihm teilte (*Apollon. Arg.* 1, 505), nachdem sie selbst beim Sturz des Ophion und der Eurynome Hand angelegt (*Tzetz. Lyk.* 1191). Eine Erinnerung daran enthält die Herrschaft über die Seligen, welche Rhea auf allererhabenstem Thron mit Kronos auf dessen Burg führt (*Pind. Ol.* 2, 12; *Orph. hy.* 14, 5), sowie die geehrte Stellung, welche sie noch in den Homerischen Hymnen unter den olympischen Gottheiten einnimmt. Als solche ist sie bei der Geburt der Leto auf Delos zugegen (*hy. in Apoll. Del.* 93) und führt im Auftrag des Zeus Demeter in den Olymp zurück (*hy. in Cer.* 442). Aus ihrer Verbindung mit Kronos entsprangen sodann nach der *Theogonie* sechs Kinder: Hestia, Demeter, Hera, Hades, Poseidon und zuletzt Zeus; aber die ersten fünf verschlang Kronos (ebenso *Apollod.* und *Diodor.* a. a. O.). Als Rheakinder werden auch sonst bezeugt Demeter (*hy. Cer.* 60. 75), Hestia, Zeus und Hera (*Pind. Nem.* 11, 1; *Ol.* 2, 12). Poseidon, der nach einer arkadischen Sage ähnlich wie Zeus durch eine List der Rhea gerettet wird, *Paus.* 8, 8, 2. Während aber bei *Homer* Zeus der Erstgeborene ist, folgt er in der *Theogonie* seinen fünf Geschwistern nach; das ist durch die *Homer* nicht bekannte Sage von seiner Geburt veranlaßt (*Theog.* 467f.). Tiefbetrübt über das Schicksal ihrer Kinder bat Rhea, als sie nun den Zeus gebären sollte, ihre Eltern um Rat, wie sie dem Kronos ihre Geburt verbergen könne. Diese schickten sie nach Lyktos in Kreta und hier gebar Rhea; Gaia nahm das Zeuskind in Empfang und sorgte für alles weitere: sie bringt es nach Dikte (?), zieht es heimlich auf in der Höhle des waldigen Aigaion und gibt dem Kronos statt seiner den Stein in Windeln. Bei *Musaios* (in der ihm zugeschriebenen *Theogonie* [*Eratosth.*] *Catast.* 13 ed. *Robert* p. 241) war es Themis, welche der Rhea den Neugeborenen abnahm, um ihn der Amaltheia zu übergeben. Erst die Späteren lassen die Tätigkeit der Rhea selbständiger hervortreten. Nach *Apollod.* 1, 1, 6 (vgl. *Boios* bei *Anton. Lib.* 19); *Diod.* 5, 65. 70 gebar ihn Rhea in der Höhle des Berges Dikte, übergab ihn dann den Kureten (s. d., mit deren Hilfe sie den Kronos täuschte *Strabo* p. 468) zur Bewachung und den Nymphen zum Aufziehen (oder es zogen ihn die Kureten selbst in der Höhle am Ida auf *Arat.* 33. *Strab.* 472); dann übergab Rhea dem Kronos den in Windeln gewickelten Stein. Namentlich die Täuschung des Kronos durch den Stein wird von den Späteren, zum Teil mit ausdrücklichem Widerspruch gegen *Hesiod,* einstimmig der Rhea zugeschrieben, so auf dem Bildwerk des Praxiteles bei *Paus.* 9, 2, 7; dann *ib.* 9, 41, 6. *Schol. Hes. theog.* 485. *Hygin. f.* 139. *Tzetz. Lyk.* 399.

Die *Theogonie* enthält hier zwei verschiedene Sagenbestandteile. Einerseits stützt sie sich auf die homerische Überlieferung von den Zeuseltern Kronos und Rhea, wobei sie nur die Genealogie nach rückwärts und durch einen weiteren Kreis von Kindern vervollständigt. Andererseits verknüpft sie damit die Sage von der Geburt des kretischen Zeus, der trotz wesentlicher Verschiedenheit vom griechischen doch den Griechen als gleichbedeutend mit dem ihrigen erschien. Dies veranlaßte den Verfasser der *Theogonie,* die Mythen von der Geburt und Kindheit des Zeus, welche damals noch den Griechen fehlten, aus Kreta, das von griechischen Elementen durchdrungen war (s. *Kiepert, Lehrb. d. alt. Geogr.* 247) und mit Griechenland viele Berührungspunkte hatte, zu entlehnen und zum Ausbau seines Systems zu verwenden. Da nun die Geburt des Zeus auf Kreta feststand (*Höck, Kreta* 1, 164), so mußte Rhea nach Kreta geschickt werden, um dort Zeus zu gebären. Einen Schritt weiter geht *Welcker* (*Griech. Götterl.* 1, 148. 2, 218 f.), indem er, auf dem Boden der Untersuchungen *Höcks* stehend, Rhea überhaupt nicht für griechisch, sondern für eine Gottheit der Eteokreter hält, die erst durch die Aufnahme des kretischen Zeusmythus in das griechische Göttersystem hereingekommen sei (ähnlich *Immerwahr, Die Kulte u. Mythen Arkadiens* 1 S. 216 f.). Aber die Zeugnisse für die Verehrung der Rhea auf Kreta gehen nicht über *Diodor* zurück (s. unten), und die alten Kultstätten des kretischen Zeus auch für solche der Rhea anzusehen, haben wir kein Recht. Die bedeutende Stellung einer Mutter des höchsten Nationalgottes der Griechen, welche Rhea im homerischen und hesiodischen Göttersystem einnimmt, konnte doch wohl keiner anderen als einer griechischen Göttin eingeräumt werden. Schon zu *Hesiods* Zeit hatte sich zu Delphi der Mythus von Kronos und Rhea an dem Göttersteine daselbst festgesetzt, den man für den von Kronos verschlungenen ansah (*theog.* 498). So geht auch *Hesiod,* indem er den kretischen Zeusmythus mit dem griechischen verbindet, vom griechischen Charakter der Rhea aus: sie kommt, offenbar als Fremde, nach Kreta, aber nur um Zeus dort zu gebären und dann das weitere der Gaia zu überlassen; eine nähere Verbindung mit Kreta ist nirgends angedeutet. Nachdem nun jener Mythus von der Geburt und Kindheit des Zeus Aufnahme und Anerkennung gefunden, bildeten sich auch auf griechischem Boden ähnliche Sagen, welche durch die Lokalitäten, an die sie sich anknüpften, verschieden modifiziert, kaum mehr an ihre Entstehung aus einem ursprünglich kretischen Mythus erinnern. Der Annahme einer unmittelbaren und fortgesetzten Einwirkung von Kreta her (so *Welcker* a. a. O. 2, 234 f.) bedarf es wohl nicht. Der Mythus von der Geburt des Zeus war, wie die Bildwerke zum Teil noch aus archaischer Zeit (*Paus.* 8, 47, 3. 2, 17, 3 s. unten)

zeigen, längst in Griechenland einheimisch, ehe *Kallimachos* (*hy. Iov.* 4) das bessere Recht Arkadiens auf die Geburt des Zeus gegenüber von Kreta zu beweisen unternahm. Bei ihm lautet die arkadische Sage: Rhea gebar deu Zeus in Parrhasia auf dem Lykaion, an einem Ort 'das uralte Wochenbett der Rheia' genannt. Dann suchte sie fließendes Wasser zum Bad, und da Arkadien damals noch flußlos war, rief sie die Gaia an und eröffnete durch einen Schlag auf einen Felsen einen Wasserstrom. Das Zeuskind gab Rhea der Nymphe Nede, die ihr bei der Geburt beigestanden hatte. Diese trug es nach Knosos auf Kreta, wo dann die Kureten (s. d.) es durch ihren Waffentanz vor Kronos verbargen. So wird also bei *Kallimachos* (ebenso *Luc. Sacrif.* 5; *Hyg. f.* 139) Zeus in Griechenland geboren und dauu erst nach Kreta gebracht, so daß Rhea noch weniger mit Kreta in Berühruug kommt als bei *Hesiod*. Der Waffentanz der Kureten scheint zuerst in der *Orphischen Theogonie* (s. *Lobeck, Agl.* 515. 1117) mit der Rheafrage in Verbindung gebracht worden zu sein; dann von *Arat.* 33; *Apollod.* 1, 1, 7 u. a. und in der Sage von Elis (s. unten). *Hesiod* erwähnt sie nicht. Verschiedene Örtlichkeiten Arkadieus teilten sich in die Sage: auf dem Lykaiou sollte nach allgemeiner Annahme Rhea den Zeus geboren, auf dem Berg Thaumasion den Kronos mit dem Stein getäuscht, im Lusios und Lymax sich und das Kind gewaschen haben usw. (*Strabon* p. 348; *Paus.* 8, 10, 1. 28, 2. 36. 2. 38, 2. 41, 2. 47, 3; *Immerwahr, Die Kulte und Mythen Arkadiens* 1, S. 213 ff.). Aber auch die Eleer machen den Anspruch, daß Rhea in Olympia den Zeus geboren habe (die Bewachung habe sie den aus Kreta herbeigerufenen Kureten anvertraut *Paus.* 5, 7, 6; *Schol. Pind. Ol.* 5, 42; eine idäische Höhle daselbst [*Pind.*?] *Ol.* 5, 18); ebenso die Messenier (*Paus.* 4, 33, 1), die Einwohner der achäischen Städte Aigion und Olene (*Strab.* 387); die Thebaner (*Tzetz. Lyk.* 1194); die Chäroneer behaupteten, bei ihnen habe Rhea dem Kronos den Stein gegeben (*Paus.* 9, 41, 6), vgl. *Schömann, De Iovis incunabulis opusc.* 2, 254 f. Daß diese Sagen zum Teil aus falschen Etymologien von Ortsnamen entstanden sind, zeigt *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 237 f.

Die Sage von der Geburt des Zeus durch Rhea findet sich nun aber auch in Kleinasien, auf dem Sipylos bei Smyrna, zusammen mit dem Waffentanz der Kureten (*Aristid. Smyrn. polit.* p. 229; *Schol. Ven. Il.* 24, 615); auf dem Tmolos bei Sardes, au einem Ort, der *γοναὶ Διὸς ὑετίου* hieß (*Anth. P.* 9, 645. *Lyd. de mens.* 4, 48, wo die Nachricht des *Eumelos* nicht auf die Geburt durch Rhea zu beziehen ist); zu Skepsis in Mysieu (*Steph. B. Σκῆψις*), anders bei *Welcker* a. a. O. 2, 221 A. 15. Phrygische Münzen zeigen Rhea mit dem Zeuskind zwischen Kureten (s. unten). Da die genannten Orte Hauptkultstätten der phrygischen Kybele sind, so sieht *Welcker, Gr. G.* 2, 218 f. hierin ein Zeichen der ursprünglichen Einheit beider Göttinnen; er hält mit *Höck* (*Kreta* 1, 233 und *Voſs, Myth. Briefe* 3, 19 f.) die Kronosgattin und die Mutter des kretischen Zeus für identisch mit der phrygischen Kybele. Diese Ansicht gründet sich hauptsächlich auf die Ähnlichkeit der Kureten und Korybanten (s. d.) und auf das Verhältnis zum kretischen Zeus, das dem der Kybele zu Attis entspreche. Da aber die Untersuchung *Lobecks Agl.* 1111—1129 an dem phrygischen Ursprung der Kureten gegründete Zweifel erweckt hat und über das 'Verhältnis der Rhea zu einem Sohn' nichts näheres bekannt ist (wenn man nicht orphische und neuplatonische Ideen herbeizieheu will; vgl. *Lobeck* 548), so ist wohl anzunehmen, daß die Geburt des Zeus erst dann nach Kleinasien übertragen wurde, als man anfing, die griechische Rhea mit Kybele und die kretischen Kureten mit den phrygischen Korybanten zu identifizieren, vgl. *Schömann* a. a. O. 257. In der Tat geht keines jener Zeugnisse von der Geburt der Rhea in Kleinasien über das 2. Jahrh. nach Chr. zurück. Über das Verhältnis der Rhea zur griechischen Göttermutter und phrygischen Kybele, ihre ursprüngliche Verschiedenheit, spätere Vertauschung und schließliche Identifizierung vgl. den Artikel Kybele (wo noch der leichte Übergang bei den römischen Dichtern von Kybele auf Rhea und die Kureten hinzuzufügen ist: *Lucret.* 2, 629. *Verg. Aen.* 9, 83. *Ovid Fast.* 4, 194. 359. *Sil. Ital.* 17, 36. *Claud. rapt. Pr.* 3, 113; vgl. *Lactant.* 1, 22).

2. B e d e u t u n g. Die Mythen ebenso wie die Gleichsetzung mit den genannten Göttinnen, die eine innere Verwandtschaft voraussetzt (vgl. auch das Schwesternpaar Rhea und Basileia bei. *Diod.* 3, 57), erklären sich aus dem Wesen einer Göttermutter. Als solche ist Rhea die Erzeugerin des höchsten göttlichen Lebens, das jedoch aus derselben Quelle fließt, wie alles irdische Leben. Sie konnte zur Mutter des kretischen Zeus gemacht werden, weil die jährliche Geburt desselbeu das Aufleben der Natur im Frühling, sein Tod das Absterben derselben im Herbst bedeutet (vgl. *Höck* 3, 302. *Welcker, Gr. G.* 2, 225 f.). Der Waffentanz der Kureten ist, wie der der Salier und der deutsche Schwerttanz, eine Frühlingsfeier (vgl. *Müllenhoff, Schwerttanz* S. 144). Weil ihr ernährende Kraft zugeschrieben wird, war ihr die Eiche heilig, die zuerst zur Nahrung gedient haben soll (nach *Apollodor, Schol. Apollon.* 1, 1124). Da alle Fruchtbarkeit auf dem feuchten Element beruht, läßt sie in der arkadischen Sage Quelleu aus Felsen hervorbrechen. Deshalb wurde sie auch schon frühe von den Dichtern geradezu der Gaia gleichgesetzt (*Γᾶς παῖ Ζεῦ Aeschyl. Suppl.* 892. *Soph. Phil.* 391. *Macrob.* 1, 10, 19 f.), aber auch der D e m e t e r, besonders in der *Orphischen Theogonie* (*Lobeck, Agl.* p. 537. 548), und mit der römischen Ops identifiziert (*Ovid Fast.* 6, 285. *Hyg. f.* 139. *Macrob.* 1, 10, 19, vgl. *Preller, R. M.*[1] 419. *Immerwahr, Die Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 220 ff.). Zu eiuer Mutter aller Götter (und Menschen), zu eiuer *μήτηρ πάντων* und *παμμήτωρ* wurde sie erst durch die orphische Poesie (*hy.* 14, 9. *Orph. fr.* 34) und durch die Verschmelzung mit Kybele (*C. I. Gr.* 6012 b. c.) erweitert. Trotz ihrer hohen Bedeutung als Mutter des Zeus tritt ihre Tätigkeit und göttliche Wirk-

samkeit hinter jenen anderen Gestalten, in welchen sich die Idee einer mütterlichen Göttin der Fruchtbarkeit bei den Griechen differenziert hat, zurück. Die Bedeutung der Erdgöttin scheint auch im Namen Ῥέα zu liegen. Die Erklärung desselben aus einer Lautverschiebung statt ἔρα, Erde, bei *Eustath. ad Il.* 1, 55 ist von *Welcker* (*Gr. G.* 2, 216) u. a. angenommen worden. Ebenfalls aus dem Altertum stammt die Ableitung von ῥεῖν im Sinne von ὄμβρων αἰτία *Schol. Apollon.* 1, 1098. *Orph. fr.* 34. *Cornut.* 6. *Etym. M.* Ῥέα, angenommen von *Schwartz, Urspr. der Myth.* 157 u. *Gruppe, Gr. Myth.* 1524. Andere Versuche s. bei *Schömann, Hesiod. Theog.* S. 195; *Preller, Gr. Myth.* 1[4], 638, 1. Über Ῥείη = [Ὀ]ρείη = Bergmutter s. u. Rheia 2.

3. Bildwerke. Von bildlichen Darstellungen der Rhea sind nur solche sicher, welche sich auf die Mythen von der Geburt des Zeus beziehen. Dahin gehören auch die in der Literatur erwähnten; ein archaisches Relief an einem Altar zu Tegea, die Pflege des Zeuskindes durch Rhea und die Nymphe nach der arkadischen Sage darstellend (*Paus.* 8, 47, 3; ein ähnliches ohne daß Rhea genannt wird *ib.* 8, 31, 4); aus dem 5. Jahrh. am Heraion bei Argos 'die Geburt des Zeus' (*ib.* 2, 17, 3), und eine Einzelstatue der Rhea mit dem in Windeln gewickelten, für Kronos bestimmten Stein von Praxiteles in Platää (*ib.* 9, 2, 7) vgl. *Overbeck, Kunstmythol.* 2, 325. Aus der Blütezeit der griechischen Plastik stammen auch die einzig sicheren Darstellungen der Rhea. Sie bieten uns einen fertigen Typus dar, der die dürftigen Andeutungen der älteren Dichtung, wo Rhea ἠύκομος und λιπαροκρήδεμνος heißt (*hy. in Cer.* 60. 442. 459), noch bestimmter ausprägt. Das Relief der Vorderseite der Kapitolinischen Ara (*Mus. Cap.* 4, 7, hier abgebildet nach *Overbeck, Kunstmythol.* Taf. 3 n. 23) zeigt Rhea vor der Geburt des Zeus, wie sie in ihrer Angst zu Gaia und Uranos fleht (nach *Hes. th.* 469). Mit nacktem Oberkörper, aufgelöstem Haar, aber das Hinterhaupt mit dem Mantel verschleiert, liegt sie am Boden, eine Gestalt mit breiten matronalen Formen, und erweist sich durch diese sämtlich auch der Gaia angehörenden Züge als eine aus der mütterlichen Erde erwachsene Gottheit. Losgetrennt von ihrem natürlichen Element, aber künstlerisch um so vollendeter erscheint sie in freier mythologischer Handlung, wie sie vor Kronos tritt und ihm den in Windeln gewickelten Stein gibt, auf der einen Nebenseite derselben Ara (*Mus. Capit.* 4, 8, vgl. die Abbildung nach *Overbeck* a. a. O. T. 3, 24). Die Verhüllung des Hauptes jedoch, die matronalen Formen, sowie den tiefernsten schmerzlichen Ausdruck hat diese edle und vielbewunderte Gestalt (vgl. *Overbeck* a. a. O. S. 326) mit der oben erwähnten gemein. Da die weibliche Figur, welche auf der dritten Seite derselben Ara neben den Kureten mit dem Zeuskind sitzt, nicht für Rhea gelten kann (vgl. *Wieseler* zu *Denkm. d. a. Kunst* 2, 805; *Overbeck* a. a. O. S. 328), so bleibt unsere Kenntnis von Rheadarstellungen der guten Zeit auf jene beiden beschränkt. Erst



1) Rhea vor der Geburt des Zeus. Von der Kapitolin. Ara (nach *Overbeck, Kunstmythol.* 3 n. 23).



2) Rhea übergibt dem Kronos den Stein. Von der Kapitolin. Ara (nach *Overbeck, Kunstmythol.* 3 n. 24).

m 3. Jahrh. n. Chr. erscheint dieselbe wiederum auf Darstellungen des infolge ihrer Identifizierung mit Kybele nach Phrygien übertrageuen Mythus von der Zeusgeburt auf phrygischen Münzen von Laodikeia und Apameia (*Müller-Wieseler* 2 n. 33; *Overbeck, Kunstmyth.* Münztaf. 5, n. 6. 2, 336 n. 17. 18; *Jahrb. d. Arch. Inst* 3 Taf. 9 nr. 18 S. 289). Das bogenförmig über das Haupt flatternde Gewand haltend steht sie mit dem Zeuskind zwischen schildschlagenden Kureten (= Korybanten). Nicht unpassend ist sodann Rhea vermutet worden in der zweiten Figur des Götterzugs auf der archaistischen albanischen Basis mit der Hochzeit des Zeus und der Hera, *Welcker, A. D.* 2, 18 Taf. 1, 1; *Overbeck, Gesch. d. Plastik* 1, 177; mit weniger Sicherheit in der Gruppe des Museo Chiaramonti (*Müller-Wieseler* 2, 62), die meist für eine säugende Hera gilt (s. o. Bd. 1 Sp. 2113), *Overbeck, Kunstmyth.* 2, 333 f., sowie auf der Sarkophagdarstellung *Arch. Ztg.* 43, 230. Ohne Wahrscheinlichkeit sind auf Rhea gedeutet wordeu: der Goldring von Mykenai (*Schliemann, Mykenä* n. 530) von *Milchhöfer, Anf. der griech. Kunst* S. 135 f., welcher damit die spätere Vermischung von Rhea und Kybele, Kureten und Korybanten, in die älteste Zeit überträgt; die Wandgemälde *Mus. Borb.* 2, 59 (vgl. *Welcker* in *K. O. Müllers Handb.* § 395, 2); *Müller-Wieseler* 2, 860 (vgl. die Erklärung *Wieselers*); *Benndorf u. Schöne, Later. Mus.* n. 589. Verfehlt ist auch der Versuch in den Vasenbildern *Gazette archéol.* 1 pl. 9 und 3 pl. 18 die Übergabe des Steins durch Rhea an Kronos zu erkennen; was *de Witte* für den Stein hält, ist eine eigentümliche Verhüllung der Arme (vgl. übrigens *Petersen, Arch. Ztg.* 37 S. 12). Überhaupt scheint Rhea auf Vasenbildern nicht nachgewiesen, auch nicht *Compte rendu de St. Pétersb.* 1862 Taf. 6, 3. Die Statue iu Villa Pamfili, *Braun, Kunstmyth.* Taf. 36, zeigt mit dem Rheatypus keine Verwandtschaft.

4. Kultus. Der Kultus der Rhea ist nicht auf diejenigen griechischen Landschafteu beschränkt, in welchen die Mythen derselben sich finden, sondern war in den verschiedeusten Gegeuden Griechenlands zu Hause. Er erscheint jedoch meist als ein altertümlicher, später in Abnahme gekommener und ist hauptsächlich an die Stätten alter Zeusverehrung geknüpft. In Athen stand im Peribolos des Olympieion ein sehr alter Tempel des Kronos und der Rhea (*Phylarchos* bei *Lyd. de mens. frg.* p. 276 *Hase*; *Paus.* 1, 18, 7). Ebenso bestand daselbst das altertümliche Erntefest der Kronien, das ausdrücklich auch auf Rhea bezogen wird (*Phot.* Κρόνια; *Schol. Demosth.* p. 113 *Saup.* ἑορτὴ ἀγομένη Κρόνῳ καὶ μητρὶ τῶν θεῶν = Ῥέα; *Mommsen, Heortol.* 110). *Philochoros* (bei *Macrob.* 1, 10, 22) führt dasselbe sowie den ersten Altar für Krouos und Rhea in Athen auf Kekrops zurück. In Arkadien war auf dem Thaumasionberg, an welchem die Sage von der Zeusgeburt haftete, ein Höhlenheiligtum der Rhea, das nur ihre Priesterinneu betreten durften (*Paus.* 8, 36, 2). Die Höhle kehrt überall in der Sage von der heimlichen Geburt des Zeus wieder, eiue Beziehung auf Kybele ist nicht anzunehmen. Auch in Olympia schloß sich die Sage von der Geburt des Zeus an einen uralten Kultus des Kronos und der Rhea an. Nach *Herodoros* (500 v. Chr. *Schol. Pind. Ol.* 5, 10) gehörte daselbst einer der 6 Altäre für die 12 Götter dem Kronos und der Rhea, und für das hohe Alter des Kronoskults spricht der Kronoshügel und das Opfer an Frühlings-Tag- und Nachtgleiche auf demselben (*Paus.* 6, 20, 1). Ob im ursprünglichen Zeuskultus auf Kreta eine Mutter des Zeuskindes verehrt wurde und ob diese Rhea hieß, wissen wir nicht. Zwar erwähnt *Diodor* (5, 66) Trümmer eiues Rheatempels bei Knosos (vgl. auch *Euseb. Chron.* p. 56 bei *Lobeck* 1128), da er aber damit die ganze Titanensage verknüpft, so hat man darin nur eine Übertragung der griechischen Rhea zu sehen; ebenso bei *Cedren.* ed. pr. p. 12 in der 'Herrschaft des Kronos und der Rhea auf Kreta'. Daß die Griecheu auf Kreta Rhea mehr als in Griechenland selbst verehrten, ist natürlich und auch gegen *Demetrios von Skepsis* (bei *Strab.* 472) anzunehmen. Aber nirgends findet sich, daß der spezifisch kretische Kuretendienst neben dem Zeuskind auch der Rhea gegolten habe, und wenn auch (bei *Lucian salt.* 8) die Kureten auf Geheiß der Rhea ihren Waffentanz aufführen, so geschieht dies immer nur, um den Zeus zu verbergen. Da nun auch der Waffentanz der Kureten sich (besonders nach deu bildlichen Denkmälern) sehr bestimmt von den orgiastischen Kulten unterscheidet und von Rhea, außer bei offenbarer Verschmelzung mit Kybele (wie *Orph. hy.* 14) eine orgiastische Verehrung nicht berichtet wird, so ist eine solche auch nicht anzunehmen. (Über Rheaopfer zu Kos und Milet s. *Nilsson, Griech. Feste* 444; vgl. *S. I. G.*² 617, *v. Prott, F. S.* nr. 6 Z. 2. *Schol. Ap. Rh.* 1, 1126 u. dazu *Nachr. d. Ges. d. Wiss. Göttingen, phil.-hist. Kl.* 1901, S. 497 f. R.). [Rapp.]

Rhegmos (Ῥέγμος), Sohn des Chusos oder Chus (vgl. *Sethe* bei *Pauly-Wissowa* s. v.), Eponymos der Ῥεγμαῖοι, Vater des Ἰουδάδας und des Σάβας, *Joseph. A. I.* 1, 6, 2. [Höfer.]

Rhegnidas (Ῥηγνίδας), Sohn des Phalkes (s. d.), Enkel des Temenos, dorischer Eroberer von Phleius, *Paus.* 2, 13, 1. *Busolt, Griech. Gesch.* 1², 216. [Höfer.]

Rheia 1) s. Rhea u. Rea Silvia. — 2) Beiname d. Demeter, *Anon. Laur.* in *Anecd. var. Graec.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 270. Rheia als Epiklesis der Demeter scheint eine Stütze für die Annahme von *Crusius, Beiträge zur griech. Myth.* (Programm d. Thomasschule, Leipzig 1886) S. 26, 4 (vgl. *Immisch* oben Bd. 2 Sp. 1613, 45), daß Ῥείη = (Ὀ) Ῥείη = 'Bergmutter' ist. Demeter und Rhea-Kybele führen beide die Epiklesis Ὀρείη (s. Bd. 3 Sp. 946, 377 ff.). Vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1169, 7. [Höfer.]

Rheione (Ῥειώνη), Name oder Beiname der Hera, *Euphorion* im *Etym. M.* 703, 10. *Suid.* s. v. Ῥειώνη. *Anonym. Laur.* in *Anecd. var. Graeca* ed. *Schoell-Studemund* 1, 269 = *Niketas, Epitheta deorum ebend.* 278. 283. Gegen *Winckelmanns* Deutung von Ῥειώνη als 'corio vestita' s. *Meineke, Anal. Alexandr.* 147, der

m. R. *Ῥειώνη* als *Ῥέας* sive *Ῥείας θυγάτηρ* erklärt. Nach *Lenormant* und *de Witte, Élite des monuments céramogr.* 1, 77 ist Rheione = Iuno Fluonia. [Höfer.]

Rhekas (*Ῥέκας*) mit Amphistratos (s. d.) Wagenlenker (*ἡνίοχοι*) der Dioskuren, nach denen das an der Ostküste des Pontos wohnende Volk der *Ἡνίοχοι* benannt sein sollte, *Strabo* 11, 2, 12 p. 496. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 680. Für *Ῥέκας* vermutet *Vales.* ad *Ammian. Marcell.* 22, 8, 24 *Κρέκας*, *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1958, 11 *Κέρκας*. Bei *Ammian. Marcell.* a. a. O. und *Solin.* 15, 17 (p. 85, 14 *Mommsen*) lauten die Namen Amphitus und Cercius, ebenso wohl auch bei *Isidor. Orig.* 15, 1, obgleich in der Baseler Ausgabe von 1577 (eine andere ist mir nicht zugänglich) p. 357, 25 Amphitus et Circius (so) steht; nach *Charax (fr.* 15 in *F. H. G.* 3, 639) im *Schol. Dionys. Per.* 687: *Τέλχις* und *Ἄμφιτος*, bei *Plin. n. h.* 6, 5, 16: Amphitus und Telchius, bei *(Plut.) Pro nobil. versio Lat.* 20 (ed. *Bernardakis* 7, 271): Amphytus und Telquius, bei *Iustin.* 42, 3, 3: † Frygius († Frudius; Rhecas, *Asulanus*; Crecas, *Valesius;* Erigyius, *v. Gutschmid*) und Amphistratus, beim *Anonym. Periplus Ponti Euxini* in *F. H. G.* 5, 177: *Ἀμφίστατος* (so! l.: *Ἀμφίστρατος*) und *Τέλχις*. [Höfer.]

Rhembenodos? (*Ῥεμβήνοδος*?). In der Inschrift von der Wand des Serapistempels zu Stratonikeia: *ὑπερτάτοις γὰρ ἡμῶν εὐχὴν Ἥρῃ καὶ Διὶ | Ῥεμβηνόδῳ περάσας τὴν ἐτησίαν χάριν | εὐδαιμονήσας δέλτον ἀνατιθῶ θεοῖς*, faßte man früher *Ῥεμβήνοδος* als Beinamen des Zeus, *Boeckh* zu *C. I. G.* 2, 2722, 11. *Kaibel, Epigrammata* 1096, 11. *Gerhard, Gr. Myth.* § 198, 5 p. 167 (*Ῥεμβείνοδος*). *Waddington* zu *Le Bas, Asie mineure* nr. 514. *Meyer* in *Bezzenbergers Beiträgen* 10 (1885), 167 nr. 225. Dagegen schreibt *Fröhner, Rhein. Mus.* 47 (1892), 302 statt *Ῥεμβηνόδῳ*: *ῥέμβην ὁδῷ* und erklärt ansprechend: ich will den höchsten Göttern, der Hera und dem Zeus, mein Gedicht als Ausdruck meines Dankes weihen, wenn ich den ganzen Kreislauf (*ῥέμβην*) des Jahres durchschritten haben werde. [Höfer.]

Rhene (*Ῥήνη*) 1) eine Nymphe, von Oileus Mutter des Lokrers Aias (*Hyg. f.* 97, p. 90, 13 *Schm.*) und des Medon (s. d. 1). *Hom. Il.* 2, 728. *Tzetz. Prooim. Alleg. Il.* 614. — 2) Eine kyllenische Nymphe (*νύμφη Κυλληνίς*, *Dion. Hal. Ant. Rom.* 1, 61. *Ioannes Kanabutzes, Commentar. in Dionys. Hal.* ed. *Maxim. Lehnerdt* — über dessen Quellen s. d. A. Samon nr. 2 — p. 42. 3. 43, 21. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil.* 137 [1888], 59. *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 91), von Hermes nach samothrakischer Überlieferung Mutter des Saos (Saon, Samon usw. *Gruppe, De Cadmi fabula* 20), *Aristoteles* (? vgl. *Rubensohn, Mysterienheiligtümer in Eleusis u. Samothrake* 213) im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917. *Diod.* 5, 48. *Dionys. Hal.* a. a. O. Wie *ῥῆνες* = *ἄρνες* (*Apoll. Rhod.* 4, 1497. *Nik. Ther.* 453, *Steph. Byz.* s. v. *Πολυρρηνία*) ist, so *Ῥήνη* = *Ἄρνη* (vgl. *Hesych.*: *Ῥήνη· ποιμήν*), die Göttin der Schafherden, *Lobeck, Paralipom.* 302. *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 217 u. Anm. 374. *Gruppe, Gr. Myth.* 230, 16. 1335, 6. *Roscher* Bd. 1 Sp. 2379, 1 ff. *Hermes d. Windgott* 79. *Maxim. Mayer, Hermes* 27 (1897), 514 u. Bd. 2 Sp. 337, 17 ff. [Höfer.]

Rhenos (*Ῥῆνος*). Außer unter den s. v. Rhenus angeführten Belegstellen erscheint der Rhein als Gottheit bei *Nonn. Dionys.* 43, 410 (vgl. 23, 94). Bei *Martial* 10, 7, 1 wird er angerufen: *Nympharum pater amniumque, Rhene.* Statuen des Rheingottes pflegten bei den römischen Triumphzügen mit aufgeführt zu werden, *Ov. Trist.* 4, 2, 41 f. *Epist. ex Ponto* 3, 4, 107. *Persius* 6, 47. *Lucan* 3, 75 f. *Florus* 2, 13 (4, 2 = p. 153, 10 ed. *Roßbach*); vgl. *Claudian, De consulatu* 1, 220 f. (*Rhenumque minacem Cornibus infractis adeo mitescere cogis*). *De cons. Stil.* 3, 25 (*catenatus Rhenus*); vgl. *O. Jahn* und *G. Némethy* zu *Pers.* a. a. O. Auf dem Sockel, der das Reiterstandbild des Kaisers Domitianus auf dem Forum trug, lag der Rheingott, sein Schilfhaar getreten von dem Hufe des Rosses, *Stat. Silv.* 1, 1, 50 (vgl. 7). *Fr. Vollmer, Statii Silvarum libri* (1898) S. 4 (Anm. 3) 225. *E. Maaß, Die Tagesgötter in Rom u. den Provinzen* 57. 82. 196. *F. Löhr, Eranos Vindobonensis* 59. Münzen des Domitianus zeigen den Kaiser dahinschreitend über den am Boden liegenden, mit dem r. Arm auf eine Urne (vgl. *Claudian. In Rufinum* 1, 133: *'Rhenus proiecta torpuit urna* und die unten erwähnte Statue) gestützten, in der L. Schilfrohr haltenden Rheingott, der bisweilen auch noch durch die Inschrift Rhenus bezeichnet ist. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 6, 380. *Cohen* 1², 511 nr. 503 ff., abg. bei *Jo. Jac. Geßner, Numism. ant. imper. Rom.* Tab. 65, 23. *Jac. Oisel, Thesaurus select. numism. ant.* Tab. 24, 7 p. 108 *Millin, Gal. myth.* 78, 309; der Flußgott allein auch bei *Jo. Jac. Baier, Gemmarum thesaurus Ebermayer*, Tab. 5, 11 p. 18. Weitere Darstellungen s. bei *Rasche, Lexicon univers. rei numariae* 4, 1 p. 995 ff. Vgl. *Schaaffhausen, Jahrb d. Vereins von Altertumsfreunden im Rheinlande* 53 (1873), 110. *Alex. Boutkowski, Dictionn. numism.* 1 p. 478. — Für den Kultus vgl. ferner die Mahnung des Claudius Civilis bei *Tacit. Hist.* 5, 17: *'Rhenum et Germaniae deos in aspectu: quorum numine capesserent pugnam'*. Eine bei Köln gefundene Statue, deren Basis die Inschrift DEVS RHENI trägt, zeigt den bärtigen Gott gelagert, mit der L. eine Urne haltend, aus der Wasser fließt, die R. auf das gebogene rechte Knie gelegt, abg. bei *Stephan. Broelmann, Epideigma sive specimen histor. vet. . . . civitatis Ubiorum* (Köln 1608) Tabelle II, 21; vgl. *Joannes de Wal, Mythologiae Septentrion. monumenta epigraphica Lat.* p. 169. Noch im Mittelalter hatte sich der Kult des Rheines erhalten; so sah Petrarca im Jahre 1333 in Köln eine große Prozession, eine große Schar von bekränzten Frauen, die sich Arme und Hände im Rheine wuschen und dabei Gebete murmelten. Auf seine Frage erfuhr er: *p e r v e t u s t u m gentis ritum esse, v u l g o p e r s u a s u m . . . omnem totius anni calamitatem imminentem fluviali illius diei* (Johannis des Täufers) *ablutione* (vgl. über Reinigung durch fließendes Wasser *Rohde, Psyche* 2², 405. *Gruppe, Gr. Myth.* 888) *purgari et deinceps laetiora succedere, itaque lustrationem*

esse annuam inexhaustoque semper studio cultam colendamque. Ad haec ego subridens: O nimium felices, inquam, Rheni accolae, quoniam ille miserias purgat, nostras quidem nec Padus unquam valuit purgare nec Tiberis (*Petrarca, de rebus familiar. epist.* 1, 4). Vgl. Rhenus [Höfer.]

Rhenus, der Rheinstrom als Gottheit verehrt. Votivinschriften: *C. I. L.* 13, 5255 (Burg bei Stein a. Rhein, verschollen) *⟨F⟩lum(ini) Rheno pro salute Q. Spici C...*; 7790 (Remagen) *I. O. M. et Genio loci et Rheno Cl. Marcellinus bf. cos. v. s. l. m. imp. Commodo VI cos.* (im J. 190); 7791 (Remagen) *⟨I. O. M. et⟩ Genio loci ⟨fl⟩umini Rhe⟨no⟩ T. Flavius ⟨...⟩lo bf. Salvi ⟨Iul⟩iani cos. ⟨v.⟩ s. l. m.* (Ende des 2. Jahrhunderts; vgl. *Prosopogr. imp. Rom.* 3, p. 166 nr. 104); 8810 (Vechten bei Utrecht) *I. O. M. dis patriis et praesidibus huius loci Oceanique et Reno Q. Marc. Gallianus leg. leg. XXX U. v. pro salute sua et suorum v. s. l.*; 8811 ⟨...⟩ *Iunoni reginae et Minervae sanctae Genio huiusque loci Neptuno Oceano et Rheno dis omnibus deabusque pro salute d⟨o⟩m(ini) n(ostri)*... (des Elagabal). Vgl. Rhenos. [M. Ihm.]

Rheon (Ῥέων), dem Haupte eines jugendlichen Flußgottes auf Münzen von Hipponion (Bruttii) beigeschriebener Name, *Head, Hist. num.* 85. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 8. Vgl. auch *Maxim. Mayer, Hermes* 27 (1892), 497, 1. [Höfer.]

Rhesichthon s. Rhexichthon.

Rheskynthis (Ῥησκυνθίς), Beiname der Hera, *Nikand. Ther.* 460, nach dem *Scholion* z. d. St. abgeleitet von dem Berge Ῥησκύνθιον (Zusammenhang mit Ῥῆσος?) in Thrakien, einer Kultstätte der Hera. Vgl. *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 340, 590. [Höfer.]

Rhesos (Ῥῆσος, gelegentlich Ῥῆσσος, z. B. *Konon* 4, *Ps.-Plut. de fluv.* 11, 1), ein thrakischer Heros, dessen Kult- und Sagengebiet sich vom Strymon ostwärts bis Bithynien erstreckt, dessen ursprüngliche Bedeutung aber dadurch verdunkelt ward, daß das griechische Epos ihn in die griechische Heldensage verflocht als einen Bundesgenossen der Troer, der vor Troja von Diomedes getötet sei.

Rhesos-Flüsse. *Homer Il.* 12, 20 nennt unter den Flüssen, welche in der Troas vom Ida zum Meer hinabfließen, einen Rh.-Fluß, deutet aber keinen Zusammenhang zwischen diesem Fluß und dem Helden Rh. an. Ebensowenig *Hesiod theog.* 340, der diesen Fluß gleich anderen Flüssen einen Sohn des Okeanos und der Tethys nennt. Ebensowenig auch alle späteren Autoren, die ausnahmslos ihre Kenntnis dieses Rh.-Flusses lediglich jener Homer-Stelle verdanken, mögen sie den Vers direkt zitieren (z. B. *Strab.* 12, 554. 13, 583) oder nicht (*Nonn. Dionys.* 3, 193. *Hesych.* Ῥῆσος), mögen sie offen zugeben, daß man den homerischen Fluß nicht mehr auffinden kann (*Plin.* 5, 124) oder ihn mit dem Rhoeites-Fluß identifizieren (*Demetr. v. Skeps.* bei *Strab.* 13, 602; *Schol. Townl. Hom. Il.* 12, 20; *Eustath. Hom. Il.* 889, 60), mögen sie endlich gar direkt auf die Homonymie verweisen (*Strab.* 13, 590). Die einzige Ausnahme, die einen inneren Zusammenhang herstellt, ist die später noch näher zu besprechende Erzählung bei *Parthen.* 36, die so manche literarische Reminiszenzen frei kombiniert und besagt, der homerische Rh.-Fluß führe seinen Namen deshalb, weil der thrakische Held Rh. hier seinen Tod gefunden habe. — Ob es jemals einen Rh.-Fluß gegeben hat, welcher der homerischen Angabe direkt entsprach, ist zweifelhaft. Aber andere Rh.-Flüsse gab es sicher. Der Rhebas-Fluß in Bithynien wurde auch Rh. genannt (*Plin.* 6, 4; *Solin.* 43, 1), und *Demetrios von Skepsis* a. a. O. verweist auf einen Rh., der ein Nebenfluß des Granikos war; seine Annahme, daß der Dichter von *Il.* 12, 20 sich dieses Flusses erinnerte, hat die Wahrscheinlichkeit für sich.

Rhesos in griechischer Heldensage. Rh., der Besitzer der besten thrakischen Rosse, ist ein echter Heros der Thraker. Dagegen ist die Sage von seinem Tod und dem Raub seiner Rosse durch Diomedes und Odysseus eine echte griechische Sage. Wie diese Sage entstanden ist, hat *Bethe, Neue Jahrb. f. d. kl. Altert.* 7, 660 und bei *Pauly-Wissowa R.-E.* 5, 817 gezeigt. Dem Rh. erwuchs an der thrakischen Küste in der Gegend von Abdera in dem sogen. thrakischen Diomedes ein Konkurrent, dem gleichfalls der Besitz der besten Rosse zugeschrieben wurde. Die Verehrer dieses Diomedes, welche hier den Rh.-Kult durch ihren Diomedes-Kult ersetzen wollten, prägten die Sage, ihr Heros habe Rh. überwunden und sich in den Besitz seiner Rosse gesetzt. Dichter übertrugen dies auf den Tydiden Diomedes, und die Autorität des homerischen Epos machte die Überwindung des Rh. zu einer feststehenden Episode des trojanischen Kriegs. *Bethe* vermutet, daß auch das Freundschaftsverhältnis zwischen Diomedes und Odysseus, das sich in der Rh.-Sage zeigt, schon auf jene thrakische Gegend zurückgeht, wo Diomedes in Abdera und Odysseus in Maroneia Nachbarn waren.

In der *Ilias* 10, 434 ff. bildet der Tod des Rh vor Troja einen wesentlichen Bestandteil der selbständigen Doloneia bzw. Nyktegersia. Der Dichter hebt den Zusammenhang deutlich hervor: um die berühmten Rosse des Achilleus für sich zu gewinnen, geht Dolon als Späher in das griechische Lager, statt dessen gelingt es aber den gleichfalls als Späher ausziehenden Diomedes und Odysseus, die berühmtesten Rosse auf troischer Seite, die Rosse des Rh., zu entführen. Die Hauptzüge der Homerischen Schilderung sind folgende: Die Thraker sind soeben, im zehnten Jahr des Krieges, als Bundesgenossen der Troer erschienen und lagern vor der Stadt, abseits von den übrigen Bundesgenossen. Ihr König Rh., der Sohn des Eïoneus, besitzt die schönsten und größten Rosse, die weißer als Schnee und so schnell wie die Winde sind, dazu einen Wagen mit Gold und Silber beschlagen und goldene, eines Gottes würdige Waffen (über die Schilderung der Ausrüstung vgl. *Helbig, Homer. Epos*[2] 8 ff.). Diomedes und Odysseus nehmen bei ihrem nächtlichen Kundschaftergang zunächst den Dolon gefangen, erfahren von ihm die den Griechen noch nicht bekannte Ankunft der Thraker und ihren Lagerplatz, töten dann Do-

lon und schleichen in das Lager der Feinde. Alle Thraker liegen schlafend in drei Reihen um Rh. herum, dessen Rosse neben ihm am Wagen angebunden sind. Von Athena gestärkt, tötet Diomedes zwölf Thraker; ihre Leichen zieht Odysseus beiseite, um Platz für die Rosse des Rh. zu schaffen. Dann tötet Diomedes als dreizehnten den schlafenden König Rh. selbst und Odysseus treibt seine Rosse aus dem Ring der Thraker fort. Während Diomedes erwägt, ob er Wagen und Waffen des Rh. entführen oder noch mehr Thraker töten soll, mahnt Athena zu schleuniger Heimkehr. Eilig besteigen die beiden Griechen die thrakischen Rosse und bringen sie zum Staunen Nestors in das griechische Lager, wo sie neben den Rossen des Diomedes angebunden werden. Inzwischen weckt Apollon den Neffen des Rh., Hippokoon (diese Gestalt ist vom Dichter frei geschaffen, vgl. *Robert, Studien zur Ilias* 502), und es erhebt sich bei den Troern laute Wehklage um die Getöteten.

Bei den nachhomerischen Behandlungen der Rh.-Sage fällt vor allem auf, daß der Vater des Rh., sofern er überhaupt genannt wird, Strymon und nicht, wie bei *Homer*, Eïoneus ist. Ferner wird dem Bedenken Rechnung getragen, daß die Ermordung des schlafenden Rh. eigentlich keine notwendige Heldentat war, wenn Rh. ,,vor Troja nichts rühmliches tat und nichts Erwähnenswertes aufwies als seine weißen Rosse" (*Philostr. heroic.* 681, 294). Schon *Pindar fr.* 262 *Bergk*[4] bei *Schol. Hom. Il.* 10, 435. *Eustath.* 817, 28 erzählt, Rh. sei ein besonders berühmter Kriegsheld gewesen und habe nach seiner Ankunft vor Troja einen Tag lang mit den Griechen gekämpft und viele von ihnen getötet; um das Schicksal der Griechen besorgt, veranlaßte Hera die Athena einzugreifen und diese entsandte dann in der Nacht Odysseus und Diomedes zu jenem Spähergang, auf dem sie den schlafenden Rh. und seine Genossen töteten. — Die unter den Euripideischen Dramen erhaltene attische Tragödie „*Rhesos*", welche nach der *Hypothes. Rhes.* schon im Altertum von den einen für nicht-euripideisch, von den anderen aber für den in den *Didaskalien* erwähnten echten „*Rhesos*" des *Euripides* angesehen wurde (vgl. *v. Wilamowitz*, *Euripides' Herakles* 1, 41; die ältere Literatur bei *Eurip. Rhes.* ed. *Vater* 1837), hält sich im allgemeinen an die Darstellung der *Ilias*: Rh. erscheint wie bei *Homer* mit Rossen, die weißer sind als der Schnee, auf prächtigem Wagen, mit goldenen Waffen (Vs. 302 ff. 340. 383 u. ö.), wie bei *Homer* unterstützt Athena die nächtlichen Kundschafter, wie bei *Homer* übernimmt es Diomedes, die schlafenden Thraker zu töten, während Odysseus die Rosse fortführt (Vs. 622 ff.); ähnlich wie der Hippokoon *Homers* bemerkt hier der namenlose Wagenlenker des Rh., der selbst verwundet wird, den Tod des Königs und weckt mit seiner Klage das Heer. Auf *Pindars* Darstellung nimmt der zweite Schauspielerprolog (*Hypothes. Rhes.*) insofern Bezug, als hier Hera die Athena zum Eingreifen bewegt; *Pindars* Schilderung von dem einen siegreichen Kampftag wird Homer zuliebe verworfen. Allein es wird wenigstens die Fiktion hinzugefügt, wenn Rh. die Nacht überlebe, so könnten weder Achilleus noch Aias ihn von der Erstürmung des griechischen Schiffslagers abhalten (Vs. 600 ff.); ein einziger Tag, so rühmte sich Rh. selbst (Vs. 447), würde ihm genügen, die Griechen zu vernichten. — Poetischer noch klingt eine ähnliche Fiktion, deren erste Quelle wir nicht kennen. *Schol. Hom. Il.* 10, 435 bringt sie in folgender Form: ein Orakel hatte dem Rh. verkündet, wenn er selbst erst das Wasser des Skamandros gekostet und seine Rosse aus diesem Fluß getrunken und auf der Weide dort gegrast hätten, dann würde er für alle Zeit unbesiegbar sein; doch wurde er noch in der Nacht seiner Ankunft getötet, ehe er hatte trinken können. *Eustath.* 817, 26 faßt das Orakel kürzer: wenn seine Rosse bei Troja Gras gefressen und dort Wasser getrunken hätten, werde er unbezwinglich sein. *Vergil Aen.* 1, 469 ff. sagt, Diomedes habe die Rosse geraubt, *priusquam pabula gustassent Troiae Xanthumque bibissent*, und *Servius* bemerkt zu dieser Stelle (vgl. auch *Serv. Verg. Aen.* 2, 13 und *Mythogr. Vat.* 1, 203): das Geschick Trojas habe an den Rossen gehangen, wenn sie troisches Futter genossen oder aus dem Xanthos getrunken hätten, so hätte Troja nicht untergehen können; Rh. aber sei zur Nachtzeit, als die Tore schon geschlossen waren, vor Troja angelangt, habe deshalb an der Küste seine Zelte aufschlagen müssen und sei, durch Dolon verraten, von Diomedes und Odysseus getötet worden. Daß jenes Orakel auch in *Accius Nyctegresia* (*Ribbeck, Röm. Tragödie* 362 ff. *Trag. Rom. fragm.*[3] I 230) vorkam, ist sehr wahrscheinlich.

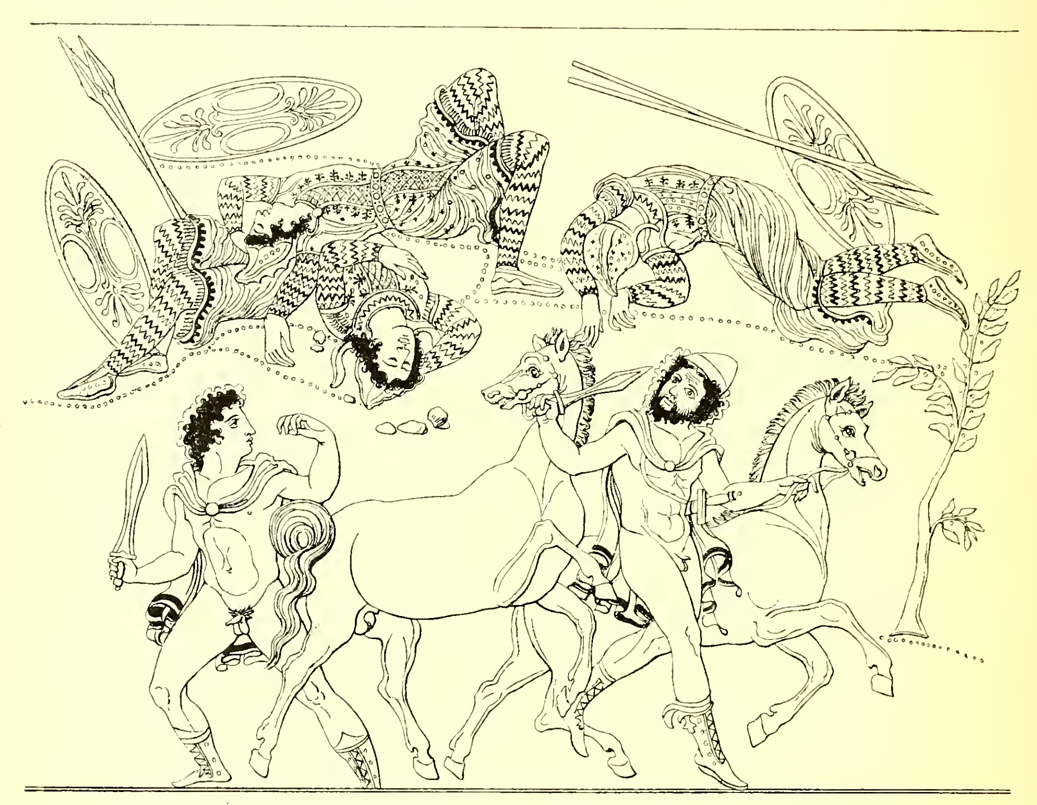
Auffallend erschien es manchem, daß Rh. aus dem fernen Thrakien her den Troern zu Hilfe kam und daß er nach *Homer* erst im zehnten Jahr des Krieges eintraf. Die Tragödie „*Rhesos*" sucht dies eingehend zu erklären (Vs. 396 ff. 934 ff.). Nach ihr hatte Hektor einst dem Rh. in den Kämpfen seiner Heimat am Pangaion und im Paioner-Lande beigestanden, ihn aus einem kleinen Fürsten zum großen Beherrscher Thrakiens gemacht, und später durch Boten und Geschenke seine Hilfe für Troja erbeten. Rh. hatte trotz der Mahnung seiner Mutter sofort nach Troja eilen wollen, indessen ein langwieriger Feldzug gegen die Skythen hielt ihn fern und führte ihn bis zum Pontos Euxeinos. Deshalb traf er erst so spät vor Troja ein, im zehnten Kriegsjahr, in derselben Nacht, die ihm den Tod brachte.

Wo sonst der Tod des Rh. vor Troja erwähnt wird, finden sich, abgesehen von den Angaben über die Eltern und die Heimat, nur wenig Abweichungen von *Homer*. *Hipponax fr.* 42 (*Bergk, Poet. lyr. Gr.*[4] 2, 476) sagt kurz, daß Rh. mit seinen weißen thrakischen Rossen kam und nahe vor Ilions Mauern getötet ward. *Aristoteles Pepl.* 51 (*Bergk*[4] 2, 353; *Aristot. fragm.* 641, 57 *Rose*) besagt, daß die Troer den Rh. an der troischen Küste bestattet hätten, wie auch in der Tragödie „*Rhesos*" 880. 960 Hektor von der Absicht der Bestattung spricht. *Konon* 4, *Appian Mithridat.* 1, *Apollod.* 1, 3, 4

und *Hygin fab.* 113 erwähnen kurz, daß Rh. vor Troja von Diomedes getötet sei. *Apollod. epitom.* 4, 4 gibt einen Auszug aus *Homer* und sagt zusammenfassend, Odysseus und Diomedes hätten Rh. umgebracht. Ebenso fassen die Tat beider zusammen: *Suid.* s. Ῥῆσος, *Herakleit.* b. *Schol. Eurip. Rhes.* 347, *Aristoph. Hypothes.* zu *Eurip. Rhes., Serv. Verg. Aen.* 1, 469, *Tzetz. Homeric.* 190 *Bekker*. Dagegen spricht *Culex* 328 allein von Odysseus als victor Rhesi. Selbstverständlich sind das nicht sach-

18 zählt den Thraker Rh. neben Archilochos von Anbeginn des Krieges an zu den Bundesgenossen der Troer, übergeht aber das Ende des Rh.

Darstellungen der Rh.-Sage sind selten. Außer dem fingierten Bild im Junotempel der Dido bei *Vergil Aen.* 1, 469 ff. und der *Tabula Iliaca*, deren Inschrift die Rh.-Episode kurz erwähnt (*Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchronik.* 64) kommen nur zwei unteritalische Vasenbilder in Betracht. Auf einer aus Ruvo stam-



1) Unteritalische Vase aus Ruvo in Neapel (nach *Gerhard, Trinkschalen u. Gefäße* 2 Tafel K); oben: 3 erschlagene Thraker am Boden liegend; unten l. Diomedes, r. Odysseus.

liche Verschiedenheiten, sondern nur solche des sprachlichen Ausdrucks; wird doch z. B. auch in der Tragödie „*Rhesos*", wo Diomedes den Todesstreich führt, zugleich Odysseus als der Mörder bezeichnet (Vs. 893. 907). Weitere Hinweise auf die Sage bieten *Dio Chrysost. Or.* 55, 561 *M.*, *Catull.* 55, 26, *Ovid. metam.* 13, 98. 249, *ars am.* 2, 137 (Sithonii Rhesi), *Ibis* 631, *Senec. Agamemn.* 217, *Claudian.* 28, 470, *Ammian. Marcellin.* 19, 6, 11. Bei *Dictys Cretens.* 2, 37. 45 ist die Dolon-Episode von dem Rh.-Abenteuer getrennt; Rh. kommt auf Grund ausbedungenen Lohnes, zögert abends noch auf der nahen Halbinsel, zieht nachts vor Troja, wo ihn Diomedes und Odysseus entdecken; sie töten ihn im Schlafe und rauben mit den Pferden auch den Wagen; erst bei Tagesanbruch wird die Tat entdeckt. *Dares Phrygius*

menden Vase (Abb. 1) in Neapel, *Heydemann, Vasensamml. d. Museo Nazionale* nr. 2910 (abgeb. *Gerhard, Trinkschalen u. Gefäße* 2, 57 Taf. K, *Overbeck, Bildw. z. theb. u. trojan. Heldenkreis* 419 Taf. 17, 5, *Baumeister, Denkm. d. kl. Altert.* 728 nr. 782) liegen oben drei getötete Thraker, während unten Diomedes mit gezücktem Schwert davoneilt und Odysseus die Rosse entführt. Auf einer Vase (Abb. 2) der Sammlung Fontana in Triest (abgeb. *Wiener Vorlegebl.* Ser. C Taf. 3, 2, *Engelmann, Bilderatlas zu Homer* Taf. 10, 58; vgl. *Archäol. epigraph. Mitteil. aus Österreich* 2, 130 nr. 96) schleicht oben Diomedes heran zu dem zwischen seinen Thrakern schlafenden Rh., unten sieht man Odysseus die Rosse fortführen und Diomedes forteilen. Ob auf der Dolon-Schale des Euphronios dereinst auch der Tod des Rh.

dargestellt war, ist zweifelhaft, vgl. *Robert, Archäol. Zeitg.* 1882, 49, *Klein, Euphronios*[2] 155 f. Der angebliche Rh. auf zwei schwarzfigurigen Vasen des British Museum B 234. 235 (alter Katalog nr. 533. 524) ist vielmehr ein skythischer Bogenschütze zwischen zwei Pferden, vgl. *Löschcke* in den *Bonner Studien für Kekulé* 250.

Eltern des Rh. Nach *Hom. Il.* 10, 435 war Eïoneus der Vater d. Rh. Lexikographen und Scholiasten verweisen oft auf diesen Vers, — An den bisher zitierten Stellen und *Culex* 328 wird die Mutter des Rh. nicht erwähnt. Wo sie aber genannt wird, ist es stets eine Muse. Die Tragödie „*Rhesos*" spricht oft von den Eltern (vgl. 279. 346 ff., 387 ff. 651 f.), bezeichnet die Gattin des Strymon als „eine der Musen" (393), gibt ihr die Epitheta *μελῳδός* (351. 393), *ἀοιδός* (387) und *ὑμνοποιός* (651), belegt sie aber nicht mit einem Sondernamen. Am Schlusse des Stückes tritt diese Muse selbst auf und erzählt folgendes (916 ff.): Als



2) Unteritalische Vase der Sammlung Fontana in Triest (nach *Wiener Vorlegebl.* Serie C Tafel 3 Fig. 2). Oben: Rhesos mitten unter s. Thrakern schlafend, von Diomedes bedroht; unten l. Diomedes, r. Odysseus.

z. B. *Etym. Magn.* 423, 18, *Schol. Eurip. Rhes.* 393, *Eustath. Hom. Il.* 816, 51. 817, 25 u. a. Beibehalten hat den Namen *Dictys Cretens.* 2, 45 (Eioneo genitus); dagegen hat *Bergk* seine frühere Konjektur zu *Hipponax fr.* 42, die hier diesen Namen herstellte, selbst wieder aufgegeben. *Konon* 4 nimmt insofern auf Homer Rücksicht, als er sagt, der Strymonfluß habe vordem Eïoneus geheißen.

Sonst gilt fast allen Strymon für den Vater des Rh. Nach *Konon* 4 (aus *Hegesippos Palleniaka* vermutet *Hoefer, Konon* S. 64) hatte Strymon drei Söhne, Brangas, Rh. und Olynthos. Nach *Steph. Byz* s. *Βιϑύαι* hatte Rh. auch eine Schwester Sinte. *Ps.-Plutarch de fluv.* 11, 1 erzählt, Strymon habe sich, als er den Tod seines Sohnes Rh. erfuhr, in den Fluß Palaistinos gestürzt, der seitdem Strymon hieß.

sie zum Wettstreit mit Thamyris auf dem Weg zum Pangaion den Strymon durchschreiten mußte, ruhte sie in den Armen des Flußgottes; nach der Geburt des Rh. warf sie das Kind, aus Scham vor ihren Schwestern, in den Strymon, der es von Quellnymphen großziehen ließ. — Unbestimmt wie in dieser Tragödie bleibt der Name der Muse auch bei *Cic. nat. deor.* 3, 45. Dagegen bieten andere einen Einzelnamen. *Marsyas der Jüngere* in den *Makedonika* (*Schol. Eurip. Rhes.* 347) nennt Klio und bemerkt, daß in Amphipolis auf einem Hügel ein Heiligtum der Klio gegenüber dem *μνημεῖον* des Rh. lag. Andere nennen Terpsichore (*Aristoph. Hypothes.* zu *Eurip. Rhes.*), wieder andere Euterpe, z. B. *Schol. Hom. Il.* 10, 435 (ob das schon bei *Pindar* stand, der hier zitiert wird, ist fraglich), *Herakleitos* und *Apollodoros* bei *Schol. Eurip. Rhes.*

347, *Eustath.* 817, 25, *Serv. Verg. Aen.* 1, 469. Es lassen die Wahl zwischen Klio und Euterpe: *Schol. Eurip. Rhes.* 393, — zwischen Terpsichore und Euterpe: *Schol. Hom. Il.* 10, 435, in dem *Katalog der Musenkinder*, — zwischen Euterpe und Kalliope: *Apollod. bibl.* 1, 3, 4. — Völlig abweichend sind die Versionen bei *Serv. Verg. Aen.* 1, 469, daß Hebros oder Ares der Vater des Rh. sei. Letzteres ist vielleicht nur gefolgert aus *Vergil Georg.* 4, 462: Rhesi Mavortia tellus, wenn auch bei den bekannten Beziehungen des Ares zu Thrakien eine ältere Tradition von Ares als Vater des Rh. nichts Auffallendes hätte.

Lokalsagen, Kulte und Heimat des Rh. *Cic. nat. deor.* 3, 45 bestreitet, daß die Söhne von Musen Orpheus und Rh. für Götter zu halten seien, und bemerkt, sie hätten keinen Kult (nusquam coluntur). Letzteres ist falsch. Rh.-Kult ist für einige Orte direkt bezeugt, für andere aus besonderen Lokalsagen zu erschließen.

Zunächst gilt dies von der Gegend, wo der Strymon mündet und das Pangaion liegt. Hier haben die Väter des Rh., der Eponymos von Eïon, Eïoneus, und der Eponymos des Flusses Strymon ihre Stätte. Aus den hier spielenden Sagen von den Musen und dem Musensohn Orpheus erwuchs die Wendung, daß auch Rh. der Sohn einer Muse sei. In Amphipolis gab es, wie bereits erwähnt, gegenüber einem Heiligtum der Klio ein μνημεῖον des Rh. (*Marsyas* bei *Schol. Eurip. Rhes.* 347) und *Polyaen* 6, 53 berichtet eingehend, wie die attischen Kolonisten unter Hagnon 437/36 hier den Rh.-Kult erneuerten: da ein Orakel die Gründung von Amphipolis an die Bedingung knüpfte, daß die Gebeine des Rh. aus der Troas geholt und in seiner alten Heimat bestattet würden, habe Hagnon Leute nach der Troas gesandt, die bei Nacht das Grab des Rh. öffneten und die Gebeine holten; unter Überlistung der Feinde sei es dann geglückt, die Gebeine zur Nachtzeit am Strymon zu bestatten. Gegen diesen Bericht sind manche Bedenken erhoben, vgl. z. B. *Weißenborn, Hellen* 3, 152, *Hiller von Gaertringen, de Graecorum fabulis ad Thraces pertinentibus* 82, während *Rohde, Psyche* 151, 2 bemerkt, daß kein Grund sei, an der Geschichtlichkeit dieses Vorgangs zu zweifeln, mögen auch die einzelnen Umstände, wie sie *Polyaen* berichtet, fabelhaft ausgeschmückt sein. Wie lebhaft der Rh.-Kult jener Gegend war, bezeugt vor allem die Tragödie *„Rhesos“* 962 ff. Hier sagt nach dem Tod des Rh. seine Mutter, die Muse, Rh. werde nicht in der Unterwelt bleiben, auch nicht bei ihr selbst weilen, sondern in Höhlen des silberreichen Landes, d. h. in seiner thrakischen Heimat, als Heros fortleben: κρυπτὸς δ' ἐν ἄντροις τῆς ὑπαργύρου χθονὸς ἀνθρωποδαίμων κείσεται βλέπων φαός (Vs. 970—971). Das entspricht der bekannten Auffassung des Heroenkultes (s. o. Bd. I, 2466): der Heros weilt weder im Hades, noch droben im Licht, sondern lebt fort in der Tiefe des heimatlichen Erdbodens, hilfreich allen denen, die sein Gedächtnis durch Opfer bewahren. Der Dichter hat bei dem Ausdruck „silberreiches Land“ die Vs. 408 bezeichnete Gegend um den Pangaion im Auge, ähnlich wie *Strab.* VII 331 *fragm.* 36 den Rh. als König der Odomanten, Edoner und Bisalten bezeichnet, er deutet aber nicht an, ob er speziell an den Einzelkult von Amphipolis oder an einen Einzelkult auf dem Pangaion (*Gruppe* oben Bd. III, 1085, *Griech. Mythol.* 213 f.) denkt. Der anschließende Vers 972 von dem „Bakchospropheten auf dem Pangaion“ bezieht sich auf Orpheus, vgl. *Maaß, Orpheus* 66 ff.

Außer der Gegend vom Strymon, Amphipolis und Pangaion hatten auch andere Gegenden einen Rh.-Kult. Nach *Philostrat heroic.* 681, 294 lebte Rh. auf dem Rhodopegebirge und man erzählt dort manch Wunderbares von ihm: er betreibe Pferdezucht, Waffenübung und Jagd; zum Altar des Rh. kommen die Wildschweine und andere Tiere des Gebirges zu zwei oder drei und lassen sich ungefesselt willig opfern; Rh. wehre auch die Pest von der Gegend ab, obschon gerade um sein Heiligtum herum sehr viele Ortschaften liegen; gut sei es da, ihm auf der Reise durch das Rhodopegebirge und Thrakien zu opfern. — Die Macht, von seiner Heimat Verderben und insbesondere Epidemien abzuwehren, wird jedem Heros zugeschrieben. Statt der üblicheren Vorstellung des Heroenkults aber findet sich bei *Philostrat* die abweichende Auffassung, daß der Heros auch nach seinem Tode das bisherige Leben fast unverändert fortführt. Mag man die Glaubwürdigkeit *Philostrats* für die Einzelheiten noch so sehr einschränken, das Wesentliche bleibt: im Rh.-Kult des Rhodopegebirges ist Rh. nicht der vorzeitig und tatenlos vor Troja Gefallene, sondern ein echter alter Thraker, dem Krieg, Jagd und Rossezucht das Höchste sind. Vgl. *Rohde, Psyche* 639 Anm.

Andere Gegenden mit alten Überlieferungen von Rh. sind Abdera, wo die Sage vom Konflikt des Diomedes und Rh. entstand (s. o.), und vielleicht die Gegend am Hebros, wohin der Name Hebros als Vater des Rh. (*Serv. Verg. Aen.* 1, 469) weist. Bei *Hipponax fr.* 42 wird Rh. Αἰνειῶν (*ten Brink*: Αἰνίων) πάλμυς genannt. Ob sich dies auf Ainos an der Mündung des Hebros, auf Aineia auf der Chalkidike (*Gruppe, Griech. Myth.* 302, 22), oder auf andere Gegenden (vgl. ob. Bd. I, 166 f., *Kretschmer, Einleitung in d. Geschichte d. griech. Sprache* 186, *Pauly-Wissowa, R.-E.* 1, 1018) bezieht, ist allerdings zweifelhaft.

Auf einen Rh.-Kult in Byzantion weist das vor den Toren der Stadt gelegene Rheseion, an dessen Stelle in christlicher Zeit eine Kirche des Theodoros erbaut ward, vgl. *Preger, Byzantin. Zeitschr.* 14, 274; ganz konsequent sagte man, Rh. sei von Byzantion aus nach Troja gezogen; vgl. *Suid.* Ῥῆσος, *Ioann. Antioch. fr.* 24, 6, *Fragm. Hist. Graec.* 4, 551.

Von den Rh.-Flüssen in der Troas und in Bithynien war oben die Rede. In der Troas hat man nachmals als Beweis, daß hier der Schauplatz der Ilias sei, sicherlich auch ein Grab des Rh. gezeigt, wie dies *Aristot. Pepl.* 51 und *Polyaen* 6, 53 voraussetzen. Die Thraker

in Bithynien galten z. T. für die von Troja nach dem Tod des Rh. hierher gezogene Mannschaft des Rh., z. T. aber nahm man wohl auch an, Rh. selbst habe schon zuvor in Bithynien geherrscht. *Porphyr.* in *Schol. Ven. B Hom. Il.* 2, 844 erklärt, Rh. habe kleinasiatische Thraker geführt, und zwar Thraker, die περὶ Λυδίαν wohnten. *Thraemer, Pergamos* 312 ff. vermutet, daß περὶ Θυνίαν zu lesen sei, und erinnert an *Herodot* 7, 75, nach dem die Bithynier vom Strymon her zugewanderte Thraker sind, sowie daran, daß der Rhebas-Fluß auch den Namen Rh. führte.

In der Gegend von Kios spielt die Geschichte, die *Parthen.* 36 nach den *Bithyniaka* des *Asklepiades von Myrlea* erzählt: Rh. zog, ehe er nach Troja ging, weit umher und der Ruhm der schönen, menschenfeindlichen Jägerin Arganthone lockte ihn nach Kios. Er gewann ihre Liebe, indem er Menschenhaß und Jagdlust heuchelte, und heiratete sie. Als später der trojanische Krieg entbrannte und Rh. um Hilfe ersucht wurde, wollte Arganthone ihn zurückhalten. Allein er zog fort und wurde vor Troja, als er an dem später nach ihm genannten Flusse Rh. kämpfte, von Diomedes getötet. Als Arganthone sein Ende erfuhr, zog sie sich an den Ort ihrer Brautnacht zurück, herumirrend rief sie dort fortwährend den Namen Rh., verschmähte Speise und Trank (so hat *Rohde, Rhein. Mus.* 1894, 624 den Text hergestellt), und endete so aus Trauer ihr Leben. — Diese Erzählung verknüpft die verschiedensten Motive und literarischen Erinnerungen. Der große Eroberungszug des Rh. entspricht der Schilderung der Tragödie „*Rhesos*“, der Fluß Rh. wird wegen *Hom. Il.* 12, 20 genannt, das Herumirren unter dem Rufen des Namens Rh. entstammt der Hylassage. In den Einzelheiten steckt schwerlich altes Sagengut. Immerhin aber wird ein Rh.-Kult für Kios vorauszusetzen sein. — Daß Arganthone, die Eponyme des Arganthonion bei Kios, die Gattin des Rh. war, sagt auch *Steph. Byz.* s. Ἀργανθών, und *Arrian. fr.* 40 b. *Eustath. Dionys. Perieg.* 322. 809, der Thynos und Mysos Söhne der Arganthone nennt, hat vielleicht Rh., sicher nicht Zeus, für den Gemahl der Arganthone gehalten; *Valckenaer* wollte deshalb auch Ἀργανθώνης τῆς Ῥήσου γυναικός statt Ἀργ. τῆς γενναίας schreiben.

Namenserklärung. Das Wort Ῥῆσος oder Ῥῆσσος ist noch nicht sicher erklärt. *Tomaschek, Sitzungsber. der Wiener Akad. philos.-hist. Kl.* 130, 53, der wohl mit Recht den Namen für thrakisch hält, meint: „wenn aus Ῥῆζος gemildert, konnte er einfach rex, got. reiks, skr. râg = König bedeutet haben.“ Andere hielten den Namen für griechisch, wollten ihn von ῥέω herleiten (vgl. auch *Etym. Magn.* 287, 41 s. Δρῆσος) und ihn, was sprachlich kaum möglich ist, schlechthin als „Fluß“, oder als „geschwätzigen“ Fluß erklären. *Gruppe, Griech. Myth.* 214, 1 verweist auf *Suid.* ῥησίαρχος, ὃς ἐρέει τὰ θέσφατα (vgl. *Phot.* s. ῥησίαρχος, *Hesych.* s. ῥησόσαρχος) und deutet Rh. als „Propheten“. Allein *Ps. Eurip. Rhes.* 972, worauf die alte Charakteristik des Rh. als „Waldprophet“ (*v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 413) sich einzig stützte, ist, wie schon bemerkt, von *Maaß, Orpheus* 68 richtig auf Orpheus bezogen.

Wesen des Rh. Man wird in Rh. nicht mehr mit *Preller-Plew, Griech. Myth.* 2, 428 „eins von den zahlreichen Bildern früh gebrochener Jugendblüte“ sehen. Denn die ganze Sage vom Tode des Rh. beruht darauf, daß in Abdera Diomedes den Kultplatz gewann, den einst Rh. eingenommen hatte. — Man wird auch daraus, daß Rh. Sohn des Flußgottes Strymon genannt wird, keinen Schluß mehr auf das Wesen des Rh. ziehen. Denn überall werden ganze Scharen von Landesheroen an den Hauptfluß ihrer Heimat genealogisch angeknüpft. — Ebensowenig Gewicht wird man jener Geburtssage beimessen, daß die Muse ihren Sohn Rh. in den Fluß warf und Quellnymphen ihn aufzogen. Denn diese Erzählung ist nach einem bekannten Schema geschaffen, das z. B. auch — worauf *Hiller von Gaertringen* a. a. O. 81 hinweist — für Eumolpos wiederkehrt (s. oben Bd. 1 Sp. 1402).

Auch das Verhältnis des Flusses Rh. zum Heros Rh. wird heute anders beurteilt werden, als früher. *Plew, Jahrb. f. Philol.* 1873, 202 meinte noch, der troische Fluß Rh. sei das Ältere; dann habe die Dichtung frei einen Helden Rh. erfunden und ihm den Namen des Flusses beigelegt, ohne damit irgendwelche Flußnatur des Helden ausdrücken zu wollen. *Preller-Plew, Griech. Mythol.* 2, 429 Anm. bezeichnet umgekehrt den Helden Rh. als einen Flußgott des Volksglaubens von Thrakien und Mysien. *Gruppe, Griech. Myth.* 745 hat aber eine Reihe von Beispielen dafür zusammengestellt, daß Quellen und Flüsse mit den Namen der an ihnen verehrten Gottheiten bezeichnet worden sind, ohne daß diese Gottheiten an sich Quell- oder Flußgötter waren. Die Thraker könnten demnach auf ihrer Wanderung vom Strymon bis Bithynien usw. den Kult ihres Rh. mitgebracht und, ohne daß Rh. ein Flußgott gewesen wäre, auch einem Fluß den Namen des Rh. beigelegt haben. Daß *Homer* keinen Zusammenhang zwischen dem Fluß der Troas Rh. und der Sage vom Tod des Helden Rh. in der Troas kennt, ist kein Zufall. Der Flußname ist ein Überbleibsel alter thrakischer Ansiedelungen in Bithynien und der Troas. Die Sage vom Tode des Rh. aber haben Griechen in Abdera geschaffen, und die Dichter haben sie ohne jede Rücksicht auf den Flußnamen in das Epos vom trojanischen Krieg übertragen.

Wer das Wesen des Rh. deuten will, kann allein von seinem Hauptmerkmal, dem Besitz der schnellen weißen Rosse, ausgehen. Man könnte an die Beziehungen des Poseidon zu den Rossen, an die schneeweißen Rosse des Helios, an die windschnellen Rosse der Sturm- und Windgötter denken. Aber am nächsten liegt der Gedanke an die berühmten Rosse des Ares und so mancher Kriegshelden. Je selbstbewußter der Mensch ist, desto lieber schafft er sich seine Götter und Helden nach seinem Bilde. Und so ist Rh. ein echter Repräsentant

der kriegerischen Thraker, ein Gott oder Heros, dem der thrakische Krieger dieselben Eigenschaften beilegte, die er an sich selbst am höchsten schätzte, die Freude an Waffenwerk und Jagd, die Freude an Besitz und Zucht schneller Rosse. [Jessen].

Rhetia s. Rhytia.

Rhexenor (Ῥηξήνωρ) 1) Vater der Chalkiope (s. d. nr. 3 und *v. Wilamowitz, Hermes* 15 [1880], 484, 3), der zweiten Gattin des Aigeus, *Apollod.* 3, 15, 6, 1. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 494. *Welcker, Nachtrag zur Aesch. Trilogie* 206. *Toepffer, Att. Geneal.* 164, 1. *Wellmann, De Istro Callimachio* (Diss. Greifswald 1896) S. 70. Das angebliche Fragment des *Phanodemos* (*F. H. G.* 1, 365 *fr.* 3 a) ist, was *Müller* nicht bemerkt hat, von *Natalis Comes* wörtlich aus *Apollodor* bez. *Tzetzes* entlehnt. — 2) Sohn des Nausithoos, Vater der Arete, der späteren Gattin seines Bruders Alkinoos in den für interpoliert (*Kirchhoff, Die Homer. Odyssee*[2] 205. *Hennings, Homers Odyssee* 191; vgl. *O. Seeck, Quellen der Odyssee* 159) erklärten Versen bei *Hom. Od.* 7, 63. 146. *Schol. Hom. Il.* 7, 56. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1567, 48; vgl. 1568, 17. *Jessen* Bd. 3 Sp. 2206, 58 ff. [Höfer.]

Rhexichthon (Ῥηξίχϑων) 'die Erde spaltend' 1) Beiname des Dionysos, *Orph. Hymn.* 50, 5. 52, 9. Daß Dionysos Erdbeben sendet, ist 'orphische' Vorstellung; vgl. *Orph. Hymn.* 47, 3: κρατεροὺς βρασμοὺς γαίης ἀποπέμψας. — 2) Bezeichnung einer synkretistischen chthonischen, der Brimo-Hekate (s. unten) nahe verwandten Gottheit auf Verwünschungstafeln, Bd. 2 Sp. 2646, 16. 27. *E. Maaß, Griech. u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 23, 1. Auf anderen Verwünschungstafeln ist ῥησίχϑων geschrieben, Bd. 2 Sp. 1217, 11 = *R. Wünsch, Defix. tab. Attic.* XVIII l. vers 21. *W. Köhler, Archiv f. Religionswiss.* 8 (1905), 223. Auch Brimo erhält das Epitheton ῥηξίχϑων, *Kenyon, Greek Papyr. in the Brit. Mus. Catal. with texts* p. 106 v. 692. *Wessely, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Klasse* 42 (1893), II, S. 45 v. 758, ebenso wie Hekate, *Wessely, Denkschr.* 36 (1888) p. 112 v. 2722 = *Miller, Mélanges de littérat. grecque* 443 v. 7 = *Abel, Orphica* p. 289, 7. Vgl. auch *Kenyon* a. a. O. 120 v. 3. 121 v. 10. *Wessely, Denkschr.* 36 p. 114 v. 2754. p. 124 v. 3177. *A. Audollent, Defixionum tabellae* p. 466 s. v. ῥηξίχϑων und ῥησίχϑων. [Höfer.]

Rhigmos (Ῥίγμος), Sohn des Peireōs, aus Thrakien, Bundesgenosse der Troer, von Achilleus getötet, *Hom. Il.* 20, 484 ff. *C. Robert, Studien zur Ilias* 534. [Höfer.]

Rhikurith (Ῥικουριϑ), Daimon auf einer Verfluchungstafel, angerufen als 'Ῥικουριϑ, agilissime daemon in Aegupto (Aegypto)', *Audollent, Defixionum tabellae* p. 302 A 9. [Höfer.]

Rhinokolustes (Ῥινοκολούστης), Beiname des Herakles in Theben, wo seine Statue unter freiem Himmel stand zur Erinnerung daran, daß er den Gesandten der Orchomenier, die den Tribut für Erginos von den Thebanern eingefordert hatten, die Nasen abschnitt, *Paus.* 9, 25, 4 (vgl. *Apollod.* 2, 4, 11, 4). *E. Kuhnert, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 14, 287. *Brandis, Hermes* 2 (1867), 269. Physikalische Deutung bei *Forchhammer, Hellenika* 339. [Höfer.]

Rhinotoros (Ῥινοτόρος), 'den Schild durchbohrend', Beiname des Ares, *Anonym. Laur.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 268. Dichterstellen bei *Bruchmann, Epith. deor.* p. 42. [Höfer.]

Rhipeus 1) s. Rhipheus 2. — 2) ein Skythe, von dem Boreaden Kalais erlegt, *Val. Flacc. Argon.* 6, 558 ed. *P. Langen* (Berlin 1896), der aber im *Index* p. 566 'Ripheus' schreibt. Vgl. Rhipheus. [Höfer.]

Rhipheus (Ῥιφεύς) 1) ein Kentaur, *Ov. Met.* 12, 352. *Roscher* Bd. 2 Sp. 1073, 27 ff. An die ῥιπαὶ Βορέαο (*Hom. Il.* 15, 171. 19, 358) erinnert *Pott, Zeitschr. f. Völkerpsychol. u. Sprachwissenschaft* 14 (1883), 13 f. Zur Deutung vgl. Rhiphonos u. *Roscher* in *Fleckeisens Jahrb. f. kl. Ph.* 1872 S. 426 (man denke an das Schleudern von Felssteinen und ausgerissenen Bäumen; s. ob. Bd. 2 Sp. 1064. — 2) Rhipeus (Rhipheus?), ein Troer, fällt in der Nyktomachie, *Verg. Aen.* 2, 425 f. [Höfer.]

Rhiphonos (Ῥιφόνος), Anführer der Kentauren im Heere des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 14, 189. Gegen die Annahme von *J. Baunack*, daß die Kentaurennamen Ῥιφόνος (und Ῥιφεύς) für Ἀρι- oder Ἐρι-φόνος (-φεύς) stehen s. *F. Bechtel, Bezzenbergers Beiträge* 20 (1894), 249, nach dem Ῥιφόνος = Ῥιφόνοος, 'den seinen Sinn auf das Werfen Richtenden' bedeutet und Vollname zu Ῥιφεύς (s. d.) ist, wie der Phaiakenname Ποντεύς Kurzform zu Ποντόνοος ist. [Höfer.]

Rhodanos (Ῥοδανός) als Flußgott höchst wahrscheinlich dargestellt auf dem Grabmal der Iulier zu Saint-Remy, *Hübner, Arch. Jahrb.* 3 (1888), 32. *Antike Denkmäler* 1 Taf. 16 unten. Die Statue des Rhodanos im Triumphzuge Caesars getragen, *Florus* 2, 13 (4, 2) p. 153 ed. *Roßbach.* [Höfer.]

Rhodanthe (Ῥοδάνϑη), Name einer Bakchantin auf einer Pariser Amphora, *Pottier, Vas. ant. du Louvre* 2, 144 nr. 43. Vgl. Bd. 3 Sp. 751, 5, wo Ῥοδάνϑη zu lesen ist. [Höfer.]

Rhode (Ῥόδη), 1) Danaide, vermählt mit dem Aigyptiaden Hippolytos, *Apollod.* 2, 1, 5, 4. — 2) Gemahlin des Helios, nach *Apollod.* 1, 4, 6 Tochter des Poseidon und der Amphitrite. Doch liegt hier, wohl ebenso wie bei *Steph. Byz.* s. v. Ἡλιούπολις, nach welchem Rhode von Helios den Aktis gebiert, eine Verwechslung der Rhode mit der Rhodos (s. d.) vor, *G. Knaack, Quaest. Phaethonteae* (= *Philolog. Untersuch.* 8) S. 18, 17. Nach *Tzetz.* zu *Lykophr.* 923 ist Rhode Gemahlin des Helios oder auch des Poseidon. Nach älterer Überlieferung ist Rhode Tochter des Asopos und von Helios Mutter (an ihre Stelle tritt später Klymene) des Phaethon, der Lampetie, Aigle und Phaëthusa, *Schol. Hom. Od.* 17, 208. Nach *Thraemer* Bd. 3 Sp. 1489, 39 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 175, 14 weist Rhode als Tochter des Asopos nach Sikyon, nach *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 426, 1. *Knaack* a. a. O. 18. *Toepffer, Att. Geneal.* 256, 4 ist sie Eponyme der iberischen Stadt gleichen Namens, einer Kolonie der Rhodier

(*Strabo* 4, 160. *Skymn.* 204 f. *Plin. n. h.* 3, 33. *Steph. Byz.* 'Ῥόδη). Vielleicht hatte auch *Aischylos* in seinen *Heliaden*, in denen der Schauplatz des Phaethonmythos der nach Iberien verlegte Rhodanos war, Rhode als Mutter des Phaethon genannt, *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 569 f. — Rhode, auch von Zeus geliebt nach einer Vermutung von *R. Unger*, *Thebana Paradoxa* 364 f. Vgl. Rhodos. — 3) eine Bassaris, Amme des Dionysos, *Nonn. Dionys.* 14, 223. — 4) 'Ῥοδή, Tochter des Mopsos, Eponyme von Rhodia bei Phaselis in Lykien, *Theopompos* (*fr.* 111. *F. H. G.* 1, 295 f.) bei *Phot. Bibl.* 120ᵇ, 9. *Bethe, Genethl. Gottingense* 39. *Immisch, Klaros* (*Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17) S. 163. Vgl. auch *van Gelder, Gesch. der alten Rhodier* 55. [Höfer.]

Rhodeia ('Ῥόδεια), Okeanide, Gespielin der Persephone, *Hes. Theog.* 351. *Hom. Hymn. in Cer.* 420 und dazu *Gemoll. Schömann, Opusc. acad.* 2, 148. Vgl. Rhodia nr. 2. [Höfer.]

Rhodia ('Ῥοδία), **1**) Danaide, mit dem Aigyptiaden Chalkedon vermählt, *Apollod.* 2, 1, 5, 4. — **2**) Vielgedeutete Frauengestalt (abg. *Monumenti* 4 Taf. 54. 55. *A. Furtwängler und K. Reichhold, Griech. Vasenmalerei* Taf. 11. 12) auf dem Troilosstreifen der Françoisvase (*C. I. G.* 4, 8185 e). Nach *Braun*, *Annali* 20 (1848), 322 f., der an Ableitung von ῥοθέω, ῥόθος denkt, und nach *Welcker, Annali* 22 (1850), 80 f. *Alte Denkmäler* 5, 454. *Overbeck, Heroengall.* 346 (vgl. *Fr. Schlie, Darstell. d. troisch. Sagenkreises auf etrusk. Aschenkisten* 102, 5) eine Meergöttin, wie die gleichfalls dargestellte Thetis; nach *O. Jahn, Münchener Vasensamml. Einleitung* CLIV. *Gerhard, Arch. Zeit.* 8 (1850), 267 und Anm. 49 Nymphe des troischen Flusses Rhodios (s. d. 1); vgl. auch *Cavedoni, Bullettino* 1849, 159; nach *W. Klein*, *Gr. Vasen mit Meistersignat.*² 35. *Gesch. d. griech. Kunst* 1, 229. *A. Furtwängler u. K. Reichhold, Griech. Vasenmalerei* 56 eine Troerin, nach *Weizsäcker, Rhein. Mus.* 32 (1877), 65 f. *O. Benndorf, Arch.-Epigr. Mitt. aus Öst.* 15 (1892), 46 Okeanide = Rhodeia (s. d.). Unbestimmt lassen die Deutung der Rhodia *Arth. Schneider, Der troische Sagenkreis in d. ältest. griech. Kunst* 129. *Heberdey, Arch.-Epigr. Mitt.* 13 (1890), 82. — **3**) Eine der Musen des *Epicharmos* bei *Tzetz.* zu *Hes. op.* 1 (*Poet. min. Graec. Gaisford* 2, 25). *Eudocia* bei *Villoison, Anecd.* 1, 294, deren Namen sämtlich von Flüssen (Rhodia von Rhodios, vgl. Rhodios nr. 1) abgeleitet sind und, wenn auch bei *Epicharmos* selbst die Musen als Fischweiber auftraten, auf Verehrung der Musen an Flüssen, auf wirkliche 'Wassermusen' hinweisen, *Buttmann, Mythologus* 1, 291. 274. *G. Hermann, Opusc.* 2, 289 f. *Herm. Deiters, Über die Verehrung der Musen bei d. Griechen* 19. *Lorenz, Leben u. Schriften des Koers Epicharmos* 129 f. *Rödiger, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 8, 263. *Gruppe, Gr. Myth.* 829, 3. [Höfer.]

Rhodios ('Ῥόδιος) **1**) Gott des gleichnamigen (*Hom. Il.* 12, 20. *Hes. Theog.* 341. *Strabo* 12, 554. 13, 595. 603. *G. Fr. Schömann, Opuscula academ.* 2, 148. *Gruppe, Gr. Myth.* 314, 14. *P. Friedländer, Herakles* [= *Philol. Untersuch.* 19 (1907)] S. 19) Flusses in der Troas, mit Schilfrohr und Urne gelagert, dargestellt auf Münzen der Iulia Domna von Dardanos, *Mionnet* 2 nr. 181. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 483. *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numismatique* 1 (1881), 652 nr. XXX, *Head, Hist. num.* 472. *Cat. of greek coins brit. Mus. Troas, Aeolis* etc. 51 nr. 26 pl. 9, 13. *Lolling, Athen. Mitt.* 6 (1881), 217 ff. bes. 219. *R. Hercher, Homer. Aufsätze* 89 f. (= *Comment. in honor. Th. Mommseni* 779 f.). Vgl. Rhodia 2. — **2**) S. Rhodoites. [Höfer.]

Rhodo (ΡΟΔΟ), Bakchantin auf einer Trinkschale, *C. I. G.* 4, 7468. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 29 nr. 2. [Höfer.]

Rhododaktylos ('Ῥοδοδάκτυλος) Beiname — **1**) der Eos, Belegstellen bei *Bruchmann, Epith. deor.* p. 121. Zu den Bd. 1 Sp. 1257 f. verzeichneten Erklärungen des Beinamens kommt hinzu die von *W. Ridgeway, Transact. of the Cambr. phil. soc.* 1 (1881), 301 (nach *Preuner* in *Bursians Jahresber.* 25 [1901], 191), der das Wort nicht von den Fingern, sondern von den Zehen erklären will: Eos heiße ῥοδοδάκτυλος nicht 'mit Bezug auf die breiten Strahlen am Himmel, sondern mit Bezug auf die kaum auseinandergehenden, am Boden dahinschießenden Strahlen'. — **2**) der Selene, *Sappho, Berliner Klassikertexte* 5, 2, 16 v. 8; vgl. *Blaß, Hermes* 37 (1902), 474. Das Epitheton bezeichnet nach *Schubert, Sitzungsber. der Berlin. Akad.* 1902, 200 die rötliche Färbung, die der Mond in warmen Nächten hat, wenn er eben über den Horizont emporgestiegen ist. Zugleich ist die Anwendung dieses Epithetons ein Beweis dafür, wie sehr abhängig *Sappho* (und *Alkaios*) im Gebrauch der dichterischen Beiwörter von *Homer* sind, und wie abgegriffen das Epitheton ῥοδοδάκτυλος schon im 7. und 6. Jahrhundert war, *Solmsen, Rhein. Mus.* 57 (1902), 332. *W. Schulze, Gött. Gel. Anz.* 1897, 887 ff. — **3**) der Io ('Ινάχου ῥοδοδάκτυλος κόρα), *Bakchylid.* 15, 18. Man könnte dieses Epitheton als Beleg für die weit verbreitete, wenn auch irrige Ansicht (Bd. 2 Sp. 269 f.) anführen, daß Io den Mond (s. oben nr. 2) bedeute. — **4**) der Aphrodite, *Kolluth. Rapt. Hel.* 87. — **5**) der Danaostochter Amymone, *Christodor. Ekphras.* (*Anth. Pal.* 2) 61. [Höfer.]

Rhodoëssa ('Ῥοδόεσσα), von Apollo Mutter des Keos, *Etym. M.* 507, 54. Vgl. Rhodope nr. 1 b. [Höfer.]

Rhodoites ('Ῥοδοίτης) vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 364, 8: Ἀρριανὸς λέγει . . . τὸν ῥηθέντα 'Οδίον (s. Hodios nr. 1. Minuus. Odios) 'Ῥοδοίτην ποτὲ καλεῖσθαι, εἶτα εἰς 'Ῥοδίον μεταπεσεῖν, εἶτα 'Οδίον κληθῆναι = *F. H. G.* 3, 595 *fr.* 45. In den Handschriften (*Apollod. Epit.* 3, 35. *Eust. ad Dion. Per.* 767) ist dann weiter aus 'Οδίος geworden ὁ Δῖος. [Höfer.]

Rhodon ('Ῥόδων). In der von *H. Schöne* aus einer Brüsseler Handschrift des *Priscianus* herausgegebenen *Hippokratesvita* (*Rhein. Mus.* 58 [1903], 57) heißt es: *Podalirius . . ., ut Antimachus memorat in Thenito filistactus* (*filios nactus, Schöne*) *duos, Rodonem et [H]ippolochon, ex Ifiana sauca flegontis filia* (*ex Ifianassa Ucalegontis filia, Schöne*). Nach *G. Knaack*,

Berl. Phil. Wochenschr. 1903, 284 f. ist zu lesen: *ut Antimachos memorat ἐν ϑ' Ἐπιγό(νων) filios nactus duos, Rhodon[em]* usw., so daß Ῥόδος, nicht Ῥόδων, als Sohn des Podalcirios und zugleich Eponymos von Rhodos gewonnen wird. Sein Bruder Hippolochos erscheint auch bei *Tzetz. Chil.* 7, 949. [Höfer.]

Rhodope (Ῥοδόπη) **1a**) Tochter des Okeanos und der Tethys, *Hyg. fab. praef.* p. 11, 7 *Schmidt*, Gespielin der Persephone, *Hom. hymn. in Cer.* 422 = *Berliner Klassikertexte* 5, 1 p. 9 vers 11. Ein verschollener Mythos (*Gruppe, Gr. Myth.* 1071, 1) scheint von der Liebe des Eros zu Rhodope erzählt zu haben, *Nonn. Dionys.* 32, 53. — *Lucian de salt.* 2 nennt als ἐρωτικὰ γύναια, τῶν πάλαι τὰς μαχλοτάτας, Φαίδρας καὶ Παρϑενόπας καὶ Ῥοδόπας, eine Aufzählung, in der nach *Rohde, Griech. Roman* 38 (= 40², Anm. 1) Rhodope gänzlich unbekannt ist, während *C. M. Wieland* in seiner Übersetzung des *Lucian* 4, 375 und *Pape-Benseler* s. v. Ῥοδόπη nr. 5 sie mit der Hetäre Rhodopis (s. d.) identifizieren. Nun erscheint aber Rhodope an zwei von *Rohde* übersehenen, auch von *Pape-Benseler* s. v. Ῥοδόπη nicht angeführten Stellen: — **1b**) als Mutter des Keos von Apollon, *Etym. Gr. Paris. Gudian.* bei *Cramer*, *Anecd. Paris.* 4, 32, 31. Eine andere Form des Namens ist Rhodoessa (s. d.). — **1c**) als Mutter des Melampus (ohne Angabe des Vaters), *Schol. Theokr.* 3, 43. *Welcker, Nachtrag zur Aesch. Trilogie* 189, 19. Vgl. auch unten Sp. 116, 20. Wenn man die Geliebte des Eros, die Mutter des Keos und des Melampus als éine Person betrachten darf, so fände die von *Lucian* gebrauchte Beziehung der Rhodope als ἐρωτικὸν γύναιον volle Bestätigung. — **2**) Heldin einer wohl aus ephesischer (*Rohde* a. a. O. 41 = 43², 2) Ortsgeschichte abzuleitenden Sage, bei *Niket. Eugen.* 3, 264 ff. Ῥοδόπη, bei *Achill. Tat.* 8, 12 Ῥοδῶπις genannt: Eine schöne Jungfrau und kühne Jägerin wurde sie von Artemis zur Jagdgenossin erwählt und schwur der Göttin, die Gemeinschaft mit einem Manne stets zu meiden. Voll Zorn bewirkte die durch diesen Schwur beleidigte Aphrodite, daß Rhodopis und ein schöner Jüngling, mit Namen Euthynikos, gleichfalls ein Jäger und wie Rhodopis den Werken der Aphrodite abhold, durch den Pfeil des Eros in Leidenschaft für einander erglühten und in einer Höhle ihrem Schwure untreu wurden. Zur Strafe verwandelte Artemis die Jungfrau in eine Quelle, Styx genannt, die in derselben Höhle, wo der Liebesbund stattgefunden hatte, entspringt und noch in später Zeit benutzt wurde, um die Jungfräulichkeit eines Mädchens zu erhärten. Die Angeschuldigte schrieb auf ein Täfelchen den Eid, daß sie Jungfrau sei, band es um den Hals und stieg in die Quelle, deren Wasser für gewöhnlich so niedrig war, daß es nur bis an das Knie reichte. War der Eid wahr, so blieb das Wasser unverändert: im anderen Falle stieg das Wasser der Meineidigen bis zum Halse und bedeckte die Tafel, die den falschen Schwur enthielt; vgl. *Rud. Hirzel, Der Eid* 200 Anm. 2 zu S. 199. Auf unsere Rhodope bezieht sich auch *Eust.* ad *Hom. Od.* 1688, 28: περιᾴδεται ἐπ' ἀνδρίᾳ καὶ ἡ Πρόκρις . . . καί τις Ἀργανϑώνη καὶ ἑτέρα Ῥοδογοὺ (so! lies Ῥοδόπη) ἢ καὶ ἄλλη Ἀταλάντη. — **3**) Rhodope und Haimos, zwei Geschwister, die in Leidenschaft für einander erglüht im Übermute einander Zeus und Hera (vgl. den Parallelmythos von Keyx und Alkyone) nannten, werden von den erzürnten Göttern in die gleichnamigen Gebirge verwandelt, (*Plut.*) *de fluv.* 11, 3. *Ov. Met.* 6, 87 ff. *Lact. Plac. fab. narr.* 6, 1. *Luc. de salt.* 51. Nach *Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 137 entstammte Hebros aus der Verbindung der Rhodope und des Haimos. Zu *Ov. Ibis* 561 (*Nec tibi si quid amas felicius Haemone cedat*) bemerkt *Schol. G.*: '*Haemon cum sorore prae pudore periit*'; *Schol. Cod. Saluagnii*: '*Haemo cum filiam* (so!) *Rhodopen turpiter amaret, uterque in montem sui nominis obduruit*'. — *Eckermann, Melampus und sein Geschlecht* 2 (vgl. 4) ist geneigt, die oben unter 1c erwähnte Rhodope mit unserer Rhodope zu identifizieren. Auf Münzen von Philippopolis ist ΡΟΔΟΠΗ dargestellt auf einem Felsen sitzend, hinter dem sich ein Baum erhebt, den rechten Arm aufgestützt, in der Linken einen Stengel mit drei Blumen haltend, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 44. *Mionnet* 1, 416, 342. *Head, Hist. num.* 245. *Wieseler, Gött. Gel. Nachr.* 1876, 78 f. *B. Pick, Die antiken Münzen von Dacien u. Moesien* 194, 342, 5. *A. Tacchella, Numismatique de Philippopolis* in *Revue numism. française* 1902, 174 ff. nach Bericht in *Wochenschrift f. klass. Phil.* 19 (1902), 984. *Berl. Phil. Wochenschr.* 22 (1902), 1178. Auf dem oben s. v. φaun und unten s. v. Rutapis besprochenen etruskischen Bronzespiegel wollte *Corssen, Sprache der Etrusker* 1, 243 f. in Rutapis die thrakische Nymphe Rhodope, in φaun den an die Stelle des thrakischen Orpheus gesetzten Sänger der etruskischen Sage und in Sleparis eine der thrakischen Frauen, die dem Spiele des Orpheus lauschen, erblicken. Dagegen ist nach *G. Körte, Etrusk. Spiegel* 5, 40 ff. der lesbische Phaon dargestellt, und die Namen der Frauen, auch der der Rutapis, vom Künstler wahrscheinlich willkürlich gewählt. — Eine unweit von Tyros gelegene kleine Insel hieß Ῥοδόπης τάφος, *Achill. Tat.* 2, 17 (vgl. auch *Suid.* s. v. Ῥοδῶπις· . . . καὶ Ῥοδώπειος τάφος und *Renan, Mission de Phénicie* 571 ff.). Irgend welcher Zusammenhang mit Rhodope oder Rhodopis [s. d.]) ist nicht nachweisbar. [Höfer.]

Rhodopis (Ῥοδῶπις) **1**) s. Rhodope nr. 2. — **2**) Eine ägyptische Jungfrau (?, ἑταίρα, *Aelian. Strabo*) ausgezeichnet durch Schönheit. Während sie einst badete, entführte ein Adler, trotzdem ihre Dienerinnen bei der abgelegten Kleidung Wache hielten, die eine ihrer Sandalen und ließ sie zu Memphis in den Schoß des Königs (Psammetichos, fügt *Aelian* hinzu), der gerade Gericht hielt, fallen. Psammetichos voll Staunen über die zierliche Arbeit der Sandale und über das Wunderbare des ganzen Vorganges ließ nach der Jungfrau in ganz Ägypten suchen und machte sie, als er sie (in Naukratis, fügt *Strabo* hinzu) gefunden hatte, zu seiner Gemahlin, *Strabo* 17, 808. *Ael. v. h.* 13, 33. *Reinh. Köhler, Germania* 11 (1866), 395

(= *Kleine Schriften* 2, 335). *Strabo* identifiziert Rhodopis mit der Geliebten des Charaxos, des Bruders der Dichterin Sappho und der Erbauerin der dritten Pyramide, und fügt hinzu, daß *Sappho* (*fr.* 138) die Rhodopis *Δωρίχα* nenne. Dieselbe Gleichsetzung von Rhodopis und Doricha bei *Herod.* 2, 135, nach dem sie aus Thrakien stammte, als Sklavin nach Ägypten gebracht und von Charaxos losgekauft worden war, während *Athen.* 13, 596 b gegen *Herodot* polemisiert, da Doricha und Rhodopis zwei verschiedene Persönlichkeiten seien. Vgl. über diese Frage *A. Wiedemann*, *Herodots zweites Buch* 485 ff. (vgl. 400. 475). Ausführlich handelt über das Märchen von Rhodopis (und über das Parallelmärchen vom Schuh der Aphrodite, *Hygin. Poet. astr.* 2, 16 p. 56 *Bunte*) *Aug. Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren* 42 ff.; vgl. auch *O. Keller, Tiere des klass. Altertums* 249 f. Möglicherweise birgt sich unter Rhodopis die Göttin Aphrodite, *Lenormant, Gazette arch.* 3 (1877), 147 ff. *Gruppe, Gr. Myth.* 1332, 4. Abzuweisen dagegen (vgl. auch *Preuner* in *Bursians Jahresber.* Band 25 [1891], 229) ist die von *Lenormant* a. a. O. geäußerte Vermutung, daß die auf dem Esquilinus gefundene Aphroditestatue (abg. *Gaz. arch.* a. a. O. pl. 23) die als Pendant zu einer Kopie des Diadumenos des Polyklet gedachte Aphrodite-Rhodopis darstelle, und ebenso ist es höchst zweifelhaft, wenn *Lenormant* a. a. O. 213 auf einem Intaglio in Paris (*Chabouillet* 2239 p. 305) mit der Darstellung der Aphrodite, eines geflügelten Eros und eines Vogels (einer Taube nach *Chabouillet*) in letzterem den die Sandale entführenden Adler und in der ganzen Darstellung eine Illustration unseres Mythos erkennen will. Vgl. auch Phaun und Rutapis. [Höfer.]

Rhodos*) (*Ῥόδος*), Tochter des Poseidon und der Halia, *Diodor.* 5, 55, dessen Quelle nach *Lobeck, Aglaopham.* 1184 *Zenon,* nach *Bethe*, *Hermes* 24 [1889], 428 *Apollodoros* ist; vgl. *Tümpel, Philologus* 50 (1891), 44 ff. Nach *Pindar* (*Ol.* 7, 14 [25], vgl. *Schol.* Vers 25): *παῖδ' Ἀφροδίτας, Ἀελίοιό τε νύμφαν, Ῥόδον* ist Rhodos Tochter der Aphrodite, der Vater wird nicht genannt, aber in den *Scholien* finden sich desto mehr voneinander abweichende Angaben. Daß Helios (*Schol.* 7, 24) als Vater genannt wird, (*ἐξ Ἡλίου καὶ Ἀφροδίτης*), ist wohl ein Mißverständnis aus den Worten *Pindars*: *Ἀελίοιό τε νύμφαν*, das bedeutet (s. unten): 'die Gemahlin des Helios'. An Stelle der Aphrodite setzte *Asklepiades* die Amphitrite (*τὴν Ῥόδον Ἀμφιτρίτης καὶ Ἡλίου*); *Herophilos* (?) nannte als Eltern Poseidon (Poseidon als Vater auch *Tzetz. Chil.* 4, 360) und Aphrodite (Amphitrite nach *Apollod.* 1, 4, 6 [s. Rhode nr. 2] schlägt *G. Knaack, Quaestiones Phaethonteae* in *Philol. Untersuch.* 8, 18 Anm. 17 vor); *Epimenides* nannte den Vater Okeanos (vgl. *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 163); vgl. *Knaack* a. a. O. 18. *E. Maaß, Aratea* (*Philol. Unters.* 12) S. 324 f. *van Gelder, Geschichte der alten Rhodier* 52 f. 54 f. Dem Helios gebar Rhodos, die Eponyme (*Schol. Pind.* a. a. O. *Aristides or.* 43 p. 809, 1 *Dindorf*) der Insel, sieben Söhne, *Ἡλιάδαι* (s. Bd. 1 Sp. 1982, 7 ff. Sp. 2017, 2 ff.), *Pind. Ol.* 7, 71 [130], *Schol. ebend.* 131. *Hellanikos ebend.* 135. *Zenon* b. *Diodor* 5, 56. *Eust.* zu *Hom. Il.* 315, 27. *Schol.* zu *Anth. Pal.* 9. 287 ed. *Dübner* 2, 195. Vgl. *Hesiod* bei *Lactant. Plac. Arg. Ov. Met. IV. Ov. Met.* 4, 204. *Tümpel*, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 158 Anm. 71. *Gruppe*, *Philologus* 47 (1889), 98 f. *v. Wilamowitz, Hermes* 14, (1879) 458, 1. 18 (1893) 429. *Roscher, Sieben- u. Neunzahl im Kult u. Myth. d. Griech.* 20.

Bezeugt ist der Kult der Rhodos, die hier wohl mehr als die vergötterte Personifikation des rhodischen Staates (*van Gelder* a. a. O. 356) zu betrachten ist, für Rhodos durch das Collegium der *συνθύται Ῥοδιασταὶ ἐπιδαμιασταί*, *Inscr. Ins. Mar. Aeg.* 1, 157, 5. *Collitz* 3838, 5 — *Foucart, Corr. hell.* 13 (1889), 365. Vgl. auch *Ziebarth, Das griechische Vereinswesen* 47. *Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 225. Die Lindier weihen eine Bildsäule der Rhodos (*τὴν λαμπροτάτην πατρίδα τὴν καλὴν Ῥόδον*) der Athena Lindia und dem Zeus Polieus, *Inscr. Ins.* 1, 787. *Collitz* 4164. *Roß, Rh. Mus.* 4 (1845), 189. *Arch. Aufs.* 2, 609. Ein rhodischer Volksbeschluß verordnet *εὔξασθαι . . τοὺς ἱερεῖς καὶ τοὺς ἱεροθύτας τῷ Ἁλίῳ καὶ τᾷ Ῥόδῳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις*, *Cauer*, *Delectus*[2] 181. *Toepffer*, *Athen. Mitt.* 16 (1891), 425, 1 = *Beiträge zur griech. Altertumsw.* 217, 1. Mit der Ausbreitung der rhodischen Herrschaft verbreitete sich auch der Kult der Rhodos (vgl. *van Gelder* a. a. O. 357 f.), den wir finden in Kos, Inschrift in *Athen. Mitt.* 16 (1891), 409 Z. 18. 20. 22. 25. 28. 31. *Collitz* 3632. *Michel, Recueil d'inscr. gr.* 720 p. 620 f. *Toepffer* a. a. O. 425 f. (resp. 217), *Rev. des études greques* 4, 360. *L. Ziehen, Leges Graecorum sacrae* 2, 137 p. 339 (vgl. den Kommentar p. 340 f.), wo neben Opfern für die heimischen Götter Kos und Poseidon auch für die Rhodos solche angeordnet werden; in Naxos (? nach der Annahme von *Holleaux*; doch gehört die Inschrift vielmehr nach Minoa auf Amorgos, *Delamarre, I. G.* 12, VII, 245 p. 68; vgl. unt. Z. 61 f.), *C. I. G.* 2 add. p. 1079 nr. 2416 b Z. 1. 9. 15. 22, wo die Zeitrechnung nach den dortigen *δημιουργοί*, daneben aber auch nach den Priestern der Rhodos angegeben wird, *Holleaux, Corr. hell.* 18 (1894), 406; in Lagine (Karien), wo ein Priestertum *Ἡλίου καὶ Ῥόδου* bestand, *Foucart, Corr. hell.* 14 (1890), 365 nr. 4. 366. Ein Priestertum *τοῦ Ἡλίου καὶ τῆς Ῥόδου* wird auch auf einem Steine aus einer nicht näher zu bestimmenden Ortschaft von Amorgos erwähnt, *Delamarre* a. a. O. 494 b p. 117.


Kopf der Rhodos, Münze (nach *Catalog. of gr. coins in the Brit. Museum, Caria* pl. 37, nr. 10).

Das Haupt der Rhodos erscheint auf Münzen von Rhodos, *Head, Hist. num.* 539. *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Caria, Cos, Rhodes* p. 238—240 pl. 37, 10—14. p. 251 f. pl. 39, 20 (s. obenstehende Abbildung). *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* p. 322 nr. 126.

*) Da die beiden selbständigen Bearbeitungen des Art. Rhodos sich gegenseitig ergänzen, so läßt die Redaktion beide nebeneinander abdrucken.

Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection University of Glasgow 2, 438, 13. 443, 75. — 2) Rhodos[?], Sohn des Podaleirios s. Rhodon. [Höfer.]

Rhodos (*Ῥόδος*), nach *Pindar* (*Ol.* 7, 14. 71 ff.) Tochter der Aphrodite, Gemahlin des Helios, Mutter von sieben Söhnen, deren einer (Kerkaphos, s. d.) die drei rhodischen Eponymen Kamiros, Ialysos und Lindos zeugte. Als ihr Vater galt nach der Gelehrsamkeit der Pindarscholien (*Herophilos* laut rhodischer Überlieferung) Poseidon oder (so *Epimenides F. H. G.* 4, 404) Okeanos, als ihre Mutter statt Aphrodite auch Amphitrite; auf Mißverständnis des Pindartextes beruhte eine alte Annahme (des *Asklepiades*), nach der Helios und Aphrodite die Rh. erzeugten. Vgl. *Boeckh, Explic. ad Pind.* S. 169. *Diodor* 5, 55, 4 nennt nach *Zenon von Rhodos* (*F. H. G.* 3, 175 f.) als Eltern der Rh. Poseidon und Halia (s. d.), die Schwester der Telchinen, und weiß von sechs Brüdern. Nach *Schol. Od.* p. 208 ist sie (*Ῥόδη*) Tochter des Asopos, was auf Verbindung mit dem sikyonischen Helioskult zu weisen scheint. Als ihre Kinder werden genannt außer dem erwähnten Kerkaphos und seinen Brüdern (s. d. Art. Helios Bd. 2 Sp. 2016 f.; Heliadai Bd. 2 Sp. 1982; Phaethon Bd. 3 Sp. 2177 ff.) Elektryone (s. d., sowie Bd. 1 Sp. 1235. 1982) und die *Ἡλιάδες* Lampetie, Aigle, Phaethusa (s. d. Art. Heliades). Phaethons und seiner Schwestern Abkunft von Rhode scheint auf die '*Heliaden*' des *Aischylos* zurückzugehen (*Trag. gr. fr.* S. 23 *N.*²; *Knaack, Quaest. Phaethont.* S. 18. 69; s. auch d. Art. Phaethon Bd. 3 Sp. 2184), Eine Trennung von Rhodos und Rhode (darüber *Knaack* a. a. O.) läßt sich nicht aufrecht erhalten, *Ῥόδη* heißt die Heliosgattin z. B. auch *Schol. Pind. Ol.* 7, 71 b. 131 c. 132 a *Drachm.*; *Apollod.* 1, 4, 6, und zwar nach *Hellanikos fr.* 107 (*F. H. G.* 1, 59); Rhodos *Ovid. Met.* 4, 204. — *O. Gruppe, Griech. Myth.* S. 266 erklärt die Namen als Kurzformen zu *ῥοδοδάκτυλος ῥοδόπηχυς* oder einem andern Beinamen der Eos. — Kopf der Rh. auf Münzen von Rhodos z. B. bei *Friedländer-Sallet, Berl. Münz-Kabinett* 236. 237; *Imhoof-Blumer, Monnaies grecq.* S. 322 Nr. 126; *Head, Hist. numor.* S. 539. [J. Ilberg.]

Rhoetus s. Rhoitos.

Rhoiai (*Ῥοιαί*), die Nymphen der Granatbäume (*ῥοιαὶ* [Granatäpfel] *ὁμωνύμως τῷ δένδρῳ καὶ αἱ περὶ αὐτὰς μυθικαὶ νύμφαι*), *Eust.* ad *Hom. Od.* 1572, 36. Vgl. *ebenda* 1963, 43: *Ῥοιαί . . . νυμφῶν ὄνομα*. *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* 2, 19, 3. *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Mythol.* 55. [Höfer.]

Rhoikos (*Ῥοῖκος*) 1) Genosse des Theseus im Kampfe gegen zwei Amazonen, deren eine Melusa (der Name ist auch sonst als Amazonenname bezeugt, s. Melosa, Melusa) heißt, auf einem rf. Stamnos im Ashmolean Museum zu Oxford, *Gardner, Journ. of hell. stud.* 24 (1904), 307 nr. 522 pl. 8; vgl. *Arch. Anz.* 1897, 74. — 2) Kentaur, der samt seinem Genossen Hylaios (s. d. 1) in Arkadien von Atalante, der beide nachstellten, erschossen wurde, *Kallim. hymn. in Dian.* 221 u. *Schol. Apollod.* 3, 9, 2, 3. (und dazu *Wagner, Curae Mythographae* 106) *Ael. v. h.* 13, 1, p. 145, 22 *Hercher*. — *Bentley* zu *Hor. carm.* 2, 19, 23 (vgl. *Max Mayer, Giganten u. Titanen* 200, 98) schlägt vor, an diesen Stellen *Ῥοῖτος* (s. d.) einzusetzen. Gegen die Annahme von *P. Friedländer, Herakles* (= *Philologische Untersuchungen* 19 [1907], 84 u. Anm. 3), daß der Name des samischen Bildhauers Rhoikos mit dem des arkadischen Kentauren in irgend welchem Zusammenhange stehe, s. *Gruppe, Berl. Phil. Wochenschr.* 1908, 1282. — 3) Rhoikos ließ eine Eiche, die dem Zusammenbrechen nahe war, durch seine Diener stützen und rettete dadurch zugleich die Hamadryade, deren Leben an das des Baumes geknüpft war. Die dankbare Nymphe verhieß dem Rhoikos die Gewährung eines Wunsches, und als er forderte, ihre Liebe zu genießen, sagte sie ihm diese zu, warnte ihn aber vor dem Verkehr mit einem anderen Weibe; eine Biene, fügte sie hinzu, werde zwischen ihnen Botschaft vermitteln. Als nun Rhoikos einst beim Bretspiel saß, flog die Biene — oder vielleicht die Nymphe selbst in Bienengestalt; vgl. *Lobeck, Aglaophamus* 2, 817 — an ihn heran. Rhoikos aber gab ihr eine rauhe Antwort, wodurch die Nymphe in Zorn geriet und ihn blendete, *Charon v. Lampsakos* (*F. H. G.* 1, 35, *fr.* 12) im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 477 = *Etym. M.* 75, 32 ff. *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* 2, 16. Ohne zwingenden Grund vermutet *C. Buck*, *De scholiis Theocrit. vetustior. quaest. sel.* 50 f. (= *Dissert. phil. Argentor.* 11, IV, 382 f.), daß eine Verwechslung des *Charon v. Lampsakos* mit *Charon v. Naukratis* vorliege. Ergänzend tritt zu dem oben mitgeteilten Märchen das *Scholion z. Theokr.* 3, 13, das freilich ohne Angabe eines Gewährsmannes den Rhoikos einen Knidier nennt, als Ort der Handlung das assyrische Ninos bezeichnet und berichtet, daß die Nymphe dem Rhoikos sagte, sie werde ihm durch eine Biene *τὸν καιρὸν τῆς μίξεως* kundgeben lassen. Also die Nymphe hat dem Rhoikos sich nicht sofort hingegeben, sondern sich ihm für spätere Zeit, die sie ihm durch die Biene mitteilen will, zugesagt mit der Warnung *φυλάξασθαι ἑτέρας γυναικὸς ὁμιλίαν*. Diese Warnung und die freilich in der uns vorliegenden Überlieferung durch eine barsche Antwort motivierte Blendung des Rhoikos erinnert lebhaft an die Daphnissage (s. Daphnis Bd. 1 Sp. 956, 52 ff. *Reitzenstein, Epigramm und Skolion* 197 ff. *E. Schwartz, Gött. Gel. Nachr.* 1904, 285 ff.). Es ist kaum anzunehmen, daß die Nymphe ihren Lebensretter nur wegen eines rauhen Wortes geblendet habe, und vor allen Dingen gewinnen die Worte *φυλάξασθαι ἑτέρας γυναικὸς ὁμιλίαν* nur dann Bedeutung, wenn wir erfahren, ob Rhoikos die Warnung beherzigt habe oder nicht. Weist schon die Analogie der Daphnissage mit Wahrscheinlichkeit darauf hin, daß Rhoikos in erster Linie durch Verletzung des Gelübdes der Enthaltsamkeit einem andern Weibe gegenüber den Zorn der Nymphe erregt hat, den dann, um das Maß vollzumachen, seine barsche Antwort erhöht hat, so wird die Wahrscheinlichkeit zur Gewißheit durch ein angebliches (vgl. *Pind. fr.* 252 *Christ*) Pindarfrag-

ment in der allein erhaltenen lateinischen Übersetzung des *Gisb. Longolius* von *Plut. Quaest. Nat.* 36, wo (vgl. *Boeckh, Pind. fr.* 145 p. 636) *Plutarch* darüber Erörterungen anstellt, „*cur apes praecipue impudicos petant*" und dies durch einen Vers des *Pindar* belegt: „*Tu molitrix favorum parva, perfidum quae puniens Rhoecum stimulo pupugisti eum.*" Etwas anders lautet das Zitat bei *Bergk, Pind. fr.* 252 p. 461[4] nach *Dübner*: (*Plut. Moral.* vol. 2 p. 1126) „*Plut. Quaest. Nat.* c. 36, *ubi quaerit, cur apes citius pungant, qui stuprum dudum fecerint ... Et Pindarus: Parvula favorum fabricatrix, quae Rhoecum pupugisti aculeo, domans illius perfidiam.*" Also weil Rhoikos seinem Gelübde der Treue untreu geworden ist, hat ihn die erzürnte Nymphe geblendet oder vielmehr durch die Biene blenden lassen. Wie ich nachträglich sehe, stimmen die obigen Ausführungen mit *v. Wilamowitz, Textgeschichte der griech. Bukoliker* 234 überein, der eine ausführlichere Untersuchung der Rhoikossage verheißen hat. — Unter Anführung des *Charon v. Lampsakos* erzählt *Tzetz.* zu *Lyk.* 480 eine in ihrem ersten Teile der Rhoikosepisode ähnliche Sage von Arkas (s. d.) und der Nymphe Chrysopeleia (s. d.); doch hat *Tzetzes* nach *v. Wilamowitz, Isyllos* 81, 54 den Namen des Gewährsmannes *Charon* hier willkürlich aus *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. eingesetzt. Eine Darstellung der durch Rhoikos dem gefährdeten Baume gewährleisteten Hilfe ist nach *Io. Jacob Baier, Gemmarum thesaurus Ebermayer.* (Nürnberg 1720) p. 25 auf der tab. 9 abgebildeten Gemme zu erblicken: '*arbori ... fulcimentum applicare conspicitur Rhoecus, binis fortasse loci geniis adminiculantibus, Hamadryade coram ipso supplicante, adstantibus et veluti applaudentibus Nymphis pluribus* (es sind sechs), *accumbente tanquam spectatore Fluvio*'. — 4) Gigant, *Hyg. fab. praef.* 10, 9 *Schmidt.* Auf Rhoikos kann auch der Gigantenname Rhuncus bei *Naevius bell. Pun. fr.* 10 *Vahlen* aus *Priscian* 6, 6 (*Gramm. Lat. Keil* 2 p. 199) hinweisen, wo *Bentley* a. a. O. (vgl. *Max. Mayer* a. a. O.) Rhoitos schreibt. — 5) Fraglich ist es, ob der im folgenden erwähnte Rhoikos mythologisch ist: 'Ροίκου κριθοπομπία· Ἐρατοσθένης ἐν τῷ ἐννάτῳ, τῶν Ἀμαθουσίων βασιλέα· τοῦτον αἰχμάλωτον γενόμενον, εἶτα ὑποστρέψαντα πρὸς ἑαυτὸν τῇ πόλει Ἀθηναίων κριθὰς ἐκπέμψαι φησίν, *Hesych.* s. v. Ῥοίκου κριθοπομπία. *Suid.* Ῥύκου κριθ. Vgl. *Murr, Pflanzenwelt in der griech. Myth.* 157. Nach *Bernhardy, Eratosthenica* 232 f. (vgl. *Meineke, Fragm. Comic. Gr.* 4, 648, 176) bezieht sich diese Notiz auf die durch einen Komiker verspottete Knausrigkeit des (sonst nicht bekannten) Königs. Ist diese Vermutung richtig, so stellt sich die Handlungsweise dieses kyprischen Königs als Gegenstück zu der bekannten Knausrigkeit des ersten kyprischen Königs, des Kinyras dar (Bd. 2 Sp. 1190, 50 ff.). Es liegt jedoch auch die Möglichkeit vor, diese κριθοπομπία als ἀπαρχαί für die athenischen Προηρόσια aufzufassen. [Höfer.]

Rhoio (Ῥοιώ) 1) Tochter des Skamandros, nach der gewöhnlichen Überlieferung Στρυμώ genannt, Gemahlin des Laomedon, Mutter des Tithonos, *Schol.* u. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 18. Nach *Tzetz. Prooem. Alleg. Il.* 172 gebiert sie dem Laomedon auch den Priamos. — 2) Tochter des Staphylos, nach vereinzelter (wertloser?) Sage von Aison Mutter des Iason, *Tzetz. Chiliad.* 6, 979 f. Mit ihrer Schwester Hemithea verliebt sie sich in Lyrkos (s. d.), der zu ihrem Vater Staphylos nach Bybastos in Karien gekommen war, *Nikainetos* und *Apollonios Rhodios* bei *Parthen.* 1. *Bethe, Hermes* 24 (1889), 436. *Usener, Sintflutsagen* 94. *Maaß, Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 9 (1906), 163 Anm. Am bekanntesten ist Rhoio als Mutter des Anios (s. d.); vgl. *R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten* 351 f. *G. Wentzel, Philologus* 51 (1892), 50 f. Nur kurz erwähnt sie die ausdrücklich als Tradition von Delos bezeichnete Sage b. *Dionys. Hal., De Dinarcho* 11, p. 316, 21 *Usener-Radermacher*: (Anios) Ἀπόλλωνος καὶ Ῥοιοῦς τῆς Σταφύλου. Nach *Diod.* 5, 62 war Rhoio Tochter des Staphylos und der Chrysothemis (s. d. 2), Schwester der Parthenos (s. d. 1) und der Molpadia (später Hemithea [s. d. 1] genannt). Von Apollo geschwängert ward sie von dem erzürnten Vater, der ihre Schwangerschaft einem Sterblichen zuschrieb, in eine Kiste eingeschlossen und ins Meer geworfen. Die Kiste trieb an den Strand von Delos, und die wunderbar gerettete Rhoio gebar einen Sohn, den sie Anios nannte, und legte ihn auf den Altar des Apollon, ihn so dem Schutze des göttlichen Vaters empfehlend. Damit stimmt die Erzählung überein, die *Apuleius, de orthogr.* 4. p. 4 *Osann* nach *Polykarpos, Alkimos* und *Maximus* gibt, nur daß er die Mutter statt Chrysothemis Chryseïs nennt. Freilich ist höchstwahrscheinlich die ganze Schrift, die unter dem Namen des *Apuleius* geht, eine moderne Fälschung, *Crusius, Philologus* 47 (1889), 434 ff. 445. *Madvig, Opusc. academ.* 1, 1—28. Der Bericht im *Schol. Lykophr.* 570 (= *Tzetz.* zu *Lyk.* 570—76, p. 681 f.) weicht insofern ab, als die Kiste in Euboia landet, wo Rhoio den Sohn in der Nähe einer Höhle gebiert und ihn Ἄνιος nennt διὰ τὸ ἀνιαθῆναι (vgl. *Etym. M.* s. v. Ἄνιος. *Eust.* ad *Hom. Il.* 75, 13) αὐτὴν δι' αὐτόν, Anios also = 'Schmerzensbringer' (*Fr. Creuzer, Symbolik* 4 [1812] S. 408. *Usener* a. a. O. 97). Von Euboia bringt Apollon den Anios nach Delos, Rhoio aber heiratet nach *Schol. Lyk.* 580 (= *Tzetz.* 580) den Zarex, den Sohn des Karystos (oder Karykos, *Tzetz.*), und gebiert ihm fünf (zwei, *Tzetz.*) Söhne; Anios heißt daher Sohn des Zarex in demselben Sinne, wie Theseus Sohn des Aigeus, Herakles Sohn des Amphitryon. Nach *Steph. Byz.* s. v. Μύκονος ... ἀπὸ Μυκόνου τοῦ Ἀνίου τοῦ Καρυστοῦ καὶ Ῥοιοῦς τῆς Ζάρηκος wäre Rhoio Tochter des Zarex und Gemahlin des Karystos; vgl. *E. Dittrich, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 185, während *Galeus* zu *Parthen.* 1 (vgl. *Wesseling* zu *Diod.* a. a. O. *Ortel* Bd. 1 Sp. 352, 30 ff.) schreibt ... Ἀνίου τοῦ τῆς Ῥοιοῦς καὶ Ζάρηκος τοῦ Καρύστου. Zur Deutung vgl. *Usener* a. a. O. 98: Rhoio, die Nymphe des Granatbaumes (vgl. Rhoiai), hat zum Vater den 'Traubengott' Staphylos. Der Name ihres Sohnes Ἄνιος, den die Volksetymologie von

ἀνιᾶσθαι (s. oben) ableitete, bedeutet ursprünglich den 'Förderer, den zur Reife bringenden' (von ἄνειν = ἀνύειν). Vgl. auch *Murr, Die Pflanzenwelt in d. griech. Myth.* 54 f. Ähnlich auch *A. Mommsen, Philologus* 66 (1907), 439 ff., der (wie schon *Welcker, Götterl.* 3, 155) Ἄνιος von ἀνίημι = 'lasse aufsprießen' ableitet, und darauf hinweist, daß das heute fast ganz öde Delos zeitweise im Altertume neben Weinstöcken und Feigenbäumen auch Anpflanzungen von Granatbäumen besaß. Nach der wahrscheinlichen Vermutung von *Paton, Inscr. of Cos* 347 (vgl. *Dibbelt, Quaest. Coae myth.* 58, 5. *Gruppe, Gr. Myth.* 260, 8) ist Rhoio von Apollon nicht nur Mutter des Anios, sondern auch des Sunios, des Eponymen von Sunion. Bei *Pseudo-Hippokrates* (*Epist.* 26 ed. *Littré* 9 p. 404, 9 = *Epistolographi* ed. *Hercher* 312, 6) beklagen sich nämlich die Koer über die Behandlung von seiten der Athener, die sie knechten οὔτε ξυγγενείην αἰδεσθέντες, ἥ ἐστι αὐτοῖσι ἀπὸ Ἀπόλλωνός τε καὶ Ῥοιοῦς (so cod. A; die übrigen haben Ἡρακλέους), ἥτις ἐς Ἄνιόν (so *Paton*; cod.: Αἴνιόν) τε καὶ Σούνιον, τοὺς κείνων παῖδας ἱκνέεται. Durch diese Verbesserung *Patons* wird Anios und seine Mutter Rhoio zugleich mit Sunion und Kos verknüpft, wie durch andere Zeugnisse mit Euboia, Andros (Bd. 1 Sp. 354, 11), Mykonos und Delos. — Seit Erscheinen des Artikels Anios im ersten Bande dieses Lex. sind für den Kultus des Anios in Delos inschriftliche Belege hinzugekommen: ἱερεὺς Ἀνίου, *I. G.* 2, 985 D 10 p. 434. E 4. 53 p. 434 bez. 436; vgl. *Rohde, Psyche* 1², 188, 3. Hierdurch wird die Notiz bei *Clem. Alex. Protr.* 26 A (p. 35 *Potter*) bestätigt, der den Anios einen δαίμων ἐπιχώριος παρὰ Δηλίοις nennt, wie schon *Sylburg* für das überlieferte παρὰ δ' Ἠλείοις korrigiert hat (darnach auch Bd. 1 Sp. 354, 19 f. zu korrigieren). Neben Ἄνιος scheint die Form Ἀνίων existiert zu haben. da bei *Diod.* 5, 79, 2 der Dativ Ἀνίωνι überliefert ist, und *E. Maaß, Hermes* 23 (1888), 615 sieht in Ἀνίων die Vollform zu Ἄνιος. Ihm schließen sich *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2212 s. v. Anion und *Gruppe, Gr. Myth.* 933, 6 an mit Hinweis auf den angeblich urkundlichen Beweis einer Inschrift aus Delos, die einen Priester des Ἀνίων nenne. Die Inschrift *Corr. hell.* 11 (1887), 273 nr. 36 lautet:

Σατυρίων Καλλ . . . . .
ἱερεὺς γεν[όμεν]ος
Ἀνίω
ἐπὶ ἐπιμελητοῦ Διονυσίου

Nun hat freilich *Fougères, Corr. hell.* a. a. O. Ἀνίω zu Ἀνίω[νος] ergänzt. Vergleicht man aber mit dieser Inschrift eine zweite (*Corr. hell.* 31 [1907], 439 nr. 59):

Δημήτριος Μηνοδώρου
ἐγ Μυρρινούττης
ἱερεὺς γενόμενος
Ἀνίωι,

so folgt mit großer Wahrscheinlichkeit, daß die Ergänzung von *Fougères* irrtümlich ist, daß man vielmehr auch in der ersten Inschrift, worauf auch schon die äußerliche Raumeinteilung in der Anordnung der Buchstaben hinweist, Ἀνίω(ι) zu lesen hat, daß also eine Weihung an Ἄνιος vorliegt. Vielleicht ist auch bei *Diodor* a. a. O. statt Ἀνίωνι zu lesen Ἀνίωι, zumal da *Diodor* (5, 62) auch die Form Ἄνιος hat. Bei *Clem. Alex. Stromat.* 1 p. 334 *D* (p. 400 *Potter*) steht Ἀνίας. Vermutungsweise sei geäußert, daß Ἄνιος vielleicht abzuleiten ist von dem Verbum αἴνειν, auch mit Aspiration αἵνειν geschrieben. Nach *Aelius Dionys.* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 801, 58. *Bekker, Anecd.* 360, 32. *Etym. M.* 36, 19 ff. *Phot. Lex.* bei *Reitzenstein, Der Anfang des Lex. d. Phot.* 51, 23 bedeutet αἴνειν bez. αἵνειν· τὸ ἀναδεύειν καὶ ἀνακινεῖν τὰς κριθὰς ὕδατι φύροντα oder τὸ ἀναβράττειν τὸν ἀληλεσμένον σῖτον, also die Gerste anfeuchten und mit den Händen in die Höhe heben, indem man Wasser darunter rührt, oder, wenn man das Gewicht auf die von *Etym. M.* gegebene Erklärung ἀναβράττειν (vgl. auch *Pherekrates* bei *Eust.* a. a. O. νῦν ἐπιχεῖσθαι τὰς κριθὰς δεῖ, πτίττειν, φρύγειν, ἀναβράττειν, αἵνειν) legt, die Gerste aufkochen lassen; vgl. auch *Hesych.* αἵνων· πτίσσων — ἀφ-ῆναι τὸ τὰς ἐπτισμένας κριθὰς ταῖς χερσὶ τρίψαι — ἄν-αντα· τὰ μὴ βεβρεγμένα. Darnach könnte also Ἄνιος bedeuten den 'Befeuchter', eine für den Vater der Oinotrophoi (s. d.), der segensreichen Vegetationsgöttinnen, nicht unpassende Bezeichnung, oder man könnte auch, da Anios zugleich als Seher bezeichnet wird, in seinem Namen eine Beziehung auf die κριθομαντεία (vgl. über diese und die ἀλφιτομαντεία, ἀλευρομαντεία usw. *Lobeck, Aglaopham.* 815) erkennen, falls die durch das Verbum αἵνειν ausgedrückte Tätigkeit einen integrierenden Bestandteil dieses in seinen Einzelheiten sonst unbekannten Zweiges der Wahrsagekunst gebildet hat. [Höfer.]

Rhoiteia (Ῥοιτεία), **1**) Tochter des Sithon und der Ἀχιρόη oder Ἀγχινόη (vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1210 u. Anm. i. *E. Maaß, De Aeschyli Supplicibus* 22 ff.), Eponyme von Rhoiteion, οἱ τὰ Ἀργοναυτικὰ ποιήσαντες (? vgl. *Scheer* zu *Schol. Lyk.* 583 p. 200) im *Schol. Lykophr.* 583. 1161. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 1161. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 3, 108, wo mit *Lobeck, Aglaoph.* 1142 statt Rhetiam Rhitonis filiam: Rh. Sithonis filiam zu schreiben ist. Tochter des Proteus heißt Rhoiteia im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 929. *Etym. Flor.* bei *E. Miller, Mélanges de litt. Grecque* 262 s. v. Ῥοίτειον; vgl. *Tzetz.* zu *Lyk.* 583 (Σιθῶνος ἢ Πρωτέως). Vgl. *Maxim. Mayer, Giganten und Titanen* 247. *P. Friedländer, Herakles* 20. — **2**) Beiname der Beroë (s. d. nr. 4), *Verg. Aen.* 5, 646. *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 193 Anm. 313 b. Vgl. Rhytia. [Höfer.]

Rhoitos (Ῥοῖτος) **1**) ein Gigant, welcher bei dem Sturme auf den Himmel im Kampfe von Bacchus leonis unguibus d. h. entweder von ihm selbst in der Gestalt eines Löwen (*Hom. hy. in Bacch.* v. 44) oder auf sein Geheiß von dem ihn begleitenden Löwen herabgestürzt wurde (*Horaz carm.* 2, 19, 23. 3, 4, 55. *C. I. Gr.* 4, p. 191 nr. 8182). Er ist wahrscheinlich derselbe Gigant, welcher durch Korruption des Namens bei *Apollodor* 1, 6, 2 Εὔρυτος genannt ist und durch Dionysos mit dem Thyrsos getötet wird (*Bentley* zu *Horaz* a. a. O. *Preller, Gr. M.*² 1, 60, 1). Ob die Vermutung *Bentleys*, daß auch

unter dem Erytus bei *Hygin.*, dem Runcus bei *Naevius bell. Punic.* (*Priscian* p. 679 S. 199, 1 ed. *Hertz*) u. a. der Gigant Rhoitos zu verstehen sei, berechtigt ist, scheint zweifelhaft. — 2) Ein Kentaur. Er wird erwähnt bei *Verg. Georg.* 2, 456. *Ovid. Metamorph.* 12, 271. 285. 301. *Valer. Flaccus* 1, 141. 3, 65. *Lucan.* 6, 390. *Claudian. nupt. Hon. et Mar. praef.* v. 13. Bei dem am Hochzeitsmahle des Peirithoos und der Hippodameia (oder Deidamia) entstandenen Kampfe der Lapithen und Kentauren tötet er den Charaxes, Euager und Corythus, wird aber dann selbst von Dryas verwundet und flieht (*Ovid Metam.* a. a. O. v. 271—302). Bei *Vergil* a. a. O. wird er nebst zwei andern Kentauren von Bacchus getötet. Vielleicht ist der Kentaur Rhoetus der lateinischen Dichter derselbe, wie der *Ῥοῖκος* (s. d. nr. 2) der Griechen, der bei *Apollod.* 3, 9, 2. *Callimach. hy. in Dian.* 221 u. *Schol.* und *Aelian. var. hist.* 13, 1 genannt und öfter mit Hylaeus, wie auch Rhoetus bei *Vergil*, verbunden wird. (Vgl. auch *Valer. Flaccus* a. a. O.: *insanus Rhoetus* und *Callimachus*: *ἄφρονα Ῥοῖκον*.) *Bentley* zu *Horaz* a. a. O. — 3) Ein Kampfgenosse des Phineus, als dieser das Hochzeitsmahl des Perseus durch feindlichen Angriff unterbricht. Rhoetus wird vom Speere des Perseus in die Stirn getroffen und fällt (*Ovid. Metam.* 5, 38). Nach *Apollod.* 2, 4, 3, welcher seinen Tod im Kampfe nicht erwähnt, wird er von Perseus zugleich mit Phineus durch das Haupt der Gorgo versteinert. — 4) Rhoetus, König der Marrubier (Marser). Sein Sohn Anchemolus vergeht sich an der Casperia, seiner Stiefmutter, und muß, um der Rache seines Vaters zu entgehen, fliehen. Er geht zu Daunus oder Turnus. *Verg. Aen.* 10, 388 und *Servius* z. d. St., der bemerkt: *Avienus . . . hanc [fabulam dicens] Graecam esse . . . Hoc totum Alexander Polyhistor tradit.* [Lorentz.]

Rhokkaia (*Ροκκαία*; — *Ῥοκαία*, *Anonym. Laur.* in *Anecd. var. Graeca* ed. *Schoell-Studemund* 1, 270), Beiname der Artemis auf Kreta *Ael. hist. an.* 12, 22; ihr Tempel befand sich in der Nähe von Rhithymnia *Ael.* a. a. O. 14, 20. — *Fick, Die vorgriech. Ortsnamen* vergleicht mit *Ῥοκκαία* den Ortsnamen *Ῥόγκυον* (*Collitz* 4139) im Gebiete von Kameiros. *Aelian* überliefert an beiden Stellen, daß von wütenden, tollen (*λυττῶντες*) Hunden Gebissene von Artemis R. geheilt würden bzw. daß die tollen Hunde sich bei dem Heiligtum der Göttin ins Meer stürzten; vgl. *W. H. Roscher, Kynanthropie* usw. in *Abh. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 17, 31 Anm. 78. — *Geßner* (s. *G. Schneider* zu *Ael.* 12, 22) wollte *Ῥαυκ(α)ία* lesen nach der kretischen Stadt *Ῥαῦκος*. [Höfer.]

Rhome s. Rome.

Rhomylos s. Romulus.

Rhonakes (*Ῥωνάκης*), ein Maider, wird mit Seuthes als Erfinder der *μονοκάλαμος σύριγξ*, deren Erfindung sonst dem Hermes zugeschrieben wird, genannt von *Euphorion* (*fr.* 33 *Meineke, Anal. Alex.* p. 68) bei *Athen.* 4, 184 a. *Lobeck, Aglaopham.* 325 Anm. i. [Höfer.]

Rhopalos (*Ῥόπαλος*), Sohn des Heraklessohnes Phaistos (s. d. 1), Vater des Hippolytos (s. d. 4), *Paus.* 2, 6, 7. Nach *Steph. Byz.* s. v. *Φαιστός*. *Eust.* ad *Hom. Il.* 313, 18 war Rhopalos Sohn des Herakles und Vater des Phaistos. Auch *Ptol. Heph.* bei *Phot. Bibl.* 148 a, 34 (= *Mythogr. Gr.* ed *Westermann* 186, 25) nennt Rhopalos einen Sohn des Herakles mit dem Bemerken, daß er an einem Tage seinem Vater *ὡς ἥρωι ἐνήγισε καὶ ὡς θεῷ θύσειεν* (*ἔθυσεν*?) eine Bestimmung, die nach *Paus.* 2, 10, 1 Phaistos, des Rhopalos Vater bzw. Sohn, getroffen haben soll. Der Name Rhopalos erinnert an die Hauptwaffe des Herakles, die Keule (*ῥόπαλον*), *Soph. Trach.* 512. *Arist. Ran.* 47. 495. *Paus.* 2, 31, 10. *Theokr.* 13, 57. *Diodor* 1, 24. 2, 39. 16, 44. 17, 100 [und dazu *J. Baunack, Philologus* 66, 1907, 598 f.]. *Epigramm* in *Berliner Klassikertexte* 5, 1 p. 77 mit der Bemerkung von *K. Fr. W. Schmidt, Wochenschrift für klass. Phil.* 1908, 293. *Athen.* 12, 537 f.; vgl. 12, 512 f. 7, 290 a. *Strabo* 15, 1, 8. 9 p. 688; vgl. *Furtwängler* Bd 1 Sp. 2138, 43 ff. *Arrian. Ind.* 8. *Luc. Herc.* 1. *Pseudo-Erat. Catast.* 4. *Apollod.* 2, 4, 11, 8. 2, 5, 1, 3. 2, 5, 2, 3. 2, 5, 10, 6. *Pediasim.* 1, 4. 2, 6), *Pott, Philologus Suppl.* 2, 254, 1. *Zeitschr. f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* 14 (1883), 17. *Clermont-Ganneau, Journ. asiat.* 7. *Sér. Tome* 10 (1877), 531. [Höfer.]

Rhoxane (*Ῥωξάνη*), in der apokryphen Sage bei *Pseudo-Plut. de fluv.* 20, 1 Tochter des Kordyes, die von Medos, dem Sohne des Artaxerxes vergewaltigt wird. Medos stürzt sich aus Furcht vor Strafe in den Fluß Xarandas, der nach ihm Medos, noch später Euphrates (s. Euphrates), benannt sein soll. [Höfer.]

Rhuncus s. Runcus,

Rhymbyl? (*Ῥυμβυλ*?). Eine fragmentierte Inschrift aus Karnak (Ägypten) erwähnt ein *ἱερὸν Ῥυμβυλ*, *Weil, Comptes rendus de l'acad des inscr.* 1900, 173 f. Z. 11. *Strack, Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 137 nr. 20 Z. 11. — *Weil* a. a. O. sieht in *Ῥυμβυλ* einen Gott oder wenigstens das Stück eines Gottesnamens; vgl. auch *v. Herwerden, Appendix lex. Graec. supplet.* 191, wo *Ῥυμβολ* gedruckt ist. [Höfer.]

Rhymios (*Ρύμιος*), Beiname des Zeus, wahrscheinlich von einer Kultstätte abgeleitet, in einer Inschrift aus dem phrygischen Nakoleia, *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 8 (1887), 502 nr. 73; vgl. *ebd.* 3 (1882), 125 (unvollständig), *Arch.-Epigr. Mitt. aus Österr.* 6 (1882), 72, wo statt *Διὶ Ῥυμίωι* irrig *Διδυμαίωι* steht. [Höfer.]

Rhyndakis (*Ῥυνδακίς*) **1**) Nymphe des Flusses Rhyndakos in Kleinasien, *Nonn. Dionys.* 15, 372. — **2**) Beiname der Aura (s. d. 1), *ebd.* 48, 242. [Höfer.]

Rhyndakos (*Ῥύνδακος*), Gott des gleichnamigen Flusses auf Münzen von Apollonia ad Rhyndacum, *Head, Hist. num.* 448. *Catal. of the greek coins of Mysia* (*Brit. Mus.*) 11, nr. 22, pl. 2, 12. *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* in *Abhandl. d. k. bayr. Akad. d. Wiss.* I. Kl. Bd. 18, 3 (1890) S. 610, nr. 158, Taf. 6, 223; auf Münzen von Adrianoi, *Head* a. a. O. 455. *Catal. Br. M. Mysia* p. 72, 2 (vgl. 73, 7 pl. 17, 9), auch auf Münzen von Aizanoi in Phrygia Epikletos, *Macdonald, Catal. of greek coins in*

the Hunter. Coll. 2, 476 nr. 7. *Cat. of greek coins of Phrygia* (*Brit. Mus.*) 37 nr. 100 pl. 5, 10. *Head* a. a. O. 556. [Höfer.]

Rhysipolis (Ῥυσίπολις) Beiname der Athena = dem häufigeren ἐρυσίπτολις (*Bruchmann, Epith. deor.* 8), *Aesch. Suppl.* 128. Vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1218, 1. [Höfer.]

Rhysiponos (Ῥυσίπονος), Beiname des Apollon, *Anth. Pal.* 9, 525 (*Anonym. hymn. in Apoll.* 18, *Abel*). Über Apollon als Heilgott vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1238 f. [Höfer.]

Rhythmonios (Ῥυθμόνιος), Sohn des Orpheus und der ismarischen Nymphe Idomena (Eidomene, Idmonia), Bruder des Hymenaios, von Chloris, der Tochter des Teiresias, Vater des Periklymenos und des Perimedes, *Nikokrates* (*Nikostratos: Stiehle, Philologus* 10, 170) bei *Censor. fr.* 10 p. 64 *Hultsch* (die Namen sind z. T. unsicher). *Lobeck, Aglaoph.* 326 l. *Gruppe, Gr. Myth.* 215. 9. 220, 1. Bd. 3 Sp. 1086, 13 f. — *Maaß, Orpheus* 65 Anm. 78 schreibt statt Rhythmonios: Eurythmos. [Höfer.]

Rhytia (Ῥυτία), von Apollon Mutter der neun Korybanten, *Pherekydes* bei *Strabo* 10, 472. Nach *Lobeck, Aglaopham.* 1141 weist der Name entweder auf das kretische (so auch *Hoeck, Kreta* 3, 145 Anm. r. *Gruppe, Gr. Myth.* 250, 6) Ῥύτιον (*Hom. Il.* 2, 648. *Strabo* 10, 479) oder (wahrscheinlicher?) auf das troische Ῥοίτειον (Ῥύτιον) hin. Variante für Ῥυτία ist Ῥητία, wie auch *Ed. Meyer, Gesch. der Troas* 30 schreibt.

Da *Pherekydes* bei *Strabo* a. a. O. unmittelbar nach Erwähnung der Rhytia die Proteustochter Kabeiro als Mutter der Kabeiren nennt, dürfte auch Rhytia als Proteustochter anzusehen und mit der auch sonst bezeugten Rhoiteia (s. d.) identisch sein, *Lobeck* a. a. O. 1142. *Thraemer, Pergamos* 267, 412 (Nachtrag zu 267). *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 195 f. leitet den Namen Ῥυτία von ῥύεσθαι ab und bezieht ihn auf das Asylrecht, das sowohl des kretische Ῥύτιον wie das troische Ῥοίτειον gehabt hätten. [Höfer.]

Rhyticus (Ῥυτιεύς) wird von *Carter, Epithet. deor.* 89 s. v. als Eigenname angeführt mit Hinweis auf *Il. Lat.* 777. Dort heißt es aber, daß den Alkathoos (s. d. 3) erlegt habe: 'Magnanimus ductor Rhytieus'. Damit ist Idomeneus (s. d.) gemeint, der nach *Hom. Il.* 2, 648 Herrscher von Ῥύτιον (ὁ πολίτης Ῥυτιεύς, *Steph. Byz.* Ῥύτιον) war und auch bei *Homer* (*Il.* 13, 467) den Alkathoos tötet. [Höfer.]

Ricagambeda, germanische Göttin auf der britannischen Inschrift *C. I. L.* 7, 1072 = *Dessau Inscr. sel.* 4752 ('ara litteris elegantibus', Fundort Birrens bei Middleby) *Deae Ricagambedae pagus Vellaus milit(ans) coh(orte) II Tung(rorum) v. s. l. m.* (analog die Inschrift *C. I. L.* 7, 1073 = *Dessau* 4756 *Deae Viradesthi pagus Condrustis milit. in coh. II Tungro*). Ein *pagus Vellaus* im Gebiete der Tungri ist sonst nicht bezeugt (vgl. das Volk der Vellavi). Vgl. die Friesische Göttin *Beda* (*Pauly-Wissowa, Real-Encycl.* s. v. *Alaisiagae*). [M. Ihm.]

Ricoria (?), keltische Göttin auf einem in Béziers gefundenen Altärchen, das Reliefschmuck aufweist, *C. I. L.* 12, 4225 (*Rev. épigr.* 5 p. 13 nr. 1526) *Ricoria⟨e⟩ C. Pequ(ius) Catli(nus) v. s. l. m.* Auf der Vorderseite unter dem Namen der Göttin, der nach *Hirschfeld* allenfalls auch *⟨T⟩ricoria⟨e⟩* gelautet haben kann, in Relief 'vir (?) stans dextra pateram, sinistra nescio quid tenens'; auf der rechten Seite 'patera' und 'urceus ansatus'. Nach der Abbildung bei *Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine* 1 (Paris 1907) p. 348 nr. 539, ist eher eine Frau (die Göttin?) dargestellt. [M. Ihm.]

Riga, Beiname des Mars (?) *C. I. L.* 7, 263a = *Dessau Inscr. sel.* 4582. Vgl. den Artikel Marriga Bd. 2, 2 Sp. 2385. [M. Ihm.]

Rigisamus, Beiname des keltischen Mars. Inschrift aus Bourges *C. I. L.* 13, 1190 (= *Dessau* 4581) *Marti Rigisamo* (mit i longa in der ersten Silbe) *Ti. Iul(ius) Eunus ex vissu.* Auf einem Bronzeplättchen aus Chessels bei Bath *C. I. L.* 7, 61 *Deo Marti Rigisamo Iuentius Sabinus v. s. l. l. m.* Der Stamm *rigo-* (Ableitung von *rīx* 'König') in vielen keltischen Worten; zum zweiten Bestandteil vgl. z. B. die Göttin *Belisama. d'Arbois de Jubainville, Comptes rendus de l'acad. des inscr. 4. sér.* 13 (1885) p. 181 ff., deutet den Namen als 'très royal'. Vgl. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1186, und von früheren z. B. *J. Becker, Bonn. Jahrb.* 42 p. 96 ff. [M. Ihm.]

Rimmon s. Ramman.

Ris⟨s⟩am ... (?), ganz unsicherer Göttername auf einem Altärchen aus Apt (Vaucluse), *Rev. épigr.* 2 p. 427 nr. 774. Der erste Buchstabe kann auch B sein. [M. Ihm.]

Risus, deus sanctissimus und deus gratissimus genannt, von den Hypatensern in Thessalien alljährlich durch Spiele gefeiert (vgl. Gelos), *Apul. Met.* 2, 31, 167. 3, 11, 193. *Lobeck, Aglaopham.* 689. In der nach *Varro* bei *Gellius* 1, 24, 3 von *Plautus* selbst für sich verfaßten Grabschrift trauern Risus, Ludus, Iocus und Numeri um den Dichter. [Höfer.]

Rithea (?), Gemahlin des Ninos, *Vergil. Epist. I. de nomine* p. 119, 11 ed. *Huemer* (Leipzig, Teubner 1886). *A. Mai* vermutete nach *Huemer* z. d. St. Erithea = Ἐρύθεια. Da aber weder Rithea noch Erithea sonst als anderer Name für Semiramis überliefert ist, so steckt in Rithea vielleicht Rhea, vgl. *Suid.* s. v. Σεμίραμις p. 709, 20 *Bernhardy*: τὴν δὲ Σεμίραμιν καὶ Ῥέαν ἐκάλουν. *Meliteniotes* 1763 (ed. *Miller, Notices et extraits* 19, 2): Σεμίραμις ἡ καλουμένη Ῥέα. Vgl. auch *Constant. Man. Compend. chron.* 540 bei *Migne, Patrol. Ser. Gr.* 127 p. 240. [Höfer.]

Ritona, keltische Göttin (Quellgöttin?). Inschrift aus Montaren bei Alais (dép. Gard) *C. I. L.* 12, 2927 ('litteris antiquis') *L. Gellius Sentronis f(ilius) Ritonae aede v. s. l. m.* (*Allmer, Rev. épigr.* 5 p. 24 nr. 1539). Dieselbe Göttin vielleicht, wie *R. Mowat* erkannt hat (*Extraits du Bulletin de la soc. nat. des antiquaires de France, Janvier-Juillet* 1895 p. 1 ff.), auch in der fragmentierten Votivinschrift aus Saint-Honoré-les-Bains (dép. Nièvre) *C. I. L.* 13, 2813, in der ebenfalls ein Tempel erwähnt wird (*aedem ⟨cu⟩m suis omnib. ⟨or⟩namentis do⟨na⟩vit*). *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1194. [M. Ihm.]

Ritseha (?), keltische oder iberische Gottheit auf einer aus dem Pyrenäengebiet stammenden Inschrift, die verschieden interpretiert worden, wohl aber so zu lesen ist (*C. I. L.* 13, 409 = *Dessau, Inscr. sel.* 4526): *Fano Her(...) Auscor(um) Ritsehe* (oder in einem Wort *Herauscorritsehe?*) *sacrum G. Val. Valerianus.* Vgl. die Artikel Hera (2) und Herauscorritseha in diesem Lex. Bd. 1, 2 Sp. 2134. 2252. Ferner *Bonn. Jahrb.* 83 p. 98 (zu der hier genannten Literatur kommen u. a. noch *E. Mérimée, De antiquis aquarum religionibus in Gallia merid.* p. 80. 85; *Grienberger, Beiträge zur Gesch. d. deutschen Sprache und Literatur* Bd. 19 [1894] p. 535). [M. Ihm.]

Rivalitas, Personifikation der Eifersucht mit dem Epitheton saeva, *Apul. Met.* 10, 24, 724 p. 240, 21 *van der Vliet.* [Höfer.]

Robeo, keltischer (ligurischer?) Gott auf einer Inschrift von Demonte (im Tal der Stura, See-Alpen): *L. Crispius Augustinus dumvir diis Rubacasco et Robeoni votum s(olvit) l(ibens) l(aetus) m(erito).* Der Herausgeber *E. Ferrero, Atti della R. Accademia delle scienze di Torino* 26 (1890—91) p. 685 ff. (Abbild. tav. 12) vergleicht zum ersten Namen die auf der tabula alimentaria von Veleia (*C. I. L.* 11, 1147) erscheinenden *fund. Rubacotium* und *saltum Rubacaustos.* Bei *Dessau, Inscr. sel.* 4683 ist irrtümlich *Rubeoni* gedruckt. Aus derselben Gegend stammen die Votivinschriften an *Mars Leucimalacus* (s. Bd. 2 Sp. 1983). [M. Ihm.]

Robigus, Gottheit, der man die Entstehung der robigo (*ἐρυσίβη*), einer der durch Pilze verursachten Getreidekrankheiten, zuschrieb, wie auf germanischem Gebiet der 'Kornmutter' oder dem 'Kornvater' die Entstehung des Mutter- oder Vaterkorns. S. die ausführliche Behandlung der Getreidekrankheiten Rost, Brand und Mutterkorn von *Rud. Kobert, Zur Geschichte des Mutterkorns* (*Hist. Stud. aus dem Pharmakol. Inst. der Kais. Univ. Dorpat I,* Halle 1889). Auch Bäume schädigt R. nach *Varro, Rer. rust.* I 1, 6. Wir hören von R., nach *Buechelers* Erklärung von *Rufrer* (*Fleckeis. Jahrb.* 1875 Bd. 111, 319 f. = *Umbrica,* Bonn 1883, S. 47) in den *Tabulae Iguvinae* (VI a 14), dann besonders im Zusammenhang mit dem Feste der Robigalia (s. o. unter Mars Bd. 2 Sp. 2403). Am 25. April fand eine Prozession auf der Via Flaminia und Claudia zum Haine des R. statt, der am 5. Meilenstein lag. Dort opferte der Flamen Quirinalis einen Hund und ein Schaf, sodann wurden Wettläufe abgehalten. Vgl. *Verrius Flacc.* zu *Fast. Praen.* ROB: *Feriae Robigo via Claudia ad milliarium V, ne robigo frumentis noceat. Sacrificium et ludi cursoribus maioribus minoribusque fiunt* (*C. I. L.* 1², S. 316). Beschreibung der Robigalia bei *Ovid, Fast.* 4, 905—942, wobei zu bemerken ist, daß die Prozession dem Dichter zwischen Nomentum und Rom (also auf der Via Nomentana?) begegnet und er daselbst im Haine der Göttin Robigo der Feier beiwohnt; *flamen in antiquae lucum Robiginis ibat* 907, vgl. *aspera Robigo* 911. Die Vorstellung von einer weiblichen Gottheit auch bei *Columella* (*mater Rubigo* 10, 342) und bei Kirchenschriftstellern (*Tertull. de spect.* 5; *Lactant.* 1, 20, 17; *August. de civ. Dei* 4, 21); über Robigus und Robigo als 'Sondergottheiten' vgl. *Usener, Götternamen* S. 262; an der Ursprünglichkeit des Femininums wird aber gezweifelt (*Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2³, 44; *Mommsen, C. I. L.* 1², 316; *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.* S. 162, 8.) *Usener, Religionsgesch. Unters.* 1, 298 ff. vermutet mit Wahrscheinlichkeit, daß der am S. Marcustag (25. April) von der römischen Kirche auf der Via Flaminia veranstaltete Bittgang ein Fortleben der Robigalia darstelle; *Wissowa, Apophoreton* (Berl. 1903) S. 48, 1 äußert Bedenken dagegen. Vielfach ist von neueren Gelehrten mit diesem Feste das Augurium canarium gleichgesetzt worden, bei dem unweit der Porta Catularia rötliche Hunde geopfert wurden, *ad placandum caniculae sidus frugibus inimicum .., ut fruges flavescentes ad maturitatem perducerentur* (*Fest. ep.* 45). *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.* S. 163 hält beide Begehungen mit Recht auseinander. [J. Ilberg.]

deo Robori et Genio loci ist die Inschrift von Angoulême *C. I. L.* 13, 1112 geweiht. *Hirschfeld* hat sie vergeblich gesucht, *Espérandieu* zweifelt an der Echtheit. [M. Ihm.]

Roma.

Mythologischer Teil.

Da in der Religion des römischen Staates mit voller Klarheit die Anschauung hervortritt, daß die Kontrahenten des Rechtsverhältnisses, auf dem die ganze Staatsreligion beruht, einerseits die römische Gemeinde, vertreten durch die Hauptstadt Roma, andererseits die Gesamtheit der Staatsgötter sind, vertreten durch den vornehmsten Iuppiter O. M., so ist klar, daß die die Gemeinde vertretende Roma nicht selbst als göttliche Personifikation auftreten kann. An sich hat also eine dea Roma keine Existenzberechtigung (vgl. *Wissowa, Rel. u. Kult.* S. 281); sie ist denn auch der römischen Religion zunächst durchaus fremd und, wie *Preller, Röm. Mythol.* 2³ S. 353 sagt, den Römern von den Griechen aufgeredet worden, indem die griechischen Historiker, die sich die Gründungsgeschichte Roms auf ihre Art zurechtlegten, eine eponyme Heroine erfanden und irgendwie in die Genealogie und Geschichtserzählung zu verflechten suchten. Derartige Konstruktionen sind uns überliefert bei *Dionys. Halic.* 1, 72 ff.; *Plutarch. Romulus* 1, 2; *Festus* p. 266—268, s. v. Romam; *Solin.* 1, 1—3; *Serv. Aeneis* 1, 273. Da Rom das übrige Italien an Bedeutung weit überragte, so ist seine Gründungsgeschichte viel mannigfacher gestaltet und sorgfältiger ausgebildet als diejenige anderer italischer Städte; seine Anfänge sind an verschiedene Teile der griechischen Sagenwelt angeknüpft. Wie die unteritalischen Völker aus Arkadien hergeleitet werden, so hat man auch Rom von einem Arkader gründen lassen, dem Euander, dessen Tochter Rome der Stadt den Namen gab (so *Serv.* a. a. O.). Andere Autoren ließen dem Euander noch frühere Kolonisten vorangehen, von denen die Stadt Valentia genannt wurde, was Euander mit *Ῥώμη* ins Griechische übersetzte (*Festus* a. a. O.; *Solin.* 1, 1; vgl. im all-

gemeinen *Niese, Hist. Zschr.* N. F. 23, 481 ff. und über die Gruppierung der Überlieferung *Niebuhr, R. G.* 1, 119 ff.; *Schwegler, R. G.* 1, 400).

Hymnen auf diese Heroine Roma haben wir von *Ps.-Melinno* (*Stob. flor.* 7, 13; vgl. dazu *Birt, de Romae urbis nomine* p. 12) und von *Marianus* (*Philarg.* zu *Verg. Ecl.* 1, 20 = *F. P. R.* S. 384); wenn letzterer Roma *Aesculapi filia* nennt, so läßt sich damit der gemeinsame Kult von Roma und Salus in Pergamon (*C. I. L.* 3, 399) vergleichen. Wenn so einerseits die griechischen Historiker eine Heroine Roma erfanden, suchten andererseits die griechischen und besonders kleinasiatischen Städte ihrer Unterwürfigkeit gegen Rom durch Einrichtung eines Kultes der *Τύχη Ῥωμαίων* oder der dea Roma Ausdruck zu geben, wenn sie mit der mehr und mehr nach Osten übergreifenden römischen Macht in Berührung kamen.

So rühmten sich die Smyrnaeer als die ersten bereits im Jahre 559 = 195 ein templum Urbis Romae in ihrer Stadt begründet zu haben (*Tac. annal.* 4, 56); andere Städte folgten ihrem Beispiel wie Alabanda in Karien (*Liv.* 43 6, 5), das einen Tempel der dea Roma erbaute und jährliche Spiele ihr zu Ehren einführte, wie auch Münzen von Alabanda mit der Aufschrift *θεὰ Ῥώμη* bestätigen (*Eckhel D. N.* 2 S. 571; vgl. *Katalog des Brit. Mus.* 18, S. 4 u. 19). *Polybius* 32, 3, 3 berichtet z. J. 593 = 161: *Ἀριαράθης* (König von Kappadokien) *δὲ τῇ τε Ῥώμῃ στέφανον ἀπὸ χρυσῶν μυρίων ἔπεμψε* (vgl. *Pauly-Wissowa, R.-E.* 2, Sp. 818) und weiter 32 6, 1 z. J. 594 = 160, daß sowohl Demetrios I., König von Syrien, nach Rom eine Gesandtschaft schickte, um der dea Roma kostbare Kränze überreichen zu lassen, wie sein kappadokischer Günstling Orophernes (*Polyb.* 32 24, 4 z. J. 597 = 157). An verschiedenen Orten werden *Ῥωμαῖα*, der dea Roma zu Ehren abgehaltene Spiele, erwähnt, so in Athen gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr. (*C. I. A.* 2, 953); auch wird für Athen inschriftlich schon zu Ende des 2. Jahrh. v. Chr. ein *ἱερεὺς Ῥώμης* erwähnt (*C. I. A.* 2, 985 D 1, 9; E 51), aber möglicherweise stammte dieser aus Delos; die in Athen an den Kult des Demos und der Chariten angeschlossene Verehrung der Roma gehört in spätere Zeit (*C. I. A.* 3, 285 *ἱερεὺς Δήμου καὶ Χαρίτων καὶ Ῥώμης*; vgl. *Judeich, Topographie Athens* in *Müllers Hdb.* S. 235).

Ῥωμαῖα finden wir ferner gegen Ende des 2. Jahrh. v. Chr. auf Rhodos, wo der Roma zu Ehren penteterische Spiele gefeiert werden (*Inscr. graec. ins. mar. Aeg.* 1, 730), in Chalkis werden an den *Ῥωμαῖα* Faustkämpfe aufgeführt (*Inscr. graec.* 7, 48 nach 196 v. Chr.); das Volk der Melier ehrt die Roma um 149 v. Chr. durch ein ehernes Standbild und einen goldenen Kranz *Inscr. graec.* 3, 1097); ein *βωμὸς τῆς Ῥώμης* befand sich auf der Insel Astypalaea *ebd.* 3, 173, 50 i. J. 649 = 105. Auch für Delos ist der Kult der Roma bezeugt (vgl. *Bull. hellén.* 18 [1894] p. 113); er scheint durch die schon genannte Inschrift *C. I. A.* 2, 985 D 1, 9, E 51 bestätigt zu werden; die Inschrift enthält ein Verzeichnis der von delischen Priestern geweihten Zehnten, und es werden unter ihnen um 100 v. Chr. an den genannten Stellen auch mehrere Priester der Roma erwähnt. In Mytilene wird die *Ῥώμη Νικηφό[ρος]* genannt auf einer Inschrift, die von den dem Caesar nach der Schlacht bei Pharsalus dargebrachten Ehrungen handelt (*Inscr. gr. ins. mar. Aeg.* 2, 25, 5). Von kleinasiatischen Gemeinden haben besonders die Lykier den Kult der dea Roma eifrig gepflegt, wie bezeugt ist für Balbura (*Inscr. graec. ad res Rom. pert.* 474) und für Oenanda *ebd.* 490 in einer Inschrift, in welcher der Rat von Termessus minor durch Aufstellung einer Bildsäule den Marcus Aurelius Onesiphoros*) ehrt: *ἄρξαντα καὶ Λυκίων τοῦ κοινοῦ ἱερωσύνην θεᾶς Ῥώμης, τὸν ἀξιολογώτατον ἀρχιφύλακα τῶν Λυκίων*; ein fünfjähriger Agon wird für die *θεᾷ Ῥώμῃ εὐεργέτιδι* im Senatus consultum de Stratonicensibus d. J. 81 n. Chr. bestimmt (*Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. sel.* 441, 134). Einer etwas früheren Zeit, etwa dem Beginn des ersten nachchr. Jahrh., gehört eine weitere Inschrift an, auf der Roma genannt wird; sie diente als Aufschrift einer vom *κοινὸν Βηρυτίων Ποσειδωνιαστῶν* (= sodalitas Berytiorum mercatorum) der *Ῥώμῃ θεᾷ* geweihten Basis (*Dittenberger*, a. a. O. 591, 4). In Rom selbst wird die dea Roma auf zwei undatierbaren griechischen Inschriften genannt *C. I. Gr.* 3074 und 6218.

Das Verhältnis dieser auswärtigen Romakulte zur römischen Staatsreligion kommt am deutlichsten dadurch zum Ausdruck, daß auswärtige Gemeinden dem Iuppiter O. M. auf dem Kapitol ein Bild der Roma weihen, so z. B. das schon erwähnte *κοινὸν τῶν Λυκίων* mit einer zweisprachigen Inschrift; sie stiften *Roma(m) Jovei Capitolino et poplo Romano* (*C. I. L.* 1, 589 = 6, 372 = *Inscr. gr. Sicil. ital.* nr. 986 = *Dittenberger, Orient. gr. Inscr.* 551) und zwar i. J. 81 v. Chr. (vgl. auch *G. Fougères, de Lyciorum communi* Paris 1898, p. 58). Dementsprechend hält auch die Iuppiterstatue des von Quintus Lutatius Catulus restaurierten Kapitols eine kleine Roma auf der Hand (*Cass. Dio* 40, 2, 3; vgl. *Suet. Aug.* 94). Immer jedoch ist festzuhalten, daß Roma für die Römer kein Gegenstand göttlicher Verehrung — ihre eigentliche Divinisation erfolgte ja erst unter Hadrian — sondern, als Personifikation der Hauptstadt und des Staates, ein Bestandteil des bildlichen Ausdruckes ist, mit dem Dichtung und bildende Kunst schalten. Bei Betrachtung des literarischen Materiales werden natürlich nur solche Stellen für uns in Betracht kommen, wo durch eine Personifikation deutlich gemacht ist, daß es sich um die dea Roma handelt. Mit Kybele vergleicht die Roma *Vergil* (*Aen.* 6, 785): *Qualis Berecynthia mater ‖ invehitur curru Phrygias turrita per urbes laeta Deum partu*; *Ovid* spricht *Trist.* 3, 8, 51 von einer *Martia Roma* (vgl. *Cons. ad Liv.* 246 = *P. L. M.* 1, 113; *Martial.* 5, 195). Bei *Lucan* (*Phars.* 1, 185 ff.) erscheint die Göttin dem am Rubikon stehenden Caesar: *turrigero canos effundens vertice crines.* Roma wird bald als die mächtige gepriesen, bald als die Allmutter, so von

*) Wahrscheinlich stammte dieser aus Oenandis.

Statius silv. 4, 1, 28: *dic age, Roma potens;* von *Martial. epigr.* 10. 118: *terrarum dea gentiumque Roma, cui par est nihil et nihil secundum;* von *Rutilius, de redit. suo* 1, 49: *exaudi genetrix hominum genetrixque deorum*; *ebd.* 1, 117: *verticis in virides Roma refinge comas aurea, turrigero radient diademate cono*; *ebd.* 1, 146: *altricem suam fertilis orbis alat*; von *Claudian* in *sec. cons. Stilich.* 502: *haec est, in gremium victos quae sola recepit humanumque genus communi nomine fovit matris non dominae ritu*; von *Cassiodor* 2, *ep.* 1: *ut alumnos propria ad ubera sua Roma colligat.*

In den *Carmina epigr.* (*Bücheler*) scheint die Erwähnung der Roma in nr. 279, 287, 1347 angenommen werden zu müssen. Auf archäologisch wichtige Stellen von *Claudian* und *Sidonius* wird später eingegangen werden. Bei Autoren begegnende Beinamen der Roma, wobei freilich die Beziehung auf die Göttin nicht immer einwandsfrei ist, sind in alphabetischer Ordnung folgende (vgl. *Suppl.* 2 zu diesem Lexikon S. 90):

aeterna Auson. 194; *urbs aeterna Tib.* 2, 5, 25.
bellatrix Ovid, Trist. 2, 321. *Sid. Apoll.* 5, 13.
ditissima Prudent. c. Symm. 2, 61.
domus diuum Auson. 144.
felix Stat. silv. 3, 3, 51.
ferox Hor. c. 3, 3, 44.
fortunata Iuv. 10, 122 = *Cic. F. R. P.* p. 303.
genetrix legum Claudian 1, 127.
maxima rerum Manil. 4, 694.

Erst durch die Gründung des von Hadrian gestifteten templum Urbis trat Roma in den Kreis der Stadtgötter ein. Dieser Tempel war ein Venus und Roma gemeinsam geweihter Doppeltempel, in dem beide Göttinnen sitzend dargestellt waren (*Cass. Dio* 69, 4, 5). Quellen für dieses templum Urbis sind: *Hist. aug. Hadr.* 19, 12; *Amm. Marc.* 16, 10, 14; *Aurel. Vict. Caes.* 40, 26 (*Urbis Fanum*); *Athen.* 8, 361 (τῇ τῆς πόλεως Τύχῃ ναοῦ καϑιδρυμένου); *Mommsen, Chron. min.* 1, 146 (*templum Romae et Veneris*); *Notit. urb. reg.* 4; *Prudent. c. Symm.* 1, 219 ff. (τοῦ τῆς Ἀφροδίτης τῆς τε Ῥώμης ναοῦ); *Cass. Dio* 71, 31, 1 (ἔν τε τῷ Ἀφροδισίῳ τῷ τε Ῥωμαίῳ) und *ebd.* 69, 4, 3; *Mommsen.* a. a. O. 1, 148 (*templum Romae*); *Curios. urb. reg.* 4. Ob mit dem *templum Veneris Hist. aug. trig. tyr.* 32, 5 dieser Tempel gemeint ist, ist zweifelhaft; die seit *Panvinius* übliche Bezeichnung *templum sacrae urbis* (vgl. *Huelsen, das Forum Romanum,* nr. 39) für das Gebäude, an dessen Wand der kapitolinische Stadtplan befestigt war (*Gilbert, Topogr.* 3, 186 Anm. 3), ist unberechtigt. Im allgemeinen ist zu vergleichen *Becker, Topogr.* S. 144 und über die Darstellung der Tempelfront auf einem Relief *Matz-Duhn, Roms Ant. Denkm.* 3, nr. 3519; *Petersen, römische Mitteil.* 10, 244 ff. und besonders *Huelsen, das Forum Romanum* S. 200 nr. 42; ferner sind Münzen aus der Zeit Antonins heranzuziehen, *Coh. méd. impér.* 2 S. 340 nr. 698—703 (*Romae Aeternae*) und als Gegenstück für Venus *Coh.* 2 S. 374 nr. 1074—1076 (*Veneri Felici*).

Roma war, wie es scheint, dargestellt in der Auffassung der Athena Πολιάς in langem Gewande, mit Schild, Speer und Helm, sonst nach dem Vorbilde der Parthenos des Phidias: wenigstens trug auch sie, wie die Münzbilder zeigen (vgl. Fig. 1), die Victoria auf der Hand und auch unter ihren Schild schmiegte sich die heilige Schlange, nach *Serv. Aen.* 2, 227; *colla vero cum capitibus erectis post clipeum, id est inter scutum et simulacrum deae, latebant, ut est in templo Urbis Romae* (mißverstanden von *Preller, Röm. Myth.* 2, 357, 2; vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 283 Anm. 1). Eine sichere Nachbildung des Romabildes ist uns nicht überliefert; auch das Venusbild war analog angeordnet (vgl. *Wissowa, de Veneris simulacris Romanis* S. 52 f. und z. B. *Coh.* 2, S. 226 nr. 1444). Die Identität des Doppeltempels mit der großen Ruine auf der Velia oberhalb des Colosseums wurde zuerst von *Nardini* (*Rom. antic.* 1, 287) erkannt. Der Tempel, nach Hadrians eigenen Plänen errichtet, erhob sich auf einem 145 m langen und 100 m breiten Unterbau aus Gußwerk; die Langseiten des Tempelplatzes waren von Hallen aus grauen Granitsäulen eingefaßt, die an den Ecken und in der Mitte propyläenartige Vorbauten hatten. Die Fassade des Doppeltempels selbst hatte je zehn korinthische Säulen aus weißem Marmor; das der Sacra Via zugewandte westliche Heiligtum war wahrscheinlich das der Roma (vgl. *Nissen, templum* S. 200). Der Stiftungstag dieses templum Urbis wurde auf den vermeintlichen Gründungstag der Stadt, nämlich auf das alte Palilienfest am 21. April gelegt. Auf die *Athen.* 8, 361 F erwähnte Umbildung des Palilienfestes durch Hadrian bezieht sich eine Münze dieses Kaisers (*Eckhel, D. N.* 6, 501), welche dem Jahre 121 oder 122 angehört; diese Münze widerlegt einen Teil der Erzählung des *Athenäus* a. a. O.: ἔτυχεν δὲ | οὖσα ἑορτὴ τὰ Παρίλια μὲν παλαὶ καλουμένη, νῦν δὲ Ῥωμαῖα, τῇ τῆς πόλεως Τύχῃ ναοῦ καϑιδρυμένου ὑπὸ τοῦ πάντα ἀρίστου καὶ μουσικωτάτου βασιλέως Ἀδριανοῦ. Die Dedikation des templum Urbis fällt nun nach bestimmter Angabe *Cassiodors* (p. 637 bei *Mommsen*) ins Jahr 135, und folglich kann das Palilienfest, das Hadrian im Jahre 121 oder 122 neu einrichtet, mit jener Gründung nicht ohne weiteres in Verbindung gebracht werden. Immerhin steht fest, daß der Stiftungstag dieses Doppeltempels, der 21. April, als Geburtstag der dea Roma gilt; noch bis in die späte Kaiserzeit wird jener Tag in den Provinzen festlich begangen. Sicher überliefert ist uns das für Ägypten; der 21. April 215 wird unter Caracalla gefeiert im Provinzialtempel des Iuppiter Capitolinus zu Arsinoe (*B. G. U.* 2, 363 p. XII Z. 8: γενεϑλίων Ῥώμης); das Fest wurde auch in ägyptischer Form durch λυχναψία gefeiert; vgl. darüber *Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* (1905) S. 10 Anm. 9. Die dea Roma wird ferner erwähnt auf einem Papyrus aus Heracleopolis Magna in einem Kaufvertrag des Jahres 250: es heißt *B. G. U.* 3, 937 Z. 9: δημιουργοῦ τῆς Ῥώμης;


1) Roma sitzend nach links, trägt in der R. Victoria (nach *Cohen* 2 S. 197 nr. 100).

vgl. über diesen noch unklaren δημιουργός *Wissowa*, *R.-E.* 4, Sp. 2856. Wahrscheinlich haben wir unter ihm einen Profanpriester zu verstehen.

Der 21. April wurde in Rom in besonders festlicher Weise von Einheimischen und Fremden alljährlich gefeiert, auch Zirkusspiele wurden aufgeführt (vgl. *Athen.* a. a. O.; *Mommsen* *C. I. L.* 1² p. 316; *Dürr*, *Reisen Hadrians* S. 26 f.). Wahrscheinlich wurde gleichzeitig ein neues Priestertum, das der *XII viri Urbis Romae*, für die neue Gottheit eingesetzt; der volle Titel dieses neuen Priesterkollegiums findet sich in einer stadtrömischen Inschrift *C. I. L.* 6, 510 und in einer der Provincia Byzacena angehörigen *C. I. L.* 8 S. 11338; in einer anderen stadtrömischen *C. I. L.* 6, 1700 steht nur *duodecimvir*; verschieden von diesen stadtrömischen sind die uns in den Provinzen begegnenden *sacerdotes Urbis Romae aeternae* *C. I. L.* 3, 3368 (Aquincum), 3, 5443 (Noricum); *C. I. L.* 5, 4484 (Brixia), 5, 6961 (Ticinum); 12, 1120 (Apta), vgl. *Mommsen* zu *C. I. L.* 6, 510 und *Cagnat*, *L'année épigr.* 1894 nr. 47; ein ἱερεὺς Ῥώμης wird für Nikopolis in Untermösien bezeugt (*Inscr. gr. ad res Rom. pert.* 1, 589). Die Roma aeterna, eine Bezeichnung, die wir besonders seit Hadrian auf Münzen häufig finden (siehe weiter unten und *Friedländer, S.-G.* 1⁵, 64; *Cumont, Revue d'hist. et de littér. rélig.* 1 [1896], 449 f.) war ebenso zum penetrale des Weltreiches geworden (vgl. *Wissowa* a. a. O. S. 283), wie früher die aeterni Vestae foci (*Val. Max.* 4, 4, 11) das der Hauptstadt gewesen waren; Weihungen, die der *Urbs Roma aeterna* gelten, haben wir in einer Municipalinschrift von Teboursouk *C. I. L.* 8, 1427 von der *Respublica municipi Severiani Antoniani Liberi Thibursicensium*, ferner in Cirta *C. I. L.* 8, 6965, wo ihr eine Statue geweiht wird; *sacerdotes Urbis* sind uns bezeugt ebenfalls für Cirta *C. I. L.* 8, 6948 und für Thamugadi *C. I. L.* 8, 2394. 2395 S. 17904.

Wenn römische Beamte und Soldaten auf entlegenen Posten der *Roma aeterna* und *Fortuna redux* Inschriften weihen, so ein kaiserlicher Prokurator in Sarmizegetusa in Dacien: *Fortunae reduci*, *Lari viali*, *Romae aeternae* (*C. I. L.* 3, 1422), oder ein aus Mauretanien stammender tribunus cohortis in Uxellodunum in Britannien *C. I. L.* 7, 370: *Genio loci*, *Fortunae reduci*, *Romae aetern(ae) et Fato bono* (vgl. *ebd.* 7, 392: *Romae aeternae et Fortunae reduci*), so haben wir darin zweifellos den Ausdruck der Sehnsucht nach der für den Römer alles Erstrebenswerte in sich bergenden Zentrale des Reiches zu sehen.

Eine wichtige Vermittlerrolle hat die dea Roma in den Anfängen des provinzialen und munizipalen Kaiserkultes gespielt. Schon früh hatte man im Orient, wenn man siegreichen römischen Feldherren göttliche Ehren erwies, ihren Kult mit dem der dea Roma verbunden, so im Hymnus auf T. Quinctius Flamininus bei *Plut. Flam.* 16: μέλπετε, κοῦραι, Ζῆνα μέγαν Ῥώμαν τε Τίτον θ' ἅμα Ῥωμαίων τε πίστιν. Zu dieser Zusammenstellung vergleiche man aus dem Jahre 550 = 204 stammende Münzen der italischen Lokrer, auf denen ῬΩΜΑ von ΠΙΣΤΙΣ bekränzt wird (*Eckhel*, *D. N.* 1, 176 und bei *Kluegmann, L'effigie di Roma nei tipi monetarii piu antichi* Roma 1879 Abb. 1) und die spätere lokrische Inschrift *C. I. L.* 10, 16: *Iovi optimo maximo deis deabusque immortalibus et Romae aeternae Locrenses.*

Die Inschrift ist auch dadurch bemerkenswert, daß die dea Roma durch das Beiwort *aeterna* in Gegensatz zu *di deaeque immortales* gestellt wird; *immortalis* bezeichnet Wesen, die nicht sterben können, die, wie der Mensch einen sterblichen, so einen unsterblichen Leib besitzen; *aeternus* bezeichnet körperlose Wesen, die nur vermöge Abstraktion denkbar sind. Die Weihung von Tempeln an römische Prokonsuln, wahrscheinlich gemeinsam mit Göttern oder dea Roma, ist auch zu schließen aus *Cic.* (*ad Quint. fr.* 1, 1, 26): *Cum ad templum monumentumque nostrum civitates pecunias decrevissent .... nominatimque lex exciperet, ut ad templum monumentumque capere liceret, cumque id, quod dabatur, non esset interiturum, sed in ornamentis templi futurum, ut non mihi potius quam populo Romano ac dis immortalibus datum videretur*; inschriftliche Belege fehlen leider. Zur Regel wurde die Verbindung des Kaiserkultes mit der dea Roma erhoben durch einen Erlaß des Augustus vom Jahre 725 = 29, der auf Gesuche asiatischer und bithynischer Gemeinden hin anordnete, daß für die römischen Bürger beider Provinzen gemeinsame Tempel der dea Roma und des Divus Iulius in Ephesos bezw. Nikaia*), für die Provinzialen aber Tempel des Augustus und der dea Roma in Pergamon bezw. Nikomedia vernichtet werden sollten. Bezeugt wird die ganze Verordnung allein bei *Cass. Dio* 51, 20, welcher allerdings bei den Tempeln von Pergamon und Nikomedia nur von Augustus, nicht von Roma spricht; daß *Cassius Dio* jedoch in diesem Falle unvollständig berichtet, beweist für Pergamon die klare Angabe des *Tacitus* (*annal* 4, 37): ..*cum divus Augustus sibi atque urbi Romae templum apud Pergamum sisti non prohibuisset* und die ebenso deutliche *Suetons* (*Aug.* 52): *templa quamvis sciret etiam proconsulibus decerni solere, in nulla tamen provincia nisi communi suo Romaeque nomine recepit*; bestätigt werden diese Angaben durch *C. I. L.* 3 *Suppl.* 7086, 12 und Inschriften von Pergamon nr. 374 (s. dazu *Fränkel* S. 262 f.); vgl. *Mommsen*, *Res gestae Divi Augusti* 2, p. X. Als dann noch nicht zwei Jahre nach dieser Entscheidung, wie sich aus den Worten ἐν τῷ ναῷ τῷ κατασκευαζομένῳ αὐτῷ ὑπὸ τῆς Ἀσίας ἐν Περγάμῳ des Psephismas von Rom und Mytilene bei *Cichorius*, *Rom und Mytilene* S. 32 ergibt, welches sehr bald nach dem 13. Januar 27 beschlossen worden ist (a. a. O. S. 38 und *Mommsen* a. a. O. p. X Anm. 1), die Verleihung des Titels Augustus an den neuen Herrscher stattgefunden hatte, wurde dieser die Bezeichnung des vergötterten Herrschers auch im Provinzialkult: *Romae et Augusto* oder θεᾷ Ῥώμῃ καὶ Σεβαστῷ lauten die Inschriften, die von nun ab im munizipalen wie im pro-

*) Vgl. *Roscher, Ber. d. Sächs. Ges. d. Wissensch.* 1891, S. 113 u. 141.

vinzialen Kaiserkult des römischen Reiches in großer Fülle auftreten. Die Formen dieser Kulte sind im allgemeinen im Orient von den hellenistischen entlehnt, wie wir vor allem an dem pergamenischen Kulte der Provinz Asia sehen können, über den wir inschriftlich Näheres erfahren (vgl. *Fränkel, Inschriften von Pergamon* 2, 374 und den Kommentar des Verf. dazu). An der Spitze stand ein ἀρχιερεύς, mit vollem Titel in Pergamon ἀρχιερεὺς Ἀσίας. Gefeiert wird vor allem der Geburtstag des Kaisers und zwar das jährliche Fest an zwei Tagen, indem dem eigentlichen Festtag am 23. September noch eine Vorfeier vorausging, daneben eintägig auch monatlich durch Gebet, Opfer und musikalische Aufführungen, genau wie derjenige der pergamenischen Könige. Für den musikalischen Teil bestand eine Genossenschaft, deren Titel in hadrianischer Zeit lautete: ὑμνῳδοὶ θεοῦ Σεβαστοῦ καὶ θεᾶς Ῥώμης; bemerkenswert ist, daß die Roma an zweite Stelle getreten ist (vgl. *Fränkel*, a. a. O.), *ebd.* nr. 523 Z. 10 aus der Zeit nach 176 n. Chr. wird ein ὑμνῳδὸς θεοῦ Αὐγούστου genannt, die Roma ist also ganz aus der Verbindung geschwunden. Die ὑμνῳδοί verfügten über ein eigenes Gebäude, das Hymnodeion, und bestanden aus einer festbegrenzten Anzahl ordentlicher Mitglieder; die Opfer für die Roma bestanden in Kuchen und Weihrauch (*Fränkel,* a. a. O. D 19), während Lampen zur Beleuchtung des Kultbildes des Augustus aufgestellt waren (vgl. auch *Kornemann, Klio* 1, S. 52 ff., *zur Geschichte der antiken Herrscherkulte* und die Zusammenstellung der auf den Herrscherkult bezüglichen Inschriften, die hier nur insoweit Erwähnung finden können, als die dea Roma in Frage kommt, bei *Pauly-Wissowa* 2, 1 Sp. 474 f. u. 480 f.). Außerdem fand in Pergamon ein fünfjähriger ἀγὼν ἱερός statt, dessen offizielle Benennung Ῥωμαῖα Σεβαστά lautete *C. I. Gr.* 3902 b = *Dittenberger*, *Orient. gr. inscr. sel.* 458 Z. 64: ἐν τῷ γυμνικῷ ἀγῶνι τῷ ἐν Περγάμῳ τῶν Ῥωμαίων Σεβαστῶν, in derselben Inschrift wird τὸ τῆς Ῥώμης καὶ τοῦ Σεβαστοῦ τέμενος erwähnt, mit dem das τέμενος in Pergamon gemeint ist; später heißen die genannten Spiele Αὐγούστεια (vgl. *Kaibel, I. S. I.* 138; *C. I. A.* 2, 129 u. 249 n. Chr.). In mehr oder weniger getreuer Nachahmung dieses Kultes baute sich jede Provinz des hellenistischen Ostens nach eingeholter kaiserlicher Erlaubnis ihren Tempel, der in gleicher Weise der Roma und dem Augustus dediziert wurde. Besonderes Interesse hat für uns noch der Tempel von Ankyra in Galatien, weil uns durch ihn der Rechenschaftsbericht des Augustus erhalten ist (vgl. *Mommsen, Res gestae D. Aug.* p. X); der Kult von Ankyra wird auch auf einer Inschrift aus dem ersten Jahre des Tiberius erwähnt *C. I. Gr.* 4039 = *Dittenberger*, *Orient. gr. inscr. sel.* 533, welche Γαλατῶν [τ]ὸ [κοινὸν] θεῷ Σεβαστῷ καὶ θεᾷ Ῥώμῃ weiht.

Zu beachten ist auch hier die Vorstellung des θεὸς (= divus) Σεβαστός; es scheint, daß gleich nach dem Tode des Augustus die Umstellung der beiden im Kult vereinten Götter stattfand. Für Caesarea in Palästina ist der Kult beider durch *Josephus* bezeugt (*ant.* 15, 339): Κἀν τῷ μέσῳ κολωνός τις, ἐφ' οὗ νεὼς Καίσαρος ἄποπτος τοῖς εἰσπλέουσιν ἄγαλμά τε τὸ μὲν Ῥώμης, τὸ δὲ Καίσαρος (= *B. I.* 1, 414) καὶ τοῦ στόματος ἀντικρὺ ναὸς Καίσαρος οὐκ ἀποδέων τοῦ Ὀλυμπίασιν Διός, ᾧ καὶ προσείκασται, Ῥώμης δὲ ἴσος Ἥρᾳ τῇ κατ' Ἄργος. Natürlich ist, daß in solchen Orten, die einen Kult der Roma hatten, der Kult des Kaisers mit diesem verbunden wird, so in Alabanda (vgl. Sp. 131 Z. 25 u. *Bull. de corresp. hellén.* 10, 309), ferner in Smyrna, wo uns ein ἱερεὺς θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ Καίσαρος begegnet (*C. I. Gr.* 3187). Für Sardes möchte man die Existenz eines Oberpriesters für Roma und Augustus schließen aus dem in Hypaipa (*Dittenberger* a. a. O. 470) gefundenen Beschluß des κοινὸν Ἀσίας, worin es heißt: γνώμη Γαΐου Ἰουλίου Παρδαλᾶ καὶ τοῦ δήμου τοῦ Σαρδιανῶν υἱοῦ Παρδαλᾶ ἀρχιερέως καὶ διὰ βίου ἀγωνοθέτου θεᾶς Ῥώμης καὶ Αὐτοκράτορος θεοῦ τοῦ Σεβαστοῦ. Dieser C. Julius Pardalas ist sicher aus Sardes (vgl. *Brandis* bei *Pauly-Wissowa*, *R.-E.* 2 Sp. 478 ff.), und es liegt nahe anzunehmen, daß er auch dort Oberpriester für dea Roma und Augustus war. Hiernach ist leicht der andere arg verstümmelte Beschluß des Landtages von Asia zu ergänzen (*C. I. Gr.* 3187): γνώμη] Τιβερίου Κλαυδίου Ἡρώ[δου ... in dieser Lücke fehlt das Ethnikon] καὶ σεβαστοφάντου καὶ [ἀρχιερέως] θεᾶς Ῥώμης καὶ τοῦ [θεοῦ Σεβαστοῦ] Διὸς πατρῴου αὐτοκράτορος *Waddington, Fastes* S. 133 ergänzt ἀρχιερέως] θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ [Νέρωνος Κλαυδίου]. Dagegen spricht allerdings, daß immer nur Augustus mit der Roma verbunden ist: jedenfalls gibt es für eine Verbindung des Nero mit der dea Roma kein Beispiel. Daß der Kult der dea Roma und des Augustus noch lange fortbestand, zeigt uns eine aus der Zeit des Titus stammende Inschrift aus Bargylia (*Bull. hell.* 6, 92), worin ein gewisser Exekestos als ὁ ἀπὸ τῆς πόλεως ἀρχιερεὺς θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ Σεβαστοῦ bezeichnet wird (vgl. über dieses ἀπό *Brandis*, a. a. O. 2 Sp. 479); ἀπό drückt in dieser Verbindung ein außerhalb der Vaterstadt geführtes Amt aus, danach war Exekestos anderswo Priester der Roma und des Augustus; wo, wissen wir nicht. Oft verwalten Leute aus fremden Städten Priesterämter, so wird uns ein Mann aus Laodicea *C. I. Gr.* 3524 Z. 55 als Priester der Roma und des Augustus in Kyme in Mysien genannt, aus der Zeit zwischen 752/2 und 767/13. Für Eumenia (= Istakli) in Phrygien, wo der δῆμος den Ἐπίγονος ἱερεὺς τῆς Ῥώμης ehrt (*C. I. Gr.* 3887), werden wir anzunehmen haben, daß hier Roma in Verbindung mit dem Kaiserkult steht, zumal auf einer ebendort gefundenen Inschrift (*C. I. Gr.* 3902 b) vom Kult der Roma und des Augustus in Pergamon die Rede ist.

Der δῆμος von Mylasa in Karien weiht eine Inschrift Αὐτοκράτορι Καίσαρι θεοῦ υἱῷ Σεβαστῷ, ἀρχιερεῖ μεγίστῳ καὶ θεᾷ Ῥώμῃ (*C. I. Gr.* 2996); in Termessus in Pisidien finden wir einen ἱ[ερεὺς] θεᾶς Ῥώμης καὶ Διονύσου διὰ βίου (*Inscr. graec. ad res Rom. pert.* nr. 437), in derselben Stadt wird in zwei Inschriften ein M. Aurelius Platonianus Otanes genannt als

lebenslänglicher Priester der θεὰ Ῥώμη und des Διόνυσος (a. a. O. nr. 438, 439), ein angesehener Mann der Stadt, λογιστής, begegnet auf fünf weiteren Inschriften: dreimal wird er als ἱερεὺς θεᾶς Ῥώμης Σεβαστῆς διὰ βίου (a. a. O. 440—442) bezeichnet, zweimal als ἱερεὺς Ῥώμης *ebd.* 443, 446. Für das schon genannte Mytilene ist auf einer zwischen den Jahren 2 und 14 n. Chr. gesetzten Inschrift ein lebenslänglicher ἀρχιερεύς der Roma und des Augustus bezeugt (*Inscr. gr. ins. mar. Aeg.* 2, 656), desgleichen für Priene: ἐπὶ ἀρχιερέως Ῥώμης καὶ Αὐτοκράτορος [Καίσαρος Θ]εοῦ Σεβασ[τοῦ . . . bei *Hiller v. Gärtringen, Inschr. v. Priene* nr. 222, *ebd.* nr. 232 werden Ἀμφιαράα καὶ Ῥωμαῖα erwähnt (vgl. *Pauly-Wissowa* 1, 1886). In Athen, wo auf der Akropolis vor dem Parthenon dem Augustus im Verein mit der dea Roma ein Rundtempel erbaut wurde, finden sich Priester für diesen Kult (*C. I. A.* 3, 63, 334), aber neben diesen Priestern kommt auch ein Oberpriester Σεβαστοῦ Καίσαρος vor (*C. I. A.* 3, 252), welcher nach Analogie der Weihinschrift am Roma- und Augustustempel (ὁ δῆμος θεᾷ Ῥώμῃ καὶ Σεβαστῷ Καίσαρι *C. I. A.* 3, 334) als Oberpriester des Augustus aufzufassen ist; von *Pausanias* wird dieser Romatempel nicht erwähnt; vgl. für Athen auch *C. I. Gr.* 478 (ὁ δῆμος θεᾷ Ῥώμῃ καὶ Σεβαστῷ Καίσαρι στρατηγοῦντος ἐπὶ τοὺς πολίτας Παμμένους καὶ Ζήνωνος Μαραθωνίου, ἱερέως θεᾶς Ῥώμης καὶ Σεβαστοῦ Σωτῆρος.

In Neapel wurde zu Ehren des Augustus 752 = 2 ein pentaeterischer Agon eingerichtet, welcher den Namen Ἰταλικὰ Ῥωμαῖα Σεβαστὰ ἰσολύμπια als vollständigste Bezeichnung führt (vgl. *Kaibel, Inscr. gr. Sicil. ital.* nr. 748; *Dittenberger-Purgold, Inschrift. von Olympia* nr. 56, ferner *Cass. Dio* 55, 10, 9; vgl. *Strab.* 5, 246; über diesen Agon siehe weiter *Cass. Dio* 56, 29, 2. 60, 6, 2. *Suet. Aug.* 98; *Claud.* 11; *Vell. Pat.* 2, 123, 1. *Kaibel*, a. a. O. nr. 754. 755 und *Add. Civitelli, Atti d. Acad. Archeol. etc. Napoli* 17, 1894. *Wissowa, Wochenschr. für klass. Philol.* 1897 Sp. 763 ff. Die Bezeichnung Ῥωμαῖα Σεβαστά ist später hinzugekommen, ähnlich finden wir in Oropos anfangs nur Ἀμφιαράια (*I. Gr. Sept.* 1, 48. 411. 412), dann seit Sulla Ἀμφιαράια καὶ Ῥωμαῖα (*I. Gr. Sept.* 1, 419. 420). Bisweilen scheint auf Inschriften der δῆμος Ῥωμαίων die dea Roma zu ersetzen, so auf einer lokrischen *C. I. Gr.* 9, 282, in welcher ein Priester θεοῦ Σεβαστοῦ καὶ ἄρχων eine Quelle weiht δήμῳ Ῥωμαίων καὶ θεῷ Σεβαστῷ Καίσαρι (vgl. auch *Le Bas-Waddington, Inscr. grecques et latines recueillies en Grèce et Asie mineure* 2 nr. 1033).

Für den Kaiserkult der westlichen Provinzen ist das Jahr 742/12 v. Chr. wichtig; in diesem Jahre wurde nämlich der Kaiserkult der Tres Galliae in Lugdunum eingesetzt (vgl. *Livius Epit.* 139. *Strab.* 4, 3, 2 p. 192. *Suet. Claud.* 2). Der Stifter des neuen Kultes war der kaiserliche Stiefsohn Drusus, die Kultstätte war hier kein Tempel, sondern nur ein Altar, der aber ebenso wie die Tempel des Ostens der Roma und dem Augustus geweiht war. Den Tag bezeichnet *Suet. Claud.* 2: *Claudius natus est . . . kalendis Augustis Lugduni eo ipso die, quo primum ara ibi Augusto dedicata est.* Unrichtig ist die Angabe der genannten Schriftsteller, daß der Altar von Lugdunum dem Augustus allein geweiht war; es ist dies dieselbe Ungenauigkeit der Berichterstattung, die wir für den pergamenischen Kult bei *Cass. Dio* 51, 20 konstatierten. Das Richtige lehren die Inschriften und die Münzen (vgl. *Hirschfeld, C. I. L.* 13, S. 227 und *Cohen, méd. impér.* 1 S. 95 nr. 236); letztere sind in Lyon geschlagen, auf dem Avers liest man: *Caesar Augustus Divi F. Pater Patriae*; auf dem Revers befindet sich ein Altar mit der Unterschrift: *Rom. et Aug.* (vgl. dazu *Hirschfeld* a. a. O. Anm. 1).

Suchen wir die zahlreichen Inschriften, die sich auf den Lyoner Kaiserkultus beziehen, zeitlich zu ordnen. Der provinziale Kaiserpriester heißt zunächst: *sacerdos Romae et Augusti ad aram, quae est ad confluentem* (so *C. I. L.* 13, 1306, Aufschrift des Triumphbogens von Saintes aus der Zeit des Tiberius, u. z. nach dem Jahre 19), abgekürzt mit Weglassung von *ad aram* nur *ad confluentem* (*ebd.* 1042. 1045 aus tiberischer oder klaudischer Zeit), bezw. *ad aram ad confluentes Araris et Rhodani C. I. L.* 13, 1674, kürzer 1675 = *Dessau* 4537 — beide Inschriften sind von demselben Dedikanten, dem Sequaner Adginnius Martinus, Sohn des Urbicus — aus vespasianischer (vgl. *Dessau, Prosop.* 2, S. 144 nr. 129) oder klaudischer Zeit, oder *sacerdos arae inter confluentes Araris et Rhodani* (2940, ebenso 1719), wofür 1541 steht: *sacerdos arae Aug(usti) inter confluentes Araris et Rhodani*, oder 939: *sacerdos arensis*. Alle genannten Inschriften stammen aus dem 1. Jahrh. Dem Ende des ersten oder Anfang des zweiten Jahrh. gehört wahrscheinlich an *C. I. L.* 13, 1706 mit *sacerdos ad templum Romae et Augustorum*; dem zweiten Jahrh. gehören an: 1691 (gerade so, mit dem Zusatz: *Tres prov. Galliae*; 1714 und 1716: *sacerdos ad templum Romae et Augusti ad confluentes Araris et Rhodani*; 1718 (vielleicht auch so 1694. 1722) *sacerdos ad aram Romae et Augustorum*; 1710: *sacerdos ad* [*aram* oder *templum Romae*] *et Augg. inter* [*confluen*]*tes Arar*(*is*) [*et Rhod.*]; dazu 1699. 1700 mit *sacerdotium ad aram*, vgl. 3144.

Aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts stammen *C. I. L.* 13, 1684 mit *sacerdos ad aram Caes*(*aris*) *n*(*ostri*) und 1702: *sacerdos ad aram Caes*(*aris*) *n*(*ostri*) [*apud temp*]*lum Romae et* [*Aug*(*usti* oder *-orum*) *in*]*ter confluen*[*tes Araris*] *et Rhoda*[*ni*], weiter aus severischer Zeit 1712 (vgl. *C. I. L.* 12, 1851 — auf beiden wird ein gewisser C. Ulattius erwähnt als *sacerdos Romae et Augusti*) *sacerdos* [*ad aram*] *Caess. n*[*n apud templ*(*um*)] *Romae* [*et Aug. inter*] *conflu*[*entes Araris*] *et Rhod*[*ani*] und 1680 *ad aram Caesarum*; vgl. auch 1712 und 3162. Diese Sichtung des vorliegenden Materials zeigt zunächst, daß es sich um eine ara Romae et Augusti handelte (ein Rest der Inschrift des Altares ist erhalten *C. I. L.* 13, 1694, dazu *Hirschfeld*, a. a. O. S. 227) mit einem Einzelpriester, der den Titel *sacerdos* führt und zwar in den Inschriften des ersten Jahrh. *sacerdos Romae et Augusti*

ad aram, abgekürzt *sacerdos arae* bezw. einmal *arensis* (*C. I. L.* 13, 1671). Das Territorium des Altars ist der pagus Condatensis (vgl. *Kornemann* a. a. O. S. 109 Anm. 2; über die Stätte vgl. die Schilderung bei *Hirschfeld, Lyon in der Kaiserzeit* S. 8 und *Gardthausen, Augustus* 1[2] S. 672 und den Plan bei *Desjardins, Description de la Gaule* 3, S. 74 pl. II). Sowohl die ara wie das spätere templum stehen in gleicher Weise im Dienste dieses Kultes, weshalb auf den angeführten Inschriften der Kaiserpriester sowohl *ad aram* wie *ad templum* genannt wird, aber immer *sacerdos ad.* In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. ist noch einmal insofern eine Änderung eingetreten, als der Altar der Verehrung des oder der jeweils regierenden Kaiser geweiht ist (*Caesaris nostri* oder *Caesarum nostrorum*), während der Tempel dem Kulte der Roma geweiht blieb; daher lautete der Titel des Kaiserpriesters: *sacerdos ad aram Caes. n.* (*Caess. nn.*) *apud templum Romae et Augustorum | inter confluentes Araris et Rhodani.* Da sich der Kult der Roma und des Augustus in Lyon konzentrierte, so fehlen in Aquitanien, wo ja überhaupt die einheimischen Gottheiten nach den Inschriften durchaus die Oberhand haben, sowie in Belgica der Roma und dem Augustus geweihte Inschriften fast ganz; flamines Romae et Augusti werden allerdings in Aquitanien genannt *C. I. L.* 13, 548. 1376. 1377; auch in Germania inferior und superior sind solche nicht anzutreffen, wenn es auch wahrscheinlich ist, daß der zwischen 745/9 und 9 n. Chr. im oppidum Ubiorum erbaute Altar der beabsichtigten Provinz Germania galt und, als Gegenstück des Lyoner Altars, auch der Roma und dem Augustus geweiht war (*Tac. annal.* 1, 57, vgl. 39; dazu *Suet. Aug.* 52).

Auch für Spanien wurde ein offizieller Kaiserkult eingesetzt: unter dem Jahre 15 n. Chr. berichtet *Tac. annal.* 1, 78: *Templum ut in colonia Tarraconensi strueretur Augusto petentibus Hispanis permissum datumque in omnes provincias exemplum.* Im Jahre 15 wurde also wie für die tres Galliae in Lyon, für Hispania citerior in Tarraco ein Kaiserkult eingesetzt; es ist dies der erste Provinzialtempel nur für Augustus oder besser den Divus Augustus, mit staatlicher Genehmigung auf die Eingabe der Provinzialen der Tarraconensis erbaut. Sichten wir nun das Material für den Kult von Tarraco. Dem Anfang des zweiten Jahrh. gehören an: *C. I. L.* 2, 4234 (*Flamen Augustalis p. H. c.* bezw. *Flamen Aug. prov. Hisp. citer.* 4226), in letzterer Inschrift ist auch die Auflösung *flamen Augustorum* nicht unmöglich, zumal derselbe Mann auf der Inschrift 4225: *Flamen Romae et Aug(ustorum) provinc. Hispan. citer.* genannt wird.

Fla(men) Romae Divo(rum) et Aug(ustorum) provinciae Hispaniae citerioris heißt der Kaiserpriester: 4191. 4205. 4222. 4228. 4235. 4243. 4250. Von diesen Inschriften sind genauer datierbar 4225 und 4249, die von einem Manne gesetzt sind, der *a divo Hadriano adlectus est in coloniam Caesaraugustanam.* Auch weibliche Priesterinnen des Provinzialkultes werden uns genannt, die sich auf den Kult der Roma und des Augustus beziehen, obgleich erstere nicht genannt wird, so 4227 eine *flaminica provinciae Hisp. cit.* 4233. 3329.

Augustischen Ursprunges sind wohl ferner auch die Roma- und Augustuskulte in den Konventen in der Tarraconensis. *Kornemann, Klio* 1 S. 117 stellt für die Datierung der Provinzialkulte folgende wohl im allgemeinen zutreffende These auf: Wo eine der Roma und dem Augustus zugleich geweihte ara in einer Landschaft, zumal einer provinzial nicht geschlossenen, erscheint mit einem sacerdos Romae et Augusti als Kultleiter, ist a priori, solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, eine augustische Kultgründung anzunehmen. Alles dies trifft für die erwähnten Konvente durchaus zu; für dieselben liegt folgendes inschriftliche Material vor:

a) conventus Lucensis:
sacerdos Romae et Aug. ad Lucum Aug(usti) C. I. L. 2, 2638 (aus dem Ende des ersten Jahrh.);
sa[c(erdos)] Romae et Au[g(usti)] ex [conventu) Lucens[i]. Bull. de la Soc. des antiquaires 1897, S. 131 = *Rev. arch.* 31, 1897, S. 441 nr. 100 (nach Commodus).

b) conventus Asturum:
sacerdos] urbis Romae [et Aug.] C. I. L. 2, 2637 (Ende des ersten Jahrh. (Asturica);
sacerdos Rom(ae) et Aug(usti) C. I. L. 2, 5124;
sacerd(os) Rom(ae) et Aug(usti) convent(us) Asturum C. I. L. 2, 4223 (Anfang des zweiten Jahrh.), ebenso S. 6094;
sacerdos Romae et Aug(usti) C. I. L. 2, 4248 (wahrscheinlich aus dem zweiten Jahrh.) (Tarraco.)

c) conventus Bracaraugustanus:
s]acerdos [Ro]mae Aug(usti) Caesa[rum] C. I. L. 2, 2426 (etwa flavische Zeit);
Priesterin:
sacerd(os) perp(etua) Rom(ae) et Augg. conventus Braccarae Aug. (um 100 n. Chr.) *C. I. L.* 2, 2416 (Bracara Augusta);

d) conventus Cluuiensis:
sacerdos Romae et Augusti ap. [Au]gustan. ar(am) C. I. L. 2, S. 6093. (Tarraco.)

Alle vier aufgeführten Konvente (vgl. *Pauly-Wissowa* 4, Sp. 1175) waren in augustischer Zeit im Gegensatz zu den drei übrigen von Hispania citerior, gerade wie die Tres Galliae, nach Volksgemeinden oder Volkschaften (civitates, gentes) organisiert, der Cluniensis allerdings schon im Übergang zum städtischen System (vgl. *Detlefsen, Philolog.* 32, 1873, S. 612f. 643 ff.). Für augustischen Ursprung sprechen auch die Namen Lucus Augusti, Bracara Augusta, Asturica Augusta. Damit wären die Kulte dieser vier Nordwestkonvente als älter erwiesen als derjenige der Provinz Hispania citerior, der ja erst 15 n. Chr. begründet wurde. Neben dem provinzialen Kaiserkult und demjenigen in den nach ethnographischen Gesichtspunkten abgegrenzten Konventen finden wir auch den munizipalen Kaiserkult sehr entwickelt; aus gingen diese Munizipalkulte wohl

von Tarraco, in dem sich Augustus 26/25 v. Chr. aufgehalten hatte; über den Kult von Tarraco vgl. *Quintil. inst. or.* 6, 4. *Eckhel, D. N.* 1 S. 58, 6, S. 124. *Hübner, Hermes* 1, S. 109 ff. und *C. I. L.* 2, 4224, S. 6097. *Flamines Romae et Augusti* heißen durchweg die Munizipalpriester; wir finden solche in Barcino *C. I. L.* 2 S. 6147; vgl. 4514. 4520; in Castulo 3276; Complutum 3033; Jesso (oder Baetulo) 4610; Pollentia auf den Balearen 3696; Saetabis Augustanorum 3623; Valeria 3179.

Eine *sacerdos annua* ist für Limares bezeugt 3279, für Clunia 2782 ein *flamen Romae et Divi Augusti* aus tiberischer Zeit.

Später eingerichtete Kaiserkulte ganzer Provinzen, z. B. von Lusitania und Baetica tun der Roma keine Erwähnung mehr.

Auch die Narbonensis hatte einen Provinzialkult; als Kultstätte der Provinz ist das in Narbo befindliche templum divi Augusti ausdrücklich bezeugt durch *C. I. L.* 12, 392: *flamen*] *templi Divi* [*Aug., quod est Nar*]*bo*[*ne*; vgl. *M. Krascheninnikoff, Philologus* 13 (N. F. 7), 1894; *Hirschfeld, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad.* 1888 S. 837 ff.; *Kornemann*, a. a. O. S. 125 über die Datierung des Kaiserkultes der Narbonensis; wahrscheinlich wurde er in späterer claudischer Zeit begründet. Doch tut auch dieser Kaiserkult der Roma keine Erwähnung; dies ist um so merkwürdiger, als im Munizipalkulte der Narbonensis Roma und Augustus häufig gemeinsam verehrt werden, so in Narbo selbst nach *C. I. L.* 4335; die ara Augusti für den Munizipalkult von Narbo wurde am 22. Sept. 11 n. Chr. gelobt (*C. I. L.* 12, 4333); für Avennio (*C. I. L.* 12, 1120) wird uns ein *pontifex et sacerdos Urbis Romae Aeternae* genannt, der wohl zweifellos auch mit einem Munizipalkult der Roma und des Augustus in Verbindung zu bringen ist; ein *flamen Romae et Augusti* begegnet uns in Aquae Sextiae (*C. I. L.* 12, 513), ein *prim*[*us flamen Romae et*] *Augusti* in Arausio (*C. I. L.* 12, 1236), in Arelate *C. I. L.* 12 ein *flamen Romae et Augusti*, desgleichen in Baeterrae (*C. I. L.* 12, 4233), in Genf (*C. I. L.* 12, 2600), in Nemausus (*C. I. L.* 12, 3186), wo uns auch ein *flamen Romae et divi Aug. item Drusi et Germanici Caesarum* genannt wird (*C. I. L.* 12, 3180. 3207); vgl. ferner die von *Mommsen* ergänzte Inschrift aus Tricastini (*C. I. L.* 12, 1731): [*Ro*]*mae et Au*[*gus*]*to*.

Für die Donauprovinzen ist das Material sehr gering; Provinzialpriester kennen wir hier nicht; ein *sacerdos Urbis Romae Aeternae* wird uns für Noricum *C. I. L.* 3, 5443 genannt; für Pannonia inferior haben wir zwei Inschriften aus Aquincum, wo nach *C. I. L.* 3 S. 10470 der designierte Konsul L. Cassius Marcellinus der *Urbs Roma* eine Statue widmet, ebenda wird (*C. I. L.* 3, 3368) ein *dec*(*urio*) *col*(*oniae*) *Aq*(*uinci*), *flamen duumviralis*, als *sacerdos Urbis Romae* genannt. In Nikopolis, in Untermösien wird uns ein βουλευτής der Stadt als ἱερεὺς Ῥώμης bezeugt (*Inscr. gr. ad res Rom. pert.* 1, 589).

Abgesehen von den Gebieten im nordwestlichen Spanien kommen weiter noch die barbarischen Gebiete in Illyricum in Betracht, wo mutmaßlich schon Augustus mit Kultgründungen eingegriffen hat. *C. I. L.* 3, 2818 begegnet uns ein *sacerdos ad aram Augusti Lib*[*urniae*]. Obgleich hier nicht *Romae et Augusti* steht, ist doch wahrscheinlich, daß Roma hier weggefallen ist, ursprünglich aber auch ihr der Kult mitgalt, zumal wenn wir uns erinnern, daß der Lyoner Kaiserpriester *C. I. L.* 13, 1541 *sacerdos arae Augusti* hieß; vielleicht ist auch der *sac*(*erdos*) *Aug*(*usti*) aus Tarsatica (Tersatto bei Fiume), *C. I. L.* 3, 3028, ein Priester dieses Kultes von Liburnien.

Auch Sardinien hatte einen Kaiserkult; in Verbindung mit ihm wird in einer wahrscheinlich dem 3. Jahrh. angehörigen Inschrift die dea Roma in Bosa genannt: *sacerdotalis?*] *urb*(*is*) *Rom*(*ae et*) *im*[*peratoris*] *prov*(*inciae*) *Sard*(*iniae*) *ad*[*le*]*c*[*t*]*u*[*s ab*] *splendidiss*(*imo*) [*o*]*rdine Ka*[*ralitanorum*] *C. I. L.* 10, 7940 (mit den Ergänzungen von *Krascheninnikoff* a. a. O. S. 156 Anm. 42). Ob eine dalmatinische Inschrift von Doclea (*C. I. L.* 3, 12704), die einem *sodali Rom*[*ae?*] geweiht ist, auf die dea Roma zu beziehen ist, ist sehr zweifelhaft; vgl. *Toutain, Les cultes païens de l'Empire Romain*, S. 39.

In Afrika wird nur in einer byzacenischen Inschrift aus Mograwa Roma in Verbindung mit dem Herrscher genannt, und zwar — es dürfte dies wohl der einzige Fall sein — mit Tiberius: *Romae et imperatori Ti. Caesari Augusto sacrum* (*C. I. L.* 8, S. 11912); vielleicht können wir auch *C. I. L.* 8 S. 16472 Z. 8 mit *Tissot* (vgl. *Toutain*, a. a. O. S. 62 Anm. 1) [*Romae*] *et Aug*(*usto*) lesen. Am ältesten ist wohl sonst der Munizipalkult von Cirta, der frühzeitig wahrscheinlich auch den divus Augustus umfaßte; denn *C. I. L.* 8, 6987 = S. 19492 mit einer *flaminica div*[*ae Augustae*] stammt schon aus dem Jahre 42 n. Chr.; wo aber die diva Augusta verehrt wurde, ist das Gleiche auch für den divus Augustus anzunehmen. Im zweiten Jahrh. ist dann auch die dea Roma in Cirta (*C. I. L.* 8, 6965 cf. 1103), in Sufetula in der Prov. Byz. (*C. I. L.* 8 S. 11338), wo, wie schon erwähnt, *XII viri Urbis Romae* genannt werden, in Mograwa: *Q. Appaeus Felix Flavianus e. r. sac*(*erdos*) *U*(*rbis*) *Ro*(*mae*) *A*(*eternae*) *fl. pp.* in *Bull. arch. du Comité des travaux histor.* 1893 S. 29), in Thamugadi (*C. I. L.* 8, 2394. 2395. 2399. 17904 und in Teboursouk in der Proc. durch einen *sacerdos Urbis* (*C. I. L.* 8, 6948) verehrt worden; im Anfang des dritten Jahrh. ist der Kaiserkult in Cirta unter der Severerdynastie nochmals zur Blüte gelangt, allerdings ist die dea Roma ausgeschieden (*C. I. L.* 8, 6948. 7963. 19121. 19122).

Auch in Ägypten wurde die Roma wahrscheinlich in Verbindung mit Augustus verehrt, so in einem nach einer Vermutung *Ulrich Wilckens* wahrscheinlich aus Syrien stammenden Papyrus des Jahres 215 (vgl. *B. G. U.* 3, 895. Z. 4; s. Berichtigungen und Nachträge): man liest dort: Ῥ]ώ[μ]ης θε[ᾶς] καὶ . . . .

In Gallia Cisalpina und Italien selbst endlich finden wir Roma und Augustus in zahlreichen Munizipalweihungen angerufen; ein *flamen Romae et Augusti* ist bezeugt für Brixia

(*C. I. L.* 5, 4484), für Comum (5, 5226. 5227), Eporedia (5, 6797), ferner *C. I. L.* 5, 5511 (Ort unbest.); in Pola wird 752/767 a. u. c. der Roma und dem Augustus ein Tempel geweiht; ein *flamen Romae et divi Claudii* wird erwähnt in Ticinum (*C. I. L.* 5, 6431, ein *flamen R. et A.* in Tridentum (*C. I. L.* 5, 5036) und in Verona (*C. I. L.* 5, 3376. 3420. 3427), ebenda ein *flamen divi Augusti et Romai* (*C. I. L.* 5, 3936).

In Ostia in Latium befand sich eine *aedes Romae et Augusti,* ein *flamen* übte den Kult aus (*C. I. L.* 373. 400. 4142); Munizipalkulte für die Roma und den divus Augustus finden wir weiter in Aquinum (*C. I. L.* 10, 5393), in Potentia (*C. I. L.* 10, 131), Sorrent (*C. I. L.* 10, 688), Terracina (*C. I. L.* 10, 6305), Ulubrae (*C. I. L.* 10, 6485).

Die dea Roma ist nie populär geworden, nur durch den Kaiserkult ist sie zu einer gewissen Bedeutung gelangt. Daß übrigens der Kaiserkult nicht von obenher einheitlich durch Gesetz geregelt war, geht schon daraus hervor, daß die Bezeichnung für die Kaiserpriester bald *flamen,* bald *sacerdos* ist (vgl. *Hirschfeld*, a. a. O. S. 840).

In Privatinschriften kommt die Verbindung von Roma und Augustus daher nur selten vor, so in Luna in einer Inschrift, die *ex voto suscepto pro salute imp(eratoris) Neronis* geweiht ist *Iovi Iuno[ni] Minervae Felicitati Romae Divo Augusto.*

Aus dieser Verbindung mit dem Herrscher im Kulte scheidet jedoch die dea Roma im allgemeinen frühzeitig aus; selbst Augustus wird schon zu seinen Lebzeiten allein in Italien verehrt, so in Benevent (*C. I. L.* 9, 1556) und an zahlreichen anderen Orten.

Die Rolle der Roma war ausgespielt, als Rom aufhörte, die Hauptstadt des Weltreiches zu sein, und Konstantinopel an seine Stelle trat; bisweilen erscheinen noch beide Städtegöttinnen auf Münzen (vgl. *Coh.* 7, S. 456 nr. 108 und 8, S. 140 nr. 13 nebeneinander als Nebenbuhlerinnen; dann muß später die dea Roma der *Τύχη* von Konstantinopel weichen (vgl. *Burckhardt, Zeitalter Konstantins*, S. 421 f.).

Archäologischer Teil.

Wie ist nun Roma bildlich dargestellt worden? Um dies zu ermitteln, sind wir vor allem auf Münzbilder der Republik und Kaiserzeit angewiesen; von älterer Literatur vgl. *Zoega, Bassirilievi antichi* 1, 141 f.; *A. Senckler, Jahrb. d. Ver. d. Altertumsfr. im Rheinl.* 14, 1849, S. 74 ff.; *F. Kenner, Sitz.-Ber. d. Wien. Akad.* 24, 1857, S. 253 ff.

Ein fester Typus für die Darstellung der Roma ist allerdings nicht zur Herrschaft gelangt, da man sie bald nach dem Vorbilde kleinasiatischer Städtegöttinnen nach Amazonenart mit kurzem Gewande und einer entblößten Brust, das Haupt mit dem Helme oder, wie auf kleinasiatischen Münzen, mit der Mauerkrone geschmückt darstellt, bald in der Auffassung der Athena *Πολιάς* in langem Gewande mit Schild, Speer und Helm; häufig finden wir auch einen Mischtypus, der Roma zwar in langem Gewande, aber mit einer entblößten Brust zeigt. Der Amazonentypus ist der frühere; doch ist die von *Zoega*, a. a. O. aufgestellte Behauptung, daß der langbekleidete, pallasartige Typus erst mit Hadrian beginne und den andern allmählich verdränge, bis er zu Commodus' Zeit verschwinde, weder für die Münzen noch auch sonst haltbar; widerlegt wird sie durch die Darstellung zweier Wiener Kameen (vgl. Sp. 159 unten), welche aus augusteischer Zeit stammen und den Kaiser neben Roma thronend zeigen, letztere in würdevoller Weise langbekleidet und gewappnet, wie Pallas: also in dem Typus, welchen *Zoega* erst unter Hadrian aufkommen läßt.



2) Victoria fliegt an die sitzende Roma heran (nach *Bab.* 2, S. 546 nr. 20).



3) Roma, sitzend, blickt auf die Wölfin, welche Romulus und Remus säugt (nach *Bab.* 1 S. 72 nr. 176).

Darstellungen der Roma in ganzer Figur finden sich auf verschiedenen republikanischen Denaren; diese Darstellungen beginnen indeß erst in dem letzten Drittel des 2. Jahrh. v. Chr., also etwa von 110 ab; die Göttin wird hier sitzend dargestellt und mit Victoria in leicht erklärlichen Zusammenhang gebracht, so auf einem Denar der Nonia etwa des Jahres 60 v. Chr. (*Babelon, monn. cons.* 2, 256 nr. 1) und auf einem solchen der Poblicia (um 90) bei *Babelon, ebd.* 2, 332 nr. 4; die Göttin, welche nach links sitzt, wird von der hinter ihr stehenden Victoria bekränzt; in freierer Auffassung sehen wir die Göttin auf einem Denar der Vibia des Jahres 43 v. Chr.; Victoria fliegt an Roma heran, vgl. Fig. 2.

4) Roma stehend, rechts von ihr der Genius populi Romani, der ihr einen Kranz reicht (nach *Bab.* 1 S. 402 nr. 26).



5) Kopf der Göttin mit dem Flügelhelm (nach *Bab.* 1 S. 273 nr. 38).

Auf einem Denar etwa des Jahres 104 v. Chr. sehen wir die sitzende Roma, langbekleidet, hinblickend auf die Wölfin, welche Romulus und Remus säugt, im Felde zwei Vögel (vgl. *Babelon* 1, S. 72 nr. 176 und Fig. 3).

Roma stehend begegnet uns auf Denaren sullanischer Zeit; sie ist bekleidet mit kurzem kriegerischem Gewande, trägt keinen Helm und hält in der Rechten eine Lanze; neben ihr, nach links gewandt, steht der Genius populi Romani, der sie bekränzt (vgl. Fig. 4).

A. Kluegmann, l'effigie di Roma nei tipi monetarii più antichi, Roma 1879, läßt allerdings als sichere Darstellung der Roma nur diejenige auf der bereits erwähnten lokrischen Münze des Jahres 550 = 204 gelten (vgl. Abb. 1 bei *Kluegmann*), wo sie von ΠΙΣΤΙΣ bekränzt und durch die Beischrift ʽΡΩΜΑ deutlich gekennzeichnet wird. *Kluegmann* führt ferner

aus, daß die zahllosen behelmten Frauenköpfe auf dem Avers des Triens sowohl (vgl. z. B. *Bab.* 1 S. 230 nr. 12) wie der Unze (*ebd.* S. 231 nr. 15), welche gemeinhin auf die dea Roma gedeutet wurden, als Darstellungen derselben nicht gelten können (a. a. O. S. 45), sondern vielmehr auf Minerva zu beziehen seien; differenziert sind die Köpfe durch den Helm; der Triens zeigt korinthischen, die Unze attischen Helm. Von einschneidender Wichtigkeit aber ist die Frage, ob bereits von Beginn der Denarwährung an, also von 268 v. Chr. ab, die Romaidee auf der Vorderseite der Denare in dem weiblichen mit dem Flügelhelm verzierten Kopf zum Ausdruck gelangt ist.

Es ist dies eine ungelöste Streitfrage, auf die näher einzugehen hier unerläßlich ist; zumal nachdem sie *E. J. Haeberlin* in der *Corolla numismatica* für *B. V. Head* (1906) S. 135 ff. in lichtvoller Weise behandelt und, wie mir scheint, gelöst hat. Ihre Entscheidung erscheint aber um so wichtiger, als dieser Kopf anderthalb Jahrhunderte hindurch die überwiegende Signatur der römischen Silbermünzen ausmacht, derart, daß ihm in bezug auf den Raum, den er innerhalb der republikanischen Prägung einnimmt, kein anderer Kopf auch nur annähernd gleichgesetzt werden kann. Bis zum Jahre 84 v. Chr. hat dieser Kopf die unbedingte Vorherrschaft, erst nach 84 verschwindet er von dem Silber der Republik, er wird von da an zur seltenen Ausnahme. Dieser Kopf in dem geflügelten, mit Crista und Greifenhaupt gezierten Helm galt der älteren Numismatik als Roma, bis diese Auffassung von *Olivieri* in den *Saggi di dissert. acad. di Cortona* t. 4 (1733), S. 133f. bestritten wurde; ihm schloß sich *Eckhel, D. N.* 5 S. 84 an, der sich für Pallas und mit Rücksicht auf die Flügel des Helms für Pallas victrix entschied. *Cavedoni* setzte später im *Ragguaglio* (1884) Note 28 an Stelle der Pallas die römische Minerva ein. Im Gegensatz dazu stellte sodann *Aldini* in den *Memorie della R. Acad. d. Torino* Ser. 2, tom. 3 S. 199 ff. die Deutung des Kopfes auf Roma wieder her. Von archäologischer Seite schloß sich *Kenner* an a. a. O. S. 261 Anm. 3. Entscheidend für die Auffassung der Archäologie wurde die erwähnte Arbeit *Kluegmanns*, der meint, daß mit der Göttin mit dem Flügelhelm auf republikanischen Denaren Minerva gemeint sei (vgl. *Kluegmann*, a. a. O. S. 47).

Ihm folgen vor allem *Wissowa*, *Religion u. Kultus* S. 282 Anm. 4 und *Baumeister* in den *Denkm. des klass. Altert.* Bd. 3 (1888) S. 1535, während in demselben Werke Bd. 2 S. 966 im Artikel *Münzkunde* von *Weil* der Kopf als Roma aufgefaßt wird; bei *Babelon* wird in dem erwähnten Werke der Kopf ohne Begründung als *"tête de la déesse Rome"* bezeichnet. Da nun *Kluegmanns* Aufsatz für die Archäologie entscheidend, *Babelons* Werke für die Numismatik maßgebend sind, so liegt die Sache gegenwärtig so, daß der Kopf von Archäologen für Minerva, von Numismatikern für Roma gehalten wird. Es ist in sämtlichen Untersuchungen, die zur Auffassung des Kopfes als Minerva führten, immer nur gefragt, ob diese Darstellung (Flügel, Crista, Greifenkopf) für Minerva möglich sei; nicht wurde gefragt, ob der Minerva Roms in der Epoche, in welcher dieser Typus geschaffen wurde, die Bedeutung zukommt, welche die Annahme rechtfertigt, daß ihr Bild zum vorzugsweisen Münzbilde Roms erhoben werden konnte. Für die Lösung dieser Frage ist nicht von rein typologischen Gesichtspunkten auszugehen, wie die Verteidiger des Minervatypus tun; sondern der Schwerpunkt liegt vielmehr in folgenden Fragen: 1. Was bedeutet Minerva für Rom zu Beginn des 3. Jahrh. v. Chr.? 2. Wie war ihr Bild gestaltet da, wo es nachweislich zweifellos auf republikanischen Münzen vorkommt?

Es ist zunächst davon auszugehen, daß Minerva nicht zum Kreise der ältesten römischen Götter, den di indigetes, gehört; diese Vorstellungen waren eng verbunden mit dem Kreise der Interessen, die den Inhalt des politischen und wirtschaftlichen Lebens der ältesten römischen Gemeinde ausmachten. Minerva gehört also zu dem neuen Götterkreise, zu den di novensides. Die griechische Auffassung der Pallas als einer kriegerischen Göttin liegt der römischen Minerva durchaus ferne; vermutlich aus Südetrurien übernommen, ist sie lediglich Beschützerin des Handwerks und der gewerblichen Kunstfertigkeit (vgl. *Wissowa*, a. a. O. S. 203f. und in diesem Lexikon den Artikel *Minerva*). Erst als an die Stelle der ursprünglichen Trias Iuppiter Mars Quirinus die neue kapitolinische Götterdreiheit trat, bildet Minerva mit Juppiter und Iuno den Verein der kapitolinischen Gottheiten, so daß ihr in dieser Hinsicht auch kriegerische Qualität zugesprochen werden könnte, als dem Mitgliede der erhabenen Dreiheit der das römische Gebiet vom höchsten Punkte schützenden Gottheiten. Aber nicht selbständig waltet sie ihres Amtes, sondern nur mit jenen beiden: sie war und wurde niemals für Rom, wie Athene für zahlreiche Griechenstädte: eine Athena *Πολιάς*. Nach diesen Ausführungen spricht, soweit ich sehe, alles gegen die Annahme, daß der Kopf der ältesten römischen Denare auf Minerva bezogen werden dürfe, denn zu ihrer Auffassung als einer die Stadt Rom vorzüglich repräsentierenden Gottheit fehlt jeder Anlaß. Prüfen wir ferner das Material der republikanischen Münzen auf die darin enthaltenen, zweifellos die Minerva betreffenden Darstellungen, so ergibt sich, daß keine derselben eine Verwandtschaft mit dem Kopfe der älteren Denare zeigt, während doch, wenn in diesem Kopftypus wirklich Minerva dargestellt gewesen wäre, sein massenhaftes Auftreten im Verkehr die Folge hätte haben müssen, daß seine Charakteristik ihren Einfluß auf die sonstigen in Rom hergestellten Minervabilder ausübte. Die Sechs-Götter-Reihe des römischen Schwergeldes, dessen Beginn etwa um 335 v. Chr. zu datieren ist, zeigt deutlich, welche Gottheiten nach damaliger römischer Vorstellung vom Standpunkt des Verkehrslebens als die wichtigsten galten.

Der As zeigt Ianus, die Unze Bellona (vgl. *Haeberlin*, *Systematik des ältesten röm. Münzwesens* S. 31), der Semis Iuppiter, auf Triens,

Quadrans, Sextans folgen Minerva, Herkules, Merkur, die Beschützer des Handwerkes, Verkehres und Handels. Diese Reihe der sechs Götter setzt sich in der den Denar begleitenden Kupferprägung unverändert bis zum Jahr 104 v. Chr. fort, und zwar unverändert nicht nur in bezug auf Zahl und Reihenfolge der ursprünglichen Götterbilder, sondern auch in bezug auf deren typische Darstellung. Insbesondere auch die Darstellung der Minerva im einfachen korinthischen Helm mit Roßschweif setzt sich als stets gleichbleibend während dieser langen Zeit neben dem Kopfe des Denars mit Flügelhelm fort; es ist nun undenkbar, daß aus der Sechs-Götter-Reihe des Kupfers eine einzelne Gottheit zum Münzbilde des Silbers erkoren worden wäre. Also die Göttin mit dem Flügelhelm ist Roma.

Wie weit können wir nun die Darstellung der Roma zurückdatieren? Es wurde bereits gesagt, daß sich Darstellungen der Roma in ganzer Figur auf römischen Denaren nicht vor dem Ende des 2. Jahrh. finden. Früher erscheint Roma langbekleidet auf der bereits oben erwähnten Münze der epizephyrischen Lokrer; man bezog diese Münze früher auf das Jahr 204 v. Chr. Als erster sprach *Mommsen, Geschichte des röm. Münzw.* S. 326 die Möglichkeit aus, daß sich diese Münze auf das Jahr 274 v. Chr. beziehen könne, d. h. auf die Zeit nach Pyrrhus' Vertreibung, die die Lokrer gleichfalls zum Dank gegen die römische Fides verpflichtet hatte. Die Vorderseite der Münze trägt einen Iupiterkopf; *Head* hat nun in seiner *Hist. Num.* S. 88 zu Fig. 51 (vgl. S. 273, Fig. 184) durch den zutreffenden Hinweis auf die Stilgleichheit dieses Kopfes mit dem Iuppiterkopfe der Pyrrhusmünze es zur Gewißheit erhoben, daß die Vermutung *Mommsens*, die Münze stamme aus dem Jahre 274 v. Chr., das Richtige getroffen hat. Hiermit ist das wichtige Ergebnis gewonnen, daß der Begriff einer personifizierten Roma der bildenden Kunst bereits zu dieser Zeit angehörte. Es fragt sich nun, ob diese Kunstschöpfung nicht noch weiter zurückdatiert. Diese Frage ist wohl zu bejahen. In den Jahren von 343—338 war es Rom gelungen, sich an die Spitze Mittelitaliens zu setzen. Darauf geriet Rom in Streit mit seinem Rivalen Samnium um die Vorherrschaft in Italien. Durch fortschreitende Siege gelang Rom bis zum Jahre 312 die erneute Sicherung seines kampanischen Besitzstandes, und auch Apulien wurde bereits großenteils seinem Machtgebiete unterworfen. Diese Tatsachen: die freiwillige Unterwerfung der Kampaner (343), die Bezwingung der Latiner, die Gewinnung der Übermacht über die Samniten (— 312) bezeichnen das Aufsteigen Roms zu einer Machtfülle, welche die bildende Kunst veranlaßte, im Hinblick auf diese großen Ereignisse nun auch den Begriff einer siegreichen personifizierten Roma zu greifbarer Gestaltung auszuprägen. In der im Jahre 335 zugleich mit der kapuanischen eröffneten Münzstätte führte Rom um das Jahr 312 tiefgreifende Reformen im Sinne einer nachhaltigen Romanisierung des bisher dort befolgten Systemes durch (vgl. *Haeberlin*, *Systematik des ältest. röm. Münzw.* Note 8). Es sollte an jede neue Didrachmenemission der Guß einer für das Latinergebiet bestimmten Schwergeldreihe angeschlossen werden. An der Spitze dieses neuen Systems — also um 312 — tritt uns nun zum ersten Male die Kopfdarstellung der personifizierten Roma entgegen und zwar auf einer Didrachme, die sich durch die nur bei ihr noch festgehaltene Namensform ROMANO als die älteste des neuen Systemes erweist, ferner auf der zugehörigen Schwergeldreihe:

1. Didrachme: Vs. Weiblicher Kopf nach rechts,, im phrygischen mit der Crista versehenen Helme, dessen Spitze in ein Greifenhaupt endet.

Rs. Stehende Victoria, die Siegesbänder an der Friedenspalme befestigend, dahinter ROMANO, s. Fig. 6 (bei *Babelon* 1 S. 12 nr. 7 ist der Kopf als Minerva bezeichnet).

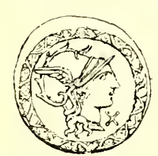
2. Schwergeldreihe: auf Tressis, Dupondius, As derselbe Kopf auf der Vs.; Rs. Rad von sechs Speichen (vgl. *Haeberlin, Coroll.-num.* S. 140).

Der Charakter dieses Kopfes ist der einer Amazone; weder auf griechischen noch auf süditalischen Münzen war bisher eine ähnliche Kopfdarstellung vorgekommen; es handelt sich um eine völlig neue Erscheinung. Daß der Kopf kein anderer als derjenige der Roma sein kann, geht vor allem aus den politischen Umständen hervor, unter denen er auftritt. Rom hatte entscheidende Siege errungen, es hatte gleichzeitig die neu gewonnenen Gebiete durch den Ausbau der Appischen Straße gesichert (darauf bezieht sich das Rad auf der Rs. der unter 2 erwähnten Münzen). In den bisherigen Untersuchungen über die Entstehung des Romakopfes, auch von *Kluegmann*, ist der Kopf der Didrachme mit dem phrygischen Helm und damit zugleich der eigentliche Ausgangspunkt der ganzen Entwicklung des Romatypus übersehen worden. Kaum ein anderer Typus war geeigneter, den Begriff einer jugendlichen, siegesfreudigen Roma einfacher und verständlicher zum Ausdruck zu bringen. Die phrygische Helmform klingt an die Sage an, welche die Gründung Roms und nicht minder diejenige Kapuas mit kleinasiatischen Traditionen, mit den Helden Trojas in Verbindung setzt (vgl. z. B. Anchises in phrygischer Mütze, *Baumeister, Denkm. des klass. Altert.* Bd. 1 S. 81). Sie erinnert aber zugleich an die weitverbreitete Sage von der städtegründenden Amazone, deren Heimat gleichfalls nach Kleinasien versetzt wird. Für Roma, die durchaus nicht als Göttin, sondern als sichtbare Verkörperung ihres Selbst gedacht ist, konnte keine geeignetere Darstellung gefunden werden als die Heldengestalt einer



6) Didrachme: Vs. weiblicher Kopf nach rechts, im phrygischen mit der Crista versehenen Helme, dessen Spitze in ein Greifenhaupt endet; Rs. stehende Victoria, die Siegesbänder an der Friedenspalme befestigend, dahinter *Romano* (nach *Bab.* 1 S. 12 nr. 7).

jener streitbaren, mit der Gründung und Kulturentwicklung zahlreicher Städte in engem Zusammenhange stehender Jungfrauen. Der Greif am Helme läßt eine doppelte Deutung zu, einmal als des Hüters unwiderstehlicher Macht, wahrscheinlicher jedoch als Siegesbeute, errungen in den sagenhaften Kämpfen der Amazone mit dem Greifen (vgl. *Graef* bei *Pauly-Wissowa, R.-E.* 1 S. 1754; *Steuding* in diesem Lexikon, Bd. 1 Sp. 257 ff., über Greife: *Furtwängler, ebd.* S. 1742 ff.). In der späteren Entwicklung erleidet der Romakopf wesentliche Veränderungen, besonders der Denarhelm ist nicht mehr der phrygische Helm der Didrachme, er ist ein Rundhelm; Crista und Greifenkopf aber werden auf ihn von dem phrygischen Helme übertragen. Endlich treten als weiterer Helmschmuck die Flügel hinzu, vielleicht zu deuten als die Symbole des Sieges oder als die Flügel des Greifs, dessen Symbole durch sie vervollständigt werden. Bei der großen Menge der den Romakopf tragenden Denare ist es nicht möglich, hier auf alle stilistischen Differenzierungen einzugehen; nur einige seien hervorgehoben: selten wird der Kopf statt nach rechts nach links gestellt, so auf einem Denar der Baebia (*Bab.* 1 S. 254 nr. 12; einmal erscheint der Romakopf innerhalb einer Torques, so auf einem Denar der Manlia (*Bab.* 2 S. 176 nr. 2) s. Fig. 7; statt der Flügel erhält der Romakopf bisweilen Federn (*Bab.* 2 S. 179 nr. 9). Wichtiger als diese immerhin geringfügigen und lediglich auf einen Wechsel der Gewohnheiten zurückzuführenden Abänderungen ist die Wahrnehmung, daß der Helm mitunter auch in phrygischer Form wieder erscheint, der beste Beweis für die Identität des Romakopfes auf dem Denar mit seinem Vorbild auf der Romano-Didrachme (vgl. *Haeberlin, Coroll.-num.* Taf. 6, 16—18).



7) Romakopf auf einem Denar innerhalb einer Torques (nach *Bab.* 2 S. 176 nr. 2).

In zahlreichen Fällen von 154 v. Chr. ab steht der Name Roma neben oder unter dem Romakopf; doch ist wohl *Kluegmann*, a. a. O. S. 52 darin beizustimmen, daß diese Aufschrift nicht als erklärende Beischrift aufgefaßt werden darf. Diese Kombination ist vielmehr nur darin begründet, daß der Romakopf noch lange in Anwendung blieb, als es bereits Brauch geworden war, den Stadtnamen auf die Vorderseite der Denare zu setzen. Dieselbe Kombination findet sich bei den Köpfen von Apollo, Venus u. a.

Einer der Hauptgründe, den *Olivieri* a. a. O. gegen die Deutung des Kopfes im Flügelhelm als Roma einführte, war der, daß dieser nämliche Kopf auch auf den Münzen der Samniten während des Sozialkrieges vorkomme (vgl. *Haeberlin, Cor.-num.* Taf. 6, 15. 16). Diese Hauptfeinde der Römer, meint *Olivieri,* hätten doch unmöglich das Emblem der feindlichen Hauptstadt auf ihre Münzen setzen können. Diese Beweisführung trifft jedoch deswegen nicht zu, weil die Samniten auch sonst in bezug auf eigene Typen auffallend erfindungsarm waren. Sie kopieren in Menge Bilder der feindlichen Denare, den Romakopf übertragen sie hierbei auf ihre Italia, indem sie als Ausdruck ihrer Münzhoheit den Landesnamen hinzusetzen, sei es in lateinischer Form Italia oder in der oskischen Viteliu (vgl. *Haeberlin,* a. a. O. Taf. 7, 17. 18). Frühzeitig tritt auch der Romakopf genau in der Form des Denarbildes in der römischen Provinzialprägung auf, zuerst wohl auf Kupfermünzen, die in der neukonstituierten Provinz Macedonia unter der Statthalterschaft des Q. Caecilius Macedonicus während der Jahre 148—146 v. Chr. geschlagen wurden; vgl. *Gaebler, Zeitschr. f. Num.* Bd. 23 157 ff.; *Haeberlin*, a. a. O. Taf. 6, 30. Eine weitere Kopie des Romakopfes mit dem Flügelhelm, wenn auch ohne das Greifenhaupt, erscheint auf dem Tetradrachmon, das unter Q. Caecilius Metellus Macedonicus um 66 v. Chr. zu Gortyn auf Kreta geschlagen wurde (*Haeberlin*, Taf. 7, 25). Bezeichnet die Beischrift in der Genetivform ΡΩΜΑΣ in erster Linie die Münzhoheit, so läßt sie doch zugleich keinen Zweifel an der Bedeutung des von ihr begleiteten Bildnisses. Auch auf den Münzen der Kaiserzeit überwiegt durchaus der Amazonentypus; der reine Pallastypus, der also Roma in langem, beide Brüste bedeckendem Gewande zeigt, ist verhältnismäßig selten, häufig finden wir dagegen den schon erwähnten Mischtypus. Da der Amazonentypus überwiegt, vermerke ich im folgenden nur den Pallastypus und den Mischtypus besonders. Aus der verwirrenden Fülle der Darstellungen der Roma auf römischen Münzen der Kaiserzeit suche ich die wichtigsten Typen herauszuheben, unter Angabe der zeitlichen Begrenzung des Typus; eine Aufzählung aller einzelnen Stücke ist hier unmöglich; kleinere Abweichungen werden dem betr. Haupttypus untergeordnet.



8) Roma, sitzend nach links, trägt in der R. Victoria, in der L. das Parazonium (nach dem Abdruck eines Originals im Kgl. Münzkabinett zu Berlin).

Roma sitzend.

Der gebräuchlichste Typus ist wohl derjenige, der die behelmte Roma nach links sitzend zeigt; sie sitzt in anmutiger Haltung auf [?] einem Schild, in die linke Seite stemmt sie das kurze Parazonium, während sie auf der ausgestreckten Rechten eine Victoria hält; bekleidet ist sie mit dem kurzen, bis an die Kniee reichenden Gewand, die rechte Brust ist entblößt; dieser Typus findet sich die ganze Kaiserzeit hindurch von Nero (*Cohen, Méd. Impér.* 1 S. 297 hr. 273); bis zu Constancius Chlorus (*Cohen* 7, S. 82 nr. 254); vgl. Fig. 8.

Bisweilen ist Victoria dargestellt stehend

hinter der sitzenden Roma, so auf der Rückseite einer Münze aus der Zeit Hadrians mit der Aufschrift: *Felix Roma* (*Cohen* 2 S. 167 nr. 714); Roma trägt langes Gewand bei entblößter rechter Brust (Mischtypus), vgl. Fig. 9.

Die Victoria fehlt häufiger auf Münzen der früheren Kaiserzeit, so unter Nero (*Cohen* 1 S. 291 nr. 178), unter Galba (*Cohen* 1 S. 331 nr. 175); Roma (Mischtypus) sitzt nach links, die Linke auf einen Schild gestützt, in der Rechten hält sie eine Lanze.



9) Roma sitzend, hinter ihr steht Victoria (nach *Coh.* 2 S. 167 nr. 714).

In derselben Auffassung finden wir Roma auch nach rechts sitzend, vgl. Fig. 10 auf einer hadrianischen Münze (*Cohen* 2 S. 135 nr. 337).

Von diesem Grundtypus, der also die behelmte Roma auf [?] einem Schilde nach rechts oder links sitzend, bald mit, bald ohne Viktoria zeigt, finden sich zahlreiche Abweichungen, so besonders auf hadrianischen Münzen: Roma hält einen Zweig (*Cohen* 2 S. 135 nr. 341); sie hält eine kleine Victoria und Füllhorn (*Cohen* 2 S. 135 nr. 342); Roma sitzt auf einer sella curulis (*Cohen* 2 S. 214 nr. 1299. 1301. 1303).



10) Roma sitzend nach rechts (nach einem Original des Berliner Münzkabinetts).

In späterer Zeit treten christliche Embleme bei diesem Typus auf: Roma (Pallastypus) nach links sitzend, hält in der Rechten die Weltkugel, überragt von dem Zeichen ☧, in' der L. eine umgekekrte Lanze; die Beischrift lautet *Urbs Roma*; so häufiger unter Nepotian (*Coh.* 8 S. 2 nr. 2, vgl. Fig. 11) bis zu Olybrius (*Coh.* 8 S. 234 nr. 3). Auf einer Münze aus der Zeit Valentinians III. (*Coh* 8 S. 210 nr. 4) hält Roma, welche den Fuß auf ein Schiffsvorderteil stellt, die Weltkugel, die überragt wird von einem Kreuz.



11) Münzbild der Roma aus der Zeit Nepotians (nach *Coh.* 8, S. 2 nr. 2).

Der Schild, der als Armstütze oder als Sitz selten auf den Roma darstellenden Münzen fehlt, ist häufig mit dem Medusenhaupte geschmückt (so z. B. *Cohen* 3 S. 281 nr. 441) Wie ist dies Medusenhaupt zu erklären? Perseus, zu welchem Athene in innigem Verhältnisse steht, erscheint oft mit dem Medusenhaupt (vgl. *Furtwängler, Antike Gemmen* Bd. 3 S. 283); vielleicht ist es nun durch Athene der Roma vermittelt worden. Einige Besonderheiten seien noch hervorgehoben. Auf einer Münze aus der Zeit Vespasians (*Coh.* 1 S. 398 nr. 404) sehen wir Roma sitzend nach rechts, angelehnt an die sieben Hügel, auf das linke Knie setzt sie das umgekehrte Parazonium, am Fuße der Hügel säugt die Wölfin Romulus und Remus, rechts der Tibergott (vgl. Fig. 12).

Aus der Zeit, in der Konstantinopel und Rom um dem Ruhm der Welthauptstadt buhlen, begegnen uns häufig die Stadtgöttinnen von Rom und Konstantinopel, gemeinsam dargestellt, etwa von Constans II. (*Coh.* 7 S. 456 nr. 108, Beischrift: *Gloria Reipublicae*) bis zu Valentinian II. (*Coh.* 8 S. 140 nr. 13: *Gloria Romanorum*).

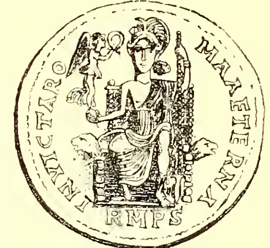


12) Roma sitzend nach rechts, angelehnt an die 7 Hügel (nach *Cohen* 1 S. 398 nr. 462).

Wie man Roma im 5. Jahrh. in der Zeit der völligen Zersetzung des Reiches zur Zeit des Priscus Attalus darstellte, mag die untenstehende Abbildung zeigen, mit der Umschrift: *Invicta Roma Aeterna*.

Roma stehend.

Viel seltener als der sitzenden begegnen wir der stehend abgebildeten Roma auf Münzen der Kaiserzeit; es begegnet dieser Typus schon unter Augustus (*Coh.* 1 S. 167 nr. 828) und auch noch unter Alexander (*Coh.* 7 S. 186 nr. 8). Roma ist hier dargestellt schreitend nach rechts oder nach links, meist hält sie in der R. eine Victoria und unter dem linken Arm eine schräge, mit der Spitze nach oben gekehrte Lanze; so finden wir sie besonders unter Galba häufig dargestellt (*Coh.* 1 S. 332 nr. 184. 192. 193. 195) mit geringfügigen Abweichungen, vgl. Fig. 14 = *Coh.* 1 S. 332 nr. 195, mit der Aufschrift: *Roma Renasc*(*ens*).



13) Münzbild der Roma aus der Zeit des Priscus Attalus (5. Jahrh., nach *Coh.* 8 S. 305 nr. 5).

So selbstverständlich es ist, daß sich die Herrscher, um ihre Verschmelzung mit dem Reichsgedanken auszudrücken, häufig gemeinsam mit der Roma darstellen lassen, so haben doch keineswegs alle in demselben Grade davon Gebrauch gemacht. Die Stellung des Augustus zur Roma ist wiederholt erörtert; trotzdem erscheint Roma auf Münzen aus augusteischer Zeit recht selten (vgl. *Coh.* 1 S. 167 nr. 828). Der Roma und dem Augustus gemeinsam ist ein Altar gewidmet, der sich auf der Rückseite von in Lyon geprägten Münzen befindet (*Coh.* 1 S. 95 nr. 236 ff. und die Beischrift zeigt: *Rom. et Aug.* Sehr beachtenswert erscheint mir aber und bezeichnend für


14) Roma stehend mit schräger Lanze, eine Victoria haltend (nach *Coh.* 1 S. 332 nr. 185).

die ablehnende Haltung, die Tiberius gegenüber der Roma einnahm, daß auf den unter seiner Regierung geprägten Münzen sich der Romakopf meines Wissens **nicht** findet, ebensowenig unter Caligula und unter Claudius. Unter den folgenden Herrschern erscheint R. wieder mehr oder minder häufig; Vespasian wird abgebildet, wie er der knieenden Roma die Hand reicht (*Coh.* 1 S. 400 nr. 427); die stehende Roma reicht dem Titus, der zu Pferde sitzt, das Palladium (*Coh.* 1 S. 447 nr. 223. 224). Unter Domitian finden wir die Roma öfter (*Coh.* 1 S. 531 nr. 726—728; S. 505 nr. 408). Unter ihm begegnet noch einmal die Aufschrift *Rom. et Aug.*, die an dem Altar in Lyon stand, als Aufschrift auf der Vorderseite eines zweisäuligen Tempels, in welchem man Vespasian sieht, gekrönt von Pax und Felicitas (*Coh.* 1 S. 505 nr. 407). Unter Nerva begegnet Roma einmal (*Coh.* 2 S. 12 nr. 13 '*Roma Renascens*'), unter Trajan zweimal (*Coh.* 2 S. 40 nr. 204; S. 41 nr. 217); sehr häufig natürlich unter Hadrian, mit dem wir sie auch auf Münzbildern vereinigt finden, vgl. Fig. 15 (*Coh.* 2 S. 232 nr. 1504). Ebenfalls oft dargestellt finden wir Roma auf Münzen unter Antoninus Pius; besonders bemerkenswert sind Münzen mit der Beischrift *Romae Aeternae* und einem zehnsäuligen Tempel, mit dem vielleicht der von Hadrian der Roma und Venus gestiftete Tempel gemeint ist (*Coh.* 2 S. 340 nr. 698 ff.); die sitzende Roma finden wir dargestellt, wie sie Antonin die Hand reicht, welcher vor ihr steht (*Coh.* 2 S. 369 nr. 1029). Seltener finden wir Roma unter Mark Aurel (*Coh.* 3 S. 28 nr. 279; 49 nr. 481; 66 nr. 657); sehr oft dagegen unter Lucius Verus, welchen zahlreiche Münzbilder mit Roma vereinigt zeigen (*Coh.* 3 S. 178 nr. 66; S. 198 nr. 299; S. 201 nr. 319, 320; S. 202 nr. 324).



15) Roma und Hadrian (nach *Coh.* 2 S. 232 nr. 1504).



16) Roma reicht Commodus die Weltkugel (nach *Coh.* 3 S. 305 nr. 562).

Auch unter Commodus blüht die Romaidee noch; die sitzende Göttin reicht ihm die Weltkugel als Zeichen der Herrschaft; vgl. Fig. 16.

Nach Commodus sinkt wie das Reich, so die Romaidee (vgl. *Preller-Jordan, röm. Myth.* 2² S. 357 f.). Die wichtigsten Beinamen, die Roma auf römischen Münzen der Kaiserzeit hat, werden am besten hier in alphabetischer Folge zusammengestellt:

Roma Aeterna (häufig seit Hadrian) *Coh.* 2 S. 215 nr. 1311 (Hadrian),

Invicta Roma Aeterna (*Coh.* 8 S. 205 nr. 5 [Priscus Attalus]),

Roma Commodiana (vgl. *Preller-Jordan*, a. a. O. 357 Anm. 5),

Felix Roma (*Coh.* 2 S. 117 nr. 714 [Hadrian]),

Renovatio Urbis Romae (*Coh.* 8 S. 24 nr. 8 [Magnus Decentius]),

Roma Resurgens (*Coh.* 1 S. 400 nr. 424. 427 [Vespasian]),

Roma Victrix (*Coh.* 1 S. 400 nr. 424 [Vespasian]).

Auf **griechischen Münzen**, denen wir uns nunmehr zuwenden, finden wir die bekannten Typen im allgemeinen wieder. Es kommen hier vor allem kleinasiatische Münzen in Betracht, und da ja, wie wir gehört, nach dem Vorbilde Smyrnas zahlreiche Städte Kleinasiens den Kult der Roma und des Augustus rezipierten, ist die Fülle der dort begegnenden Romadarstellungen nicht verwunderlich. Als Quellen dienen besonders der Katalog des Britischen Museums, verschiedene Arbeiten von *Imhoof-Blumer* und im Notfall das freilich oft unzuverlässige und veraltete Werk *Mionnets, Description de Médailles antiques grecques et romaines.*

Zahlreich begegnet uns der Typus der sitzenden, behelmten, die Νίκη tragenden Roma, so in Alabanda in Karien (*Katal. d. Brit. Mus.* 18 S. 4 nr. 2; S. 19 nr. 3; ferner in Tyana in Galatien (*ebd.* S. 98 nr. 19 (Roma behelmt, mit Chiton und Peplos, Νίκη tragend), in Sardes in Lydien (*ebd.* 22 S. 246 nr. 76 'ϑεὰ Ῥώμη'), in Phrygien in Appia (*ebd.* 25 S. 106 nr. 75), in Cadi und Hierapolis (*ebd.* S. 122 nr. 32 und S. 313 nr. 212); vgl. für Hierapolis *Imhoof-Blumer, Abhandl. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 18 S. 737 nr. 689.

Häufig ist auch das Brustbild der behelmten (meist attischer Helm) Roma, so auf lydischen Münzen, z. B. in Bagis (*Katal. d. Brit. Mus.* 22 S. 33 nr. 12), in Sardes (*ebd.* S. 249 nr. 23), und auf phrygischen von Amorion (*ebd.* 25 S. 49 nr. 50), Azeanis (*ebd.* S. 23 nr. 4).

Das Brustbild der Roma ohne Helm finden wir ebenfalls auf lydischen Münzen, so in Bagis (*ebd.* 22 S. 31 nr. 5), in Thyatira (*ebd.* S. 294 nr. 17 'ϑεὰν Ῥώμην'), in Tripolis (*ebd.* S. 373 nr. 35; vgl. *Imhoof-Blumer, lydische Städtemünzen* S. 41 nr. 16).

Besonders häufig ist jedoch auf kleinasiatischen Münzen das Bild der Roma mit Mauerkrone, einem Abzeichen, welches ihr mit zahlreichen andern kleinasiatischen Städtegöttinnen gemeinsam ist, so auf lydischen Münzen von Hermokapelia (*Katal. d. Brit. Mus.* 22 S. 99 nr. 48; S. 100 nr. 10), von Nakrasa (*ebd.* S. 166 nr. 9), in Stratoniceia (*ebd.* S. 284 nr. 7), ferner auf phrygischen Münzen von Akmoneia (*ebd.* 25 S. 6 nr. 16 ϑεὰν Ῥώμην), von Kibyra mit der Beischrift [Ῥώ]μη Ἀδριαν[ή] zum Brustbild der Roma, welche Hadrians Züge trägt, mit Turmkrone (*Imhoof-Blumer, kleinasiat. Münzen* S. 257 nr. 28), von Synaos (*Imhoof-Blumer, Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 17 S. 748 nr. 741), von Synnada (*Katal. d. Brit. Mus.* 25 S. 395 nr. 19; auf mysischen in Pitane (*ebd.* 14 S. 172 nr. 4).

Bisweilen finden wir die stehende Roma.

so auf einer ephesischen Münze mit der Aufschrift: 'Εφε[σίων] 'Ρώμη (*Imhoof-Blumer, Abh. der Bayer. Akad. d. Wiss.* 18 S. 639 nr. 286); Roma ist dargestellt mit Turmkrone und Schleier rechtshin stehend, die R. ist auf das Zepter gestützt, auf der L. hält sie eine Statuette der Artemis Ephesia.

Auch in Ägypten, speziell auf Münzen von Alexandreia, wird Roma oft dargestellt; der Typus der nach links sitzenden Roma, welche Νίκη auf der Hand trägt, herrscht vor (vgl. *Mionnet* 6 S. 410 nr. 2917; S. 415 nr. 2965; S. 418 nr. 2987; S. 477 nr. 3498; S. 490 nr. 3606; S. 508 nr. 3780).

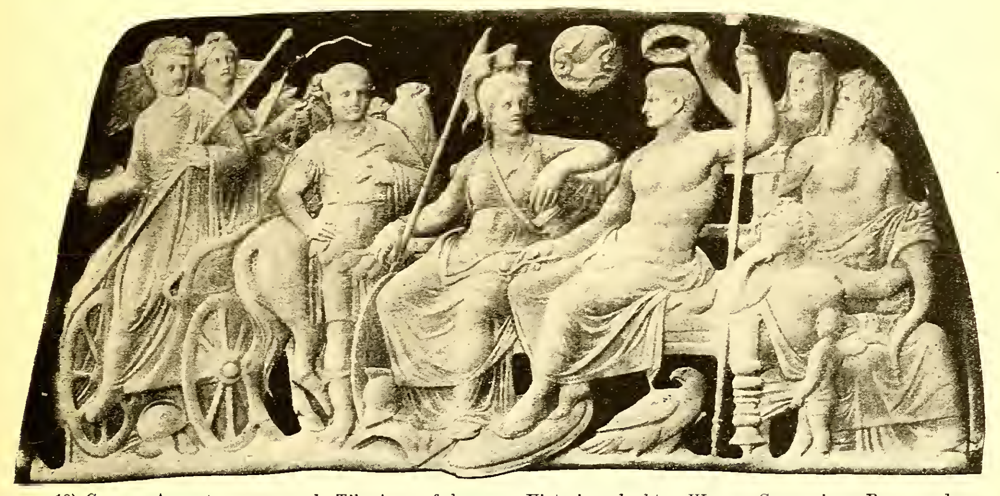
Einzelne Besonderheiten verdienen Erwähnung; natürlich ist es, daß Roma und Augustus in enge Verbindung gebracht werden, so auf einer pergamenischen Münze mit der Aufschrift: Θεᾷ 'Ρώμῃ καὶ Θεῷ Σεβαστῷ. Dargestellt ist ein viersäuliger Tempel, in demselben krönt die ein Füllhorn haltende Roma den Augustus, der in kriegerischer Rüstung vor ihr steht (*Katalog d. Brit. Mus.* 14 S. 142 nr. 262).

In Smyrna gehört die dea Roma zu den tempeltragenden Gottheiten (vgl. *Pick* in den *Jahresheften des österr. archäol. Institutes in Wien* Bd. 7 [1904] S. 1 ff.).

Dieser Typus ist unter Caracalla (vgl. *Pick* a. a. O. S. 3 nr. 5), Alexander und Gallien nachweisbar: Roma sitzt nach links, auf der vorgestreckten R. ein Tempelchen tragend, die L. größten Münzen der Stadt drei Tempel nebeneinander, die durch die Giebelinschriften: TI, AΔ, PΩ als Tempel des Tiberius, des Hadrian und der Roma bezeichnet werden (vgl. Fig. 17), wozu auch die in ihnen aufgestellten Tempelbilder passen — links und rechts ein stehender Kaiser und in der Mitte die sitzende Roma (vgl. *Mionnet* 3 S. 242 nr. 1364. 1365). Auch unter späteren Kaisern kehren die Typen mit den drei Tempeln öfter wieder, unter Elagabal (*Mionnet* 3, 1367, irrig unter Caracalla), Alexander (*Mionnet* 3, 1390), teils ohne sichtbare Kultbilder, teils mit Roma, unter Gallien mit drei Statuen (*Mionnet* 3, 1440) wie unter Caracalla).



17) Smyrnäische Münze aus der Zeit Caracallas mit 3 Tempeln, von denen der linke dem Tiberius, der mittlere der Roma, der rechte dem Hadrian geweiht ist (nach *Pick* a. a. O. S. 3 nr. 5).



18) Gemma Augustea, anwesend: Tiberius auf dem von Victoria gelenkten Wagen, Germanicus, Roma und Augustus (sitzend), die Oikumene, Caelum oder Okeanos, wahrscheinlich Tellus (rechts unten) (nach *Furtwängler, Die antiken Gemmen* Band 1 Tafel 56).

auf einen Speer gestützt. Es läßt sich zeigen, daß dieser Typus mit der dritten Neokorie von Smyrna zusammenhängt: die Stadt wurde zum dritten Male νεωκόρος unter Caracallas Alleinherrschaft; von da an zeigen die Münzen im Einklang mit den Inschriften die Titulatur: Σμυρναίων γ' νεωκόρων (vgl. *Mionnet* 3, 1364 unter Caracalla). Die Erwerbung der neuen Neokorie spricht sich aber auch in den Münzbildern aus: es erscheinen nämlich auf den

Die Betrachtung der drei Tempel lehrt, daß die dritte Neokorie von Smyrna an den Tempel der Roma geknüpft wurde, und man könnte glauben, daß die Neokorie der Roma entgegen der Regel auf eine Linie mit der des Tiberius und Hadrian gestellt worden wäre, wenn nicht auf Münzlegenden derselben Zeit ausdrücklich νεωκόρων τῶν Σεβαστῶν stände (*Mionnet* 3, S. 240 nr. 1350). Der Fall ist also offenbar so aufzufassen, daß auch die dritte Neokorie einem

Kaiser gelten muß und zwar demjenigen, unter dem sie bewilligt wurde: Caracalla. Aber es wurde kein eigener Tempel erbaut, sondern der Tempel der Roma mit für den Kultus des Caracalla bestimmt. Für Smyrna wird daher wahrscheinlich, daß die dritte Neokorie, der Kult des Caracalla, an den Tempel der Roma geknüpft wurde, dadurch, daß zugleich mit dem Typus der drei Tempel die tempeltragende Roma erscheint. Hätte es sich um eine Neokorie der Roma gehandelt, so hätte man ihre Einrichtung entweder durch ein Bild oder etwa durch den Typus der Stadtamazone mit Tempel darstellen können; dagegen eine Darstellung der Roma als Trägerin eines Tempels kann nur bedeuten, daß sie einen Tempel — und das kann außerhalb Roms nur ihr eigener sein — dem Kaiser überläßt.

Neben den Münzbildern finden wir Roma auch auf Gemmen bisweilen dargestellt. Vor allem ist zu nennen die berühmte sog. Gemma Augustea in Wien (*Furtwängler*, *Antike Gemmen* Bd. 2, Taf. 56).

Das Bild zerfällt in zwei Streifen; der obere enthält die Hauptfiguren; rechts thront Augustus im Mantel um den Unterkörper, das Zepter in der erhobenen R., zu Füßen der Adler. Als Schemel dient ihm ein Schild. Zu seiner Rechten thront neben ihm Roma, in Chiton und Mantel, mit umgehängtem Schwerte, die Lanze in der R., auch ihr dienen Waffen als Schemel; sie trägt den attischen Helm mit drei Büschen in Anlehnung an die Athena Parthenos des Phidias, sie blickt mit Stolz auf Augustus. Wahrscheinlich stammt diese Gemme vom Hofsteinschneider des Augustus, dem Dioskurides (vgl. *Furtwängler,* a. a. O.)

Von griechisch-römischen Gemmen der früheren Kaiserzeit ist ferner ein Kameo in Wien zu nennen (*Furtwängler, A. G.* Bd. 3 S. 315, dazu Fig. 158), dessen Hauptgruppe der Gemma Augustea nahe verwandt ist; Augustus hält Zepter und Doppelfüllhorn, ein von den Ptolemäern entlehntes Segensattribut (vgl. den Text zu Taf. 38, 8). Der Thron ist mit einer Sphinx geziert wie bei den großen Gottheiten des syrisch-phönikischen Kreises. Der Kameo ist vermutlich von einem alexandrinischen oder kleinasiatischen Künstler gearbeitet und stellt Augustus nach der Einnahme Alexandrias und der Neuordnung Asiens im Besitze der ihm übertragenen göttlichen Ehren der Ptolemäer und Attaliden dar. Ferner ist zu nennen ein Karneol (*Furtwängler* a. a. O. 2, Taf. 28, 60), der die römische Wölfin mit den Zwillingen unter dem Feigenbaum zeigt; Faustulus, auf den Stab gestützt, und Roma auf löwenbeinigem Sessel sitzend, die Lanze aufstützend, die L. an den Schild legend betrachten sie. Weiter eine hellenistisch-frührömische Gemme (*ebd.* 2, Taf. 54, 67), welche Roma an einen Pfeiler gelehnt zeigt, auf den sie den linken Arm stützt, auf der R. hält sie die Weltkugel (der Typus schließt sich eng an den der Athena an vgl. Taf. 34, 93); vgl. a. a. O. Taf. 40. 11 (Brustbild der Roma, der Kopf Athenatypus, die rechte Brust ist entblößt, vor ihr eine Säule mit der Figur der schwebenden Victoria mit Palme und Kranz) und eine ähnliche Darstellung der Roma auf einer braunen Glaspaste (*ebd.* 2, Taf. 40, 50).

Endlich verdient eine italische Gemme Beachtung (*Furtwängler* 2, Taf. 25, 34), welche ein Brustbild der Roma zeigt, die mit der R. den Speer schultert, in der L. den Rundschild hält, auf dem wir Bellerophon mit dem Pegasus sehen; der runde Helm der Göttin zeigt eine gerade emporstehende Feder und an der Seite zwei Voluten. Dieselbe Helmform haben wir auf Münzen des C. Poblicius Malleolus des Jahres 89 v. Chr. bei *Babelon, monn. cons.* 2, S. 334 nr. 9 mit der Beischrift: *Have Roma.* Ganz dasselbe Brustbild der Roma erscheint auf Goldmünzen des C. Vibius Varius 43/42 v. Chr. (*Bab.* 2 S. 548 nr. 25).

Von größeren die Roma darstellenden Bild-



19) Wandgemälde der Roma im Palazzo Barberini (nach *Archäolog. Zeitung* 43, 1885 Tafel 4).

werken ist uns nur das berühmte Wandgemälde im Palazzo Barberini erhalten, das wir unter Fig. 19 sehen (vgl. *Körte, Archäolog. Zeitg.* 43 [1885] Taf. 4 und S. 23 und dazu *Matz-v. Duhn, A. B.* 3, 4111).

Allerdings dürfte die Behauptung *v. Duhns* a. a. O., daß dieses Bild unter dem direkten Einfluß des von Hadrian gestifteten Tempelbildes der Venus und Roma gemacht sei, nicht haltbar sein, denn wir wissen von *Cass. Dio* 69, 4, 5 nur, daß die Göttin sitzend dargestellt war, und auch von den zahlreichen Münztypen aus der Zeit Hadrians kat keine Anspruch darauf (vgl. oben S. 41), für eine genaue Nachbildung desselben zu gelten; unser Bild unterscheidet sich, abgesehen von dem übrigen Beiwerk, von allen in Betracht kommenden Münztypen dieser und der folgenden Kaiser durch das Zepter, welches Roma statt der Lanze hält. Zu datieren ist das Gemälde nicht; da seit Hadrian der Pallastypus, wie ihn unser Bild zeigt, mehr zur Geltung kommt, so steht ja der Annahme nichts im Wege, daß das Bild unter Hadrian entstanden sei und mit dem Kultbilde des Venus-Roma-Tempels in irgend einem Zusam-

menhang stehe; aber erweisbar ist das nicht. Wahrscheinlich hat sich auch *Zoega* durch dieses Bild, indem er es zu dem Kultbild des Romatempels in Beziehung setzte, zu der schon öfter widerlegten Behauptung verführen lassen, daß der Pallastypus für Darstellung der Roma erst unter Hadrian aufkomme; vgl. das Medaillon des Domitian bei *Fröhner*, *les méd. de l'emp. rom.* pl. 1, 2, das Roma ganz in der Gestalt der Athene zeigt.

Roma sitzt auf einem Stuhl ohne Arm- und Rückenlehne in ruhiger, majestätischer Haltung. Sie ist bekleidet mit einem an den Schultern genestelten weißen Untergewand, welches den oberen Teil der Büste freiläßt. Darüber trägt sie ein mit dunkelfarbigem Gürtel gegürtetes Prachtgewand aus schwerem Stoff von gelber Farbe. In der R. hält sie eine Victoria, in der L. ein Zepter. Auf ihren Schultern sitzt, was sich sonst nirgends findet, eine weibliche Flügelgestalt, die nach innen gewandten Hände auf die Schultern der Göttin gestützt. Roma ist als siegreiche Weltbeherrscherin aufgefaßt. Als solche führt sie das Zepter und stützt die L. auf die Weltkugel. Denselben Gedanken drückt die Victoria in der Hand der Roma aus. Zwei andere Siegesgöttinnen sitzen außerdem auf den Schultern der Göttin, als die stets bereiten Boten ihrer Macht. Schwer verständlich sind die Gruppen an den Pfosten des Sessels (vgl. *Körte* a. a. O. S. 30).

Nachdem wir eine ganze Reihe von Darstellungen der Roma gesehen haben, ist es interessant zu hören, wie s p ä t e r e A u t o r e n sie schildern; vor allem sind hier beachtenswert, weil sie archäologisch gehaltvoll sind, die Schilderungen eines späten gallischen Autors, des christlichen Bischofs und Heiligen C. Sollius Apollinaris, dessen Gedichte trotzdem von Vorstellungen heidnischer Mythologie erfüllt sind; genannt seien folgende Stellen: *Carm.* 2 31f., 340; 5, 13f. 351. 590; 7, 46. 121. Die Erscheinung der Roma wird von dem genannten Autor ausführlich geschildert im Panegyricus des Kaisers Majorian (*Carm.* 5, 13ff.):

Sederat exerto bellatrix pectore Roma
cristatum turrita caput, cui pone capaci
casside prolapsus perfundit terga capillus.
Laetitiam censura manet, terrorque pudore
crescit, et invita superat virtute venustas,
Ostricolor pepli textus, quem fibula torto
mordax dente vorat, tum quidquid mamma refundit
tegminis, hoc patulo concludit gemma recessu.
Hinc fulcit rutilus spatioso circite laevum
umbo latus.

Mit dieser Beschreibung stimmt die spätere im Panegyricus des Anthemius (*Carm.* 2, 389ff.) in allem Wesentlichen überein; doch sind die Attribute der Göttin noch mehr gehäuft. An der letztgenannten Stelle rüstet sich die als grimmig (torva) bezeichnete Göttin zu einem weiten Weg, indem sie die gelösten Haare sammelt und die Türme auf dem mit Lorbeer bekränzten Kopf mit dem Helm bedeckt. Zur Linken hängt das Schwert, in der Hand hält sie den Schild, dessen Darstellungen beschrieben werden, ebenso die das Gewand festhaltende Spange. Die eine Brust ist entblößt; außerdem hält sie noch die Lanze und trägt einen Eichenstamm mit Trophäen.

Endlich werden noch die Sandalen, deren Bänder um die Beine gewickelt werden, ausführlich beschrieben (vgl. die Beschreibung der Sandalen *Epist.* 8, 2); so ausgerüstet fliegt die Göttin durch die Lüfte. Diese beiden Schilderungen sind in allen ihren Bestandteilen aus *Claudian* entnommen. Bei diesem (*Olybr. et Prob. coss.* 1, 75ff.) finden wir schon als charakteristisches Kennzeichen der Göttin das Gewand, das an der einen Seite durch eine Gemme zusammengehalten wird und die andere freiläßt; die halb entblößte Brust wird von dem purpurnen Wehrgehenk überschnitten. Das Wesen der Göttin wird durch einen Vergleich mit der jungfräulichen Minerva veranschaulicht '*innuptae ritus imitata Minervae*' (*Carm.* 1, 83). In dem Gesamtbilde, das wir uns von der Göttin Roma zusammenfassend machen, ist nur ein einziger Zug, den *Sidonius* nicht aus *Claudian* entnommen hat, sondern selbständig angibt, nämlich die Türme auf dem behelmten Haupte der Göttin '*inclusae latuerunt casside turres*' (*Carm.* 2, 392); dieser Zusatz des *Sidonius* ist sicher zu verwerfen, da Türme unter dem Helm eine plastisch unmögliche Vorstellung sind; vgl. *K. Purgold, archäol. Bemerkungen zu Claudian u. Sidonius* S. 20f. Diese Angabe beruht bei *Sidonius* entweder auf der allgemeinen Vorstellung, daß Städtegottheiten gewöhnlich durch eine Mauerkrone bezeichnet werden, oder er hat sie vielleicht auch direkt von einem früheren Dichter entnommen, bei dem Roma nur mit den allgemeinen Zügen vom Wesen dieser Gattung und noch nicht in der später typischen Form der kriegerischen Pallas charakterisiert war.

Wir haben uns also in allen Zügen, die für die äußere Erscheinung der Roma wesentlich sind, an *Claudian* zu halten (vgl. 8, 503; 15 *de bell. Gild.* 17ff.; 22 *de cons. Stilich laude* 2, 269, 408).

Hier stellt sie sich uns unter dem Bilde einer kriegerischen Göttin dar, mit Helm, Schild und Lanze gerüstet, die halbe Brust entblößt, wie bei Jägerinnen und Amazonen; im übrigen werden wir sie uns mit langem Gewande bekleidet denken müssen. Es wird das nicht ausdrücklich gesagt, geht aber aus dem wiederholten Vergleich mit Minerva und der Hervorhebung ihrer ernsten Würde und strengen Züchtigkeit (*Carm.* 1, 91f.) wohl sicher hervor. Dies wäre also der Typus, den ich als Mischtypus bezeichnete, und der uns ja auf Münzen wiederholt begegnet ist. Wahrscheinlich ist außer auf Münzen, die als Wertzeichen besonderen Bedingungen unterliegen, Roma überhaupt nicht als Amazone dargestellt (vgl. *Purgold* a. a. O. S. 26), und demgemäß haben wir wohl in der bei der großen Menge römischer Triumphalreliefs auftretenden Amazonengestalt nicht R o m a, sondern V i r t u s zu erkennen. Die Darstellung derselben in ganz übereinstimmender Bildung ist zuerst von *Gerhard*

(*Prodromos* S. 272; vgl. *Jahn, archäol. Beitr.* S. 313) auf Sarkophagen bei der Jagd des Hippolytos erkannt worden; ebenso erscheint sie auch auf Meleagersarkophagen (hier zuerst nachgewiesen von *Helbig*, *Annali de Inst.* 1863, S. 90 ff.) und auf den Reliefs von Sarkophagen, welche ohne eine solche mythologische Beziehung eine Jagd, gewöhnlich eine Löwenjagd darstellen (vgl. *Müller*, *Handb. d. Arch d. K.* § 427, 1, wo diese Gestalt noch Roma genannt ist; die richtige Erklärung bei *Helbig* a. a. O. S. 93 nr. 1). Hieran scheinen sich die Reliefs römischer Triumphalmonumente unmittelbar anzuschließen, welche dieselbe Gestalt in der Begleitung des Kaisers zeigen, entweder im Kampf ihm zur Seite stehend (*Bellori, vet. arc. triumph.* tab. 42 neben Trajan bei den Daciern) oder beim feierlichen Einzug ihn geleitend (so auf dem Relief vom Titusbogen bei *Philippi. die röm. Triumphalrel.* in *Abhandl. der sächs. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.*, vol. 6, Taf. 2 und bei *Bellori* a. a. O. tab. 28). Eine Lösung der Roma-Virtus-Frage ist nur angesichts der Monumente selbst möglich; es kann hier nur als Problem hingestellt werden, ob die bisher allgemein geltende Bezeichnung dieser Gestalt als Roma wirklich begründet ist, und ob Roma überhaupt noch auf anderen Monumenten als auf Münzen in der für sie angenommenen Amazonengestalt gebildet worden ist.

Jedenfalls muß es auffallend erscheinen, daß in den eben betrachteten Schilderungen, welche die römischen Dichter von ihr entwerfen — abgesehen allerdings von der Erwähnung der den Amazonen eignenden entblößten einen Brust —, eine solche Darstellung der Roma sich nirgends angedeutet findet, daß sie vielmehr der Auffassung von dem Wesen der Göttin, wie sie bei den Dichtern hervortritt, geradezu widerspricht. Bei diesen wird überall ihr strenger Ernst und die Würde ihrer Erscheinung hervorgehoben. Eine Stelle *Claudians* allerdings (*Carm.* 28, 356 ff.) scheint sich zugunsten jener Erklärung anführen zu lassen; in diesem Gedichte nämlich, welches das sechste Konsulat des Honorius verherrlichen soll, erscheint diesem Roma, um ihn zu bewegen, endlich in die Stadt einzuziehen. Sie stellt ihm vor, wie sie schon nach der Unterwerfung Afrikas den Kaiser erwartet und seinen Triumph vorbereitet habe, dann heißt es (Vers 374 ff.):

Iamque parabantur pompae simulacra futurae
Tarpeio spectanda Iovi, caelata metallo
classis ut aurato sulcaret remige fluctus,
ut Massyla tuos anteirent oppida currus,
Palladiaque comas innexus arundine Triton
edomitis veheretur equis, et in aere trementem
succinctae famulum ferrent Atlanta cohortes.

Diese Schilderung entspricht der eines wirklichen Triumphzuges, wie sie *Claudian* an einer anderen Stelle zu Ehren des Stilicho beschreibt (*Carm.* 24 *de cons. Stil. laude* 3, 14 ff.): die überwundenen Völker zur Seite des Triumphgespannes, hinter dem Gestalten eroberter Städte und Flüsse als Gefangene aufgeführt werden, ebenso wie wir auf dem Friesrelief vom Titusbogen in der Darstellung des Triumphzuges des Kaisers die *succinctae cohortes* den Flußgott des überwundenen Landes einhertragen sehen. Enthält nun jene erste angeführte Stelle *Claudians* Elemente, die sich wirklich in römischen Triumphdarstellungen wiederfinden, so läge es nahe, auch die Worte, mit denen Roma dort ihre Schilderung beginnt (Vers 369), zur Erklärung derselben heranzuziehen. Sie sagt: *ast ego frenabam geminos, quibus altior ires, electi candoris equos.* Sollte nun nicht jene Gestalt Roma sein, welche auf dem Relief des Titusbogens die Pferde des Triumphators führt (*Philippi, röm. Triumphalrel.* Taf. 2) und deren bisherige Bezeichnung als Roma von *Claudian* aufs beste bestätigt zu werden scheint? Aber es ist noch durchaus nicht dasselbe, wenn ein Dichter Roma sagen läßt, sie sei bereit gewesen, dem Kaiser die Rosse zu zügeln, und wenn ein Künstler auf einem offiziellen Denkmal ihm die Göttin, welche die Staatsidee verkörpert, wirklich in dienender Haltung zugesellt. Fassen wir die Figur mit *Purgold* (a. a. O. S. 32 f.) als Virtus auf, so gewinnen wir eine neue und, wie es scheint, gerade für den römischen Gedankeninhalt dieser Monumente charakteristische Auffassung. Virtus erscheint dann als die stete Begleiterin des Kaisers, die ihm sowohl im Kampfe zur Seite steht, als auch beim triumphierenden Einzug ihn geleitet; an der anderen Seite des Kaisers erscheint Victoria; es scheint ausgedrückt werden zu sollen, daß der Kaiser seiner kriegerischen Tüchtigkeit seine Siege verdanke.

Bei der Abfassung dieses Artikels hat mich Herr Geheimrat *Wissowa* in Halle durch viele nützliche Hinweise unterstützt; auf die Papyrusstellen hatte Herr Professor *Ulrich Wilcken* in Leipzig die Güte, mich aufmerksam zu machen; ebenso spreche ich Herrn Direktor *Dressel* vom Berliner Münzkabinett meinen Dank für freundliche Unterstützung aus. [Franz Richter.]

Romanehae s. Rumanehae.

Romos s. Romulus.

Romulus, Romos, Remus. Unter den mythischen Figuren, die als Gründer der Stadt Rom vorkommen, sind die bekanntesten das Zwillingspar Romulus und Remus. Daneben aber existierte (abgesehen von einer weiblichen Figur Roma [Ῥώμη]) ein bei griechischen Schriftstellern vorkommender Romos (Ῥῶμος), den man gewöhnlich, wir werden später sehen mit welchem Recht, mit Remus zu identifizieren pflegt. Diese drei (bzw. zwei) Figuren sind derartig miteinander verflochten, daß es zweckmäßig erscheint, alle drei in éinem Artikel zu behandeln, wobei aber ein Hauptzweck sein soll, ihr gegenseitiges Verhältnis so weit wie möglich aufzuklären.

Geschichte des Problems. Der naive Glaube, die Gründungslegende stelle eine geschichtliche Tatsache dar, hat allmählich der Kritik weichen müssen, wobei man jedoch bestrebt ist, das Geschichtliche darin genau zu bestimmen. Den Anfang machte *Louis de Beaufort* (*Dissertation sur l'incertitude des premiers siècles de l'histoire Romaine*, Utrecht 1738). Sein Werk blieb aber ohne großen Erfolg, bis *Niebuhr* (1811) in seiner '*Römischen Geschichte*'

die Ansicht zu beweisen suchte, die Regierung des Romulus und Numa sei rein fabelhaft und poetisch. *Niebuhrs* Beweis hat aber an dem Fehler gelitten, daß er ganz ohne Grund die Legende als die Erinnerung an ein verloren gegangenes Epos betrachtete. Fortschritte machte *G. Lewis* (*An Inquiry into the Credibility of the early Roman History*, London 1855; deutsch von *F. Liebrecht*, Hannover 1858, 2. Aufl. 1863), und die ganze Richtung hat einen vorläufigen Gipfelpunkt erreicht in der durch besonnenes Urteil und Klarheit der Darstellung ausgezeichneten '*Römischen Geschichte*' von *A. Schwegler* (Tübingen 1853), denn das Buch, obgleich vor dem von *Lewis* erschienen, war diesem doch in vielen Stücken voraus. Seit *Schwegler* hat man sich hauptsächlich mit Quellen- und Detailforschungen beschäftigt. Allmählich hat sich die Ansicht Bahn gebrochen, daß die Legende von Romulus, wie sämtliche sogenannte 'alte Legenden' Roms, zuerst seit dem Anfang des 4. vorchristlichen Jahrhunderts, und zwar unter griechischem Einfluß oder wenigstens auf griechische Anregung zustande gekommen ist. Sobald man sich dieses Tatbestandes stets bewußt bleibt, ist es klar, daß das einzig wirklich Geschichtliche in der Legende sich auf zweierlei beschränkt: erstens auf diejenigen Elemente, die die Verhältnisse des 4. und der folgenden Jahrhunderte widerspiegeln, und zweitens auf gewisse uralte Zeremonien und Ideen, die ätiologisch in die Legende eingeflochten sind. Auch in anderen Fällen hängt das Verständnis der Legende hauptsächlich ab vom Verständnis der Verhältnisse, die im 4., bzw. den folgenden Jahrhunderten geherrscht haben.

Durch Quellenstudien und die Vergleichung gleichzeitiger politischer Verhältnisse ist man vorwärts gekommen. Daneben hat die zunehmende Vertrautheit mit griechischen und römischen Legenden die Fähigkeit entwickelt, den Entstehungsort vieler Elemente des römischen Sagenkreises zu bestimmen. Dagegen haben anthropologische Studien verhältnismäßig wenig geleistet, weil die betreffende Legende nicht unter rein anthroprologischen Einflüssen zustande gekommen ist. So viel hat aber die anthropologische Methode leisten können, daß sie auf Anknüpfungspunkte aufmerksam machte, wodurch die uralten rituellen Akte zu der Legende in Beziehung gebracht werden.

Die älteren Gründungslegenden Roms.

Legenden über die Gründung Roms erscheinen zuerst, wenigstens für uns, um die Wende des 5. und 4. Jahrhunderts. Selbstverständlich waren es die Griechen, die sich für die Geburtssage Roms interessierten, und zwar, wie es bei den Griechen üblich war, mittels der Schaffung eines Eponymos.

Roma (vgl. d. Art. Roma). Diese eponyme Gestalt hieß zuerst Roma (Ῥώμη). Unsere ältesten Gewährsmänner sind *Damastes von Sigeion*, ein jüngerer Zeitgenosse des *Hellanikos*, zirka 400 (vgl. *Schwartz* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Damastes* Nr. 3, Vol. 4. Sp. 2050, 2051) und *Hellanikos* selber (über sein Datum, Ende des 5. Jahrhunderts, vgl. *Wilamowitz*, *Hermes* 11, 292, und *Diels*, *Rhein. Mus.* 31, 53). Nach ihrem Zeugnis (erhalten bei *Dionys. Hal.* 1, 72) ist Aeneas mit Odysseus nach Italien gekommen und hat dort eine Stadt gegründet, die er Roma genannt hat nach einer Trojanerin, und zwar derjenigen, die bei dem Verbrennen der Schiffe die Anführerin war. Eine Spur dieser Legende, wo aber Aeneas allein ohne Roma genannt ist, hat sich auch später erhalten: *Sallust, Catil.* 6: *urbem Romam, sicuti ego accepi, condidere atque habuere initio Troiani, qui Aenea duce profugi sedibus incertis vagabantur*; *Procop. Bell. Got.* 4, 22: *Αἰνείας ὁ τῆς πόλεως οἰκιστής*. Ähnlich (nur beachte man, daß, obgleich die Frau eine Trojanerin ist, die Leiter der Gesellschaft Griechen sind) war die Sage bei *Herakleides Lembos* (*Serv.* z. *A.* 1, 273: *Heraclides ait Romen, nobilem captivam Troianam, huc appulisse et taedio maris suasisse sedem, ex cuius nomine urbem vocatam*. *Fest.* p. 269: *Lembos qui appellatur Heraclides existimat revertentibus ab Ilio Achivis quondam(?) tempestate deiectos in Italiae regiones secutos Tiberis decursum pervenisse ubi nunc sit Roma, ibique propter taedium navigationis impulsas captivas auctoritate virginis cuiusdam tempestivae nomine Rhomes incendisse classem, atque ab ea necessitate ibi manendi urbem conditam ab iis, et potissimum eius nomine eam appellatam a cuius consilio eas sedes sibi firmavissent*; vgl. auch *Aristoteles* bei *Dionys. Hal.* 1, 72). Fast um dieselbe Zeit aber hat man diese bis jetzt allein stehende Figur in die genealogischen Systeme eingereiht, und zwar, wie es scheint, zuerst als Tochter des Ascanius und Enkelin des Aeneas. So *Agathokles* (zirka 400, vgl. *Schwartz* b. *Pauly-Wissowa* s. v. Vol. 1 Sp. 758—759) bei *Festus* p. 269: *Agathocles Cyzicenarum rerum conscriptor ait vaticinio Heleni impulsum Aeneam, Italiam petivisse portantem suam secum neptim Ascani filiam nomine Rhomam eamque, ut Italia sint Phryges potiti et his* (?) *regionibus maxime quae nunc sunt vicinae urbi, prima* (?) *omnium consecrasse in Palatio Fidei templum*. Vgl. auch die Variante eines Ungenannten bei *Plutarch, Rom.* 2, wo Roma nicht als Tochter sondern als Frau des Ascanius vorkommt. Ferner galt sie auch als Frau des Aeneas, jedoch waren in diesem Falle die Ansichten geteilt, ob sie Tochter des Telephos und Enkelin des Herkules sei (so ein Ungenannter bei *Plutarch, Rom.* 2) oder Tochter des Telemachos und Schwester des Latinus (*Kleinias* bei *Servius A.* 1, 273). Endlich wurde sie auch noch in ganz andere Sagenkreise verflochten und galt dann als Tochter des Evander (*Serv. A.* 1, 273: *alii a filia Evandri ita dictam [Romam]*; im folgenden heißt es: *alii a fatidica quae praedixisset Evandro his eum locis oportere considere*) oder als Tochter des Italus und der Leucaria (Ungenannter bei *Plutarch, Rom.* 2).

Romos. Neben dieser Roma existierte auch, wie es scheint am Ende des 5. Jahrhunderts, die männliche Figur des Ῥῶμος. Die älteste Stelle bezeichnet ihn einfach als Abkömmling

des Aeneas; so *Agathokles v. Kyzikos* (für sein Datum siehe oben) in *Fest.* p. 269: *Ait quidem Agathocles complures esse auctores, qui dicant Aeneam sepultum in urbe Berecynthia proxime flumen Nolon, atque ex eius progenie quendam nomine Rhomum venisse in Italiam et urbem Romam nominatam condidisse.* Ein ähnlicher allgemeiner Ausdruck findet sich bei *Antigonos* (Verfasser einer Geschichte Süditaliens; vgl. *Schwartz* b. *Pauly-Wissowa* s. v. *Antigonos* nr. 18, Vol. 1 Sp. 2421, der ihn zwischen Timaios und Polybios setzt) bei *Fest.* p. 266: *Antigonus Italicae historiae scriptor ait, Rhomum quendam nomine Iove conceptum urbem condidisse in Palatio Romae eique dedisse nomen.* Bald aber fiel Romos, ähnlich wie die Roma, der genealogischen Forschung anheim. Er wurde zum Sohn des Ascanius und Enkel des Aeneas bei *Dionysios v. Chalkis* (nicht später als das 4. Jahrh., vgl. *Schwartz* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Dionysios* nr. 7, Vol. 5, Sp. 929), bei *Dionysios v. Halikarn.* (1, 72): *Διονύσιος δ' ὁ Χαλκιδεὺς οἰκιστὴν μὲν ἀποφαίνει τῆς πόλεως Ῥῶμον*; statt des Ascanius wird auch Emathion, wahrscheinlich auch ein Trojaner, genannt, vgl. *Dionysios v. Chalkis* bei *Dionys. Hal.* 1, 72, und einen Ungenannten, wahrscheinlich auch *Dionysios v. Chalkis,* bei *Plut. Rom.* 2; vgl. auch *Eusebios Chron.* 1, 278 ff. *Schoene.* Auch Sohn des Aeneas und Lavinia heißt er: *Apollodorus* bei *Festus* p. 266: *Apollodorus in Euxenide ait, Aenea et Lavinia natos Mayllem, Mulum, Rhomumque, atque ab Rhomo urbi tractum nomen.* Auch in den Sagenkreis des Odysseus ist er eingedrungen. Bei *Dionys. Hal.* 1, 72 lesen wir, daß ein gewisser *Xenagoras* behauptet hatte, Odysseus und Kirke hätten drei Söhne gehabt: *Ῥῶμος, Ἀντίας, Ἀρδέας*, Begründer von drei Städten, die nach ihnen genannt wurden. (Vgl. *Plut. Rom.* 2: einige sagen, *Ῥωμανός* Sohn des Odysseus und der Kirke habe Rom gegründet.) Wie ferner Roma zur Tochter des Italos und der Leucaria gemacht wurde, so ist es auch bei Romos geschehen (Ungenannter bei *Dionys. Hal.* 1, 72).

Wie wir gesehen haben, laufen die beiden Legenden, die von *Ῥώμη* und die von *Ῥῶμος*, ziemlich parallel nebeneinander her. Diese Tatsache hat zur notwendigen Folge, daß man versuchte, die beiden Legenden in Einklang zu bringen, und zwar war derjenige, der die Harmonie wiederherzustellen versuchte, kein anderer als *Kallias*, der bekannte Geschichtschreiber des Agathokles von Syrakus (um das Jahr 300). Bei ihm (*Dionys. Hal.* 1, 72; *Festus* p. 269, wo Callias statt Caltinus zu schreiben ist, vgl. *Mommsen, Hermes* 16, 1881, S. 4; *Festus* a. a. O. wo Callias statt Galitas zu schreiben ist, vgl. *Mommsen* a. a. O.; auch einen Ungenannten bei *Plut. Rom.* 2) ist Roma Frau des Latinus und Mutter von Romos, Romulus und Telegonus. Hier treffen wir die Gestalt des Romulus, zu dem wir uns jetzt wenden.

Romulus und Remus. Die Entstehung des Romulus und Remus bot den Schriftstellern des Altertums keine Schwierigkeit. Romulus und Remus als historische Figuren sind zur gleichen Zeit auf die Welt gekommen. Weder die eine noch die andere dieser Figuren brauchte eine Erklärung. Romulus hat der Stadt seinen Namen gegeben (vgl. *Paulus* p. 268: *Romam Romulus de suo nomine appellavit, sed ideo Romam non Romulam, ut ampliore vocabuli significatu prosperiora patriae suae ominaretur*), wobei es sich nur darum handelte, was Romulus, beziehungsweise Roma, bedeuten sollte. Hier gingen die Ansichten auseinander. Die drei Hauptmöglichkeiten gibt *Festus* (p. 266): *Romulum quidam a ficu ruminali, alii quod lupae ruma nutritus est, appellatum esse ineptissime dixerunt, quem credibile est a virium magnitudine, item fratrem eius appellatos.* Vgl. *Paulus* p. 271 und *Plut. Rom.* 6: *κληθῆναι ἀπὸ τῆς θηλῆς ἱστοροῦσι Ῥωμύλον καὶ Ῥῶμον ὅτι θηλάζοντες ὤφθησαν τὸ θηρίον.* Die dritte Möglichkeit Roma = *Ῥώμη* = Kraft ist nochmals betont bei *Paulus* p. 267: *Romulus et Remus a virtute hoc est robore appellati sunt*; und kehrt wieder in der Legende, daß Rom auch Valentia hieß (*Festus* p. 266: *a viribus regentis Valentiam;* und *Servius A.* 1, 273: *Ateius adserit Romam ante adventum Evandri diu Valentiam vocitatam, sed post Graeco nomine Romen vocitatam; Solinus* 1, 1: *sunt qui videri velint Romae vocabulum ab Evandro primum datum cum oppidum ibi offendisset, quod extinctum ante Valentiam dixerat iuventus Latina, servataque significatione impositi prius nominis Romam Graece Valentiam nominatam*).

Auch Remus wurde ganz einfach in Verbindung gebracht mit *Remoria, Remona* und *Remurius ager. Paulus* p. 276: *Remurinus ager dictus, quia possessus est a Remo, et habitatio Remi Remona. Sed et locus in summo Aventino Remoria dicitur, ubi Remus de urbe condenda fuerat auspicatus; Plut. Rom.* 9: *Ῥῶμος δὲ χωρίον τι τοῦ Ἀβεντίνου καρτερόν, ὃ δι' ἐκεῖνον μὲν ὠνομάσθη Ῥεμώνιον, νῦν δὲ Ῥιγνάριον καλεῖται; Dionys. Hal.* 1, 85: *Ῥώμῳ δ' ἐδόκει τὴν καλουμένην νῦν ἀπ' ἐκείνου Ῥεμορίαν οἰκίζειν. Ἔστι δὲ τὸ χωρίον ἐπιτήδειον ὑποδέξασθαι πόλιν, λόφος οὐ πρόσω τοῦ Τιβέριος κείμενος, ἀπέχων τῆς Ῥώμης ἀμφὶ τοὺς τριάκοντα σταδίους; Plut. Rom.* 11: *ὁ δὲ Ῥωμύλος ἐν τῇ Ῥεμορίᾳ θάψας τὸν Ῥῶμον* usw.; *Steph. Byzant.* p. 241: *Ῥεμούρια, πόλις πλησίον Ῥώμης. τὸ ἐθνικὸν Ῥεμουρίτης καὶ Ῥωμουριανός. Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 23: *contraque item Remus in alio colle, qui aberat a Palatio millibus quinque, eundemque locum ex suo nomine Remuriam appellaret. Ovid* in seiner charakteristischen Weise wollte die Sache noch besser machen, veränderte Lemuria, das Totenfest des Monats Mai, in Remuria und brachte dies Fest in Verbindung mit Remus (*Fasti* 5, 479). Eine ganz andere Ableitung für Remus bei *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 21, 2: *Remum dictum videlicet a tarditate: quippe talis naturae homines ab antiquis remores dicti.*

Die meisten der Neueren sind in demselben Geleise geblieben, nur daß viele von ihnen glaubten, nicht Romulus habe der Stadt seinen Namen gegeben, sondern umgekehrt: er habe von der Stadt seinen Namen bekommen. Für

Roma = robur = Ῥώμη vgl. *Salmasius Exercit. Plin.* in *Solin.* p. 5; *Niebuhr, Vorträge üb. Röm. Geschichte* 1, S. 112: 'gewiß hieß Rom Ort der Kraft'. Für *Romulus = Roma = ruma = mamma* vgl. *Vaniček* Bd. 2 sru; *Schwegler, Röm. Geschichte* Bd. 1, S. 420. Eine Neuerung, die vielen Beifall gefunden hat, stammt von *Corßen* (*Ausspr.* 1. Aufl., S. 279, 364, 536; *Zeitschr. f. vgl. Sprachf.* 10, 1861, 15 ff.), *Roma = Στρύμη* = Stromstadt; Romulus = Stromstädter (der Tiber soll *Rumon* geheißen haben; *Serv. A.* 8, 63. 8, 90. Vgl. auch *I. Guidi, Bull. Comm.* 9, 1881, p. 69 ff.).

Mit diesen Etymologien aber ist nichts gewonnen. Daraus ergibt sich für unser Problem nichts, was mit dem Ursprung der beiden Figuren, mit ihrem Alter und mit ihrem Verhältnis zueinander und zu Roma zu tun hätte. Dies Problem wirklich erfaßt und gefördert zu haben, ist das Verdienst *Mommsens* und *Kretschmers* (*Mommsen, Die Remuslegende, Hermes* 16, 1881, S. 1 ff.; und *Kretschmer, Remus und Romulus, Glotta* 1, S. 288 ff.). Nach *Mommsens* Ansicht ist Romulus das ursprüngliche Element, wogegen Remus später hinzugekommen ist, nur um ein symbolisches Bild der Dualität des Konsulats zu geben. Nach *Kretschmer* ist im Gegenteil Remus das Ursprüngliche, indem man den griechischen Romos durch Remus wiedergab. Erst später, als man ein verfeinertes Gefühl für Eponyme besaß, hat man als Eponymen der Stadt Rom einen Romulus geschaffen. Romulus hat über Remus gesiegt, ein Sieg, der auch in der Legende selbst wiedergegeben wird.

Es unterliegt kaum einem Zweifel, daß die Römer ihren eponymen Heros nicht selbst erfanden, sondern von den Griechen übernommen haben. Gleichwohl haben sie bei der Assimilation etwas Selbständiges geleistet, indem sie sich (wie *Kretschmer* a. a. O. betont) bei der Auswahl des Eponymos darauf beschränkt haben, nur bereits tatsächlich existierende Personennamen zu benutzen. Für sie existierte Romos nicht; es mußte also ein anderer Eponymos gesucht werden. So ist man auf Romulus (nicht Remus, wie *Kretschmer* meint) verfallen. Es ist wahrscheinlich, daß Romulus schon als Eponym der *gens Romulia* oder *Romilia* vorhanden war. Über die gens Romulia-Romilia vgl. *Holzapfel, Intorno alla legenda di Romolo* (*Atti del Congresso Internazionale di Storia* Rom. 1905, 2 p. 56 ff.). Im Jahre 455 war ein T. Romilius T. f. Rocus Vaticanus als Konsul genannt (*C. I. L.* 1, 2. Ed. p. 104); sonst sind Romilii zu finden *C. I. L.* 5, 6026 (Mailand); *C. I. L.* 6, 200; *Tacit. Hist.* 1, 56, 59; *Plin. N. H.* 22, 114. Über die Tribus Romulia-Romilia vgl. *Paulus* p. 271: *Romulia tribus dicta, quod eo agro censebantur, quem Romulus ceperat ex Veientibus*; *Varro, L. L.* 5, 56: *Ab hoc quattuor quoque partis urbis tribus dictae, ab locis Suburana, Palatina, Esquilina, Collina, quinta, quod sub Roma, Romilia*; *Cic. Verr.* 1, 8, 23 (beste Hss.); *C. I. L.* 5, 2785; und im allgemeinen *Mommsen, Eph. Epigr.* 4, 221, 4 und *Schulze, Zur Geschichte latein. Eigennamen* S. 368. Daß, wie *Schulze* (a. a. O. S. 579 ff.) hervorgehoben hat, die gens Romulia etruskisch sei, daß der Name Rom mit ihr zusammenhänge, und daß demnach diese Gens die Stadt gegründet habe, hat nichts mit dem legendarischen Romulus zu tun, obgleich diese Annahmen wahrscheinlich richtig sind. Die Legende hat eine geschichtliche Tatsache zum Ausdruck gebracht, und doch war sie eine rein mythische Erfindung und enthielt nichts, was geschichtlich überliefert war. Man suchte einfach Romos durch einen bekannten ähnlichen Namen zu ersetzen und verfiel auf Romulus; unaufgeklärt bleibt, welche Rolle dabei die Angehörigen der gens Romulia gespielt haben.

Die Legende tritt jetzt in das zweite Stadium, wo der griechische Romos und der römische Romulus parallel laufen. Wie wir aber oben bei den Griechen sahen, daß die Legende, sobald Ῥώμη und Ῥῶμος parallel liefen, sofort einen Ausgleich schuf, so ist es auch jetzt der Fall bei Romos und Romulus. Die Griechen bezeichnen sie als Ῥῶμος und Ῥωμύλος, und zwar als Brüder, jedoch behält dabei immer Ῥῶμος als der Ursprüngliche die Hauptrolle. Wiederum bei *Kallias* finden wir die Legende (s. oben) von drei Söhnen des Ehepaares Latinus-Roma, Romos, Romulus, Telegonus. Die Stadt wird nach der Mutter Roma genannt. Allmählich aber verschwindet Roma, und die Brüder bleiben allein zurück und werden in andere Genealogien hineingezogen. Romos und Romulus sind Söhne des Aeneas und haben zwei Brüder, Ascanius und Euryleon. Für uns ist dieses Schema vielfach bezeugt. Bei *Kephalon v. Gergis* (*Dion. Hal.* 1, 72; *Festus* p. 266) aus hellenistischer Zeit, bei *Demagoras v. Samos* (*Dion. Hal.* 1, 72) auch aus hellenistischer Zeit (vgl. *Schwartz* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Demagoras* nr. 3, Bd. 4, Sp. 2705); bei *Agathyllos v. Arkadien* (*Dion. Hal.* 1, 49, 72) elegischem Dichter und Vorgänger des Properz und Ovid (vgl. *Crusius* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 1, Sp. 763. 764). In diesen Zitaten ist aber immer zu beachten, daß speziell Romos als Gründer Roms genannt wird. Der Name der Mutter wird gewöhnlich nicht erwähnt. Ausnahmen bilden die Erzählung bei *Tzetzes* (*z. Lyk.* v. 1226, auf *Timaios* zurückgehend?): Aeneas und Priamos' Tochter Kreusa haben zwei Söhne, Romulus-Romos; und die ganz späte Quelle (Ungenannter bei *Plutarch, Rom.* 2), wo die Mutter Phorbas' Tochter Dexithea heißt. Die Legende ist also in ihr drittes Stadium eingetreten, wo, obgleich Ῥῶμος Rom gründet, doch immer sein Bruder Romulus daneben steht.

Der Versuch der Römer, Romulus an die Stelle von Ῥῶμος zu setzen, ist, soweit es die Griechen angeht, nicht gelungen. Zwar steht Romulus daneben, Romos aber behält doch immer den alten Platz. So haben die Römer noch einen Versuch gemacht, der ihnen diesmal gelungen ist. Sie haben die beiden Brüder übernommen, mit Romulus an der Spitze; und Ῥῶμος haben sie durch Remus übersetzt. Man hat vielfach zu erklären versucht, wie diese Gleichung Romos=Remus zu-

stande gekommen sei. Die gewöhnliche Auffassung, als sei eine sprachliche Gleichheit anzunehmen, ist mit Recht von *Kretschmer* (a. a. O.) und von *Schulze* (a. a. O.) verworfen worden. *Schulze* (p. 219) sagt, 'daß Remus, wofür freilich die Griechen *Ῥῶμος* sagen, nur eine belanglose Variation von Romulus und erst aus dem Stadtnamen Rom gemacht sei, wird, denke ich, nie ein Grammatiker dem Historiker glauben. Von o zu e kann nur die Willkür eine Brücke schlagen, und ich begreife nicht, wie man solche Willkür in dem Prozesse der Sagenbildung und Umbildung an irgendeiner Stelle psychologisch verständlich machen will'. Eine sprachliche Gleichsetzung ist es nicht, sondern die Wahl des Namens Remus ist durch tatsächliche gleichzeitige Verhältnisse des 4.—3. Jahrh. bedingt, die uns unbekannt sind und es wahrscheinlich immer bleiben werden.

Man kann mit *Schulze* (p. 219) behaupten, es habe eine gens Remne gegeben, deren Eponym Remus sei, aber diese Erklärungsweise, obgleich auf Tatsachen beruhend, reicht doch nicht aus. Man kann auch annehmen, die Legende der Zwillinge sei zu dieser Zeit aufgekommen (die lupa der Ogulnier, siehe unten, datiert vom Jahre 296), und man habe den andern Bruder auf dem Aventin lokalisiert, wo der Name Remonium es nahe legte, Romos mit Remus zu übersetzen.

Von dieser Zeit an herrschen Romulus und Remus, und allmählich erweitern sie ihr Gebiet, bis auch bei den Griechen *Ῥωμύλος* die Hauptrolle übernimmt, und *Ῥῶμος* zu der für Remus charakteristischen Schattenhaftigkeit herabsinkt. Das römische Schema wurde zum Dogma, und die griechischen Quellen wurden demnach bei ihrer Übersetzung ins Lateinische umgeändert; vgl. z. B. *Eratosthenes* bei *Servius A.* 1, 273: *Eratosthenes Ascanii, Aeneae filii, Romulum parentem urbis refert.* Andererseits darf man nicht vergessen, daß zuweilen bei den ganz späten Schriftstellern der lateinische Romulus durch den griechischen Namen *Ῥῶμος* wiedergegeben wird; s. z. B. *Lydus de mens.* 4, 33: *ὁ γὰρ τὴν Ῥώμην κτίσας Ῥῶμος*; und 4, 27: *ὅτι τέταρτος ἀπὸ Ῥώμου τοῦ οἰκιστοῦ κτλ.*

Die Romulus-Remuslegende.

Die Legenden, die sich um die Figur des Romulus gebildet haben, lassen sich ganz scharf in drei Gruppen teilen. Jede von diesen steht merkwürdigerweise ganz unabhängig von den andern da, und scheint ein in sich geschlossenes Ganzes zu bilden. Die drei Gruppen sind: 1) Die Romulus-Remusgruppe. Diese enthält die Legende von der Geburt der Zwillinge, ihrer Aussetzung, ihrer Rettung, ihrer Jugend, ihrem Kampfe zur Wiederherstellung der Familienrechte, von der Gründung Roms, von ihrem Streite, vom Tode des Remus. — 2) Die Romulus-Titus-Tatiusgruppe. Diese hat mit den vorigen Legenden nichts zu tun. Sie fängt mit Rom und Romulus als gegebenen Faktoren an, beschäftigt sich mit den Sabinern, bzw. Sabinerinnen, erzählt vom Asyl, vom Raub der Sabinerinnen, behandelt die daraus entstehenden Kriege, den Frieden und die Regierung der beiden Könige, und schließt mit dem Tode des Titus Tatius. — 3) Die dritte Gruppe beschäftigt sich allein mit Romulus, seiner Organisation, seinen Kriegen (Fidenae, Veii) und seinem wunderbaren Ende.

Wir beginnen mit der Betrachtung der ersten Gruppe und fragen zunächst, wann diese Legende entstanden ist. Wir haben oben gesehen, daß die Romoslegende, deren Existenz vor der Romulus-Remuslegende vorauszusetzen ist, etwa um das Jahr 400 herum zuerst erscheint. Andererseits lesen wir bei *Livius* (10, 23): *eodem anno* (a. C. 296) *Cn. et Q. Ogulnii aediles curules aliquot feneratoribus diem dixerunt; quorum bonis multatis ex eo quod in publicum redactum est, ad ficum ruminalem simulacra infantium conditorum urbis sub uberibus lupae posuerunt.* Etwa aus derselben Zeit stammen die römisch-campanischen Münzen mit derselben Darstellung (siehe unten: Kunstdarstellungen). Demnach dürfen wir die Entstehung der Legende im 4. Jahrhundert annehmen. Was die literarischen Zeugnisse betrifft, so stimmen diese ungefähr überein, denn wir haben gesehen, daß Romulus bei *Kallias* erscheint, der gerade um das Jahr 300 schrieb. Fragen wir zunächst, wer der Legende literarische Form gegeben hat, so kommen wir auf die viel diskutierte Stelle des *Plutarch,* die man in diesem Zusammenhange zu behandeln pflegt. Sie lautet (*Plutarch, Rom.* 3): *τοῦ δὲ πίστιν ἔχοντος λόγου μάλιστα καὶ πλείστους μάρτυρας τὰ μὲν κυριώτατα πρῶτος εἰς τοὺς Ἕλληνας ἐξέδωκε Διοκλῆς Πεπαρήθιος, ᾧ καὶ Φάβιος ὁ Πίκτωρ ἐν τοῖς πλείστοις ἐπηκολούθηκε.* Man hat die Stelle immer so verstanden, als behaupte *Plutarch, Diokles von Peparethos* sei die Quelle des *Fabius Pictor* (*Διοκλῆς — ᾧ Φάβιος . . . ἐπηκολούθηκε*). Das hat man aber nicht glauben wollen, und viel Scharfsinn ist angewandt worden, um die Unmöglichkeit zu zeigen; ja man hat gesucht, zu beweisen, daß das Verhältnis umgekehrt sei (zuletzt bei *Schwartz* in *Pauly-Wissowa,* s. v. Diokles nr. 47, Bd. 5 Sp. 997, 798; und *Christ, Sitz.-Ber. d. Bayr. Ak.* 1905, S. 116 ff. Vgl. auch über Diokles *Trieber, Rhein. Mus.* 43, 1883, S. 569 ff.: *Niese, Histor. Zeitschr.* 59, S. 497 ff.). Aber wie *H. Peter* (*Berl. Phil. Wochenschr.* 1906. 26, Sp. 241) sehr hübsch hervorgehoben hat, beruht dieser ganze Streit auf einem Mißverständnis der Stelle, indem *ᾧ* sich nicht auf *Διοκλῆς*, sondern auf *λόγου* bezieht, d. h. die am meisten beliebte und beglaubigte Version hat *Diokles* den Griechen vorgetragen, während derselben Version (nicht gerade der bestimmten Form, die sie bei *Diokles* genommen hat) *Fabius Pictor* gefolgt sei. Über *Diokles* wissen wir nur, daß er gestorben war vor dem Tode des etwa um 200 geborenen (vgl. *Schwartz* in *Pauly-Wissowa,* s. v. Demetrios nr. 78, Bd. 4 Sp. 2807 ff.) *Demetrios v. Skepsis* (*Athen.* 2, 44 e). Er braucht aber keineswegs ein Zeitgenosse des *Demetrios* zu sein und kann eben so gut Generationen vorher gelebt haben. An sich also ist die Behauptung *Plutarchs,* Diokles habe zuerst die Legende literarisch verzeichnet. nicht unmöglich, obgleich keineswegs sicher.

Ja man darf nicht vergessen, daß gerade im 4. Jahrh. *Timaios* schrieb, der für die Aeneassage so viel geleistet hat (vgl. *Mommsen, Röm. Gesch.* 1, 7. Aufl., 466 ff.; *Wilamowitz, Ind. Lect. Gryph.* 1883/4). Die Gestaltung auch der Romulus-Legende kann von ihm herrühren.

Fragen wir zunächst, wo die Legende entstanden ist, so ist zweierlei zu bemerken: erstens, daß die Legende nach griechischem Typus geformt ist; zweitens, daß sie viele Lokalmotive enthält, die nur auf römischen Boden entstanden sein können.

Was den ersten Punkt anbetrifft, so kennt man viele Fälle in der griechischen Mythologie, wo Helden, die ausgesetzt werden, durch ein säugendes Tier in wunderbarer Weise errettet werden (Telephos von einer Hirschkuh, Pelias, Hippothoon von einer Stute, Aigisthos von einer Ziege, Neleus, Antilochos von einer Hündin, Atalante von einer Bärin, Miletos von einer Wölfin, Aiolos, Boiotos von einer Kuh; vgl. u. a. *Roscher, Apollon u. Mars* S. 78 ff. *Bauer, D. Kyrossage u. Verw.* *O. Rossbach*, *Neue Jahrbücher f. d. kl. Alt.* 1901, 1, S. 393 ff.); éin Fall hat aber eine geradezu erstaunliche Ähnlichkeit mit unserer Legende, nämlich die Sage von Tyro, Tochter des Salmoneus (vgl. *Trieber, Rhein. Mus.* 1888, 43, S. 569 ff.), die, am Fluß Enipeus von Poseidon überwältigt, Zwillinge gebiert. Die Kinder (sie heißen Neleus und Pelias) werden in einer Wanne in dem Enipeus ausgesetzt. Sie kommen aber ans Land, und das eine Kind, Neleus, wird von einer Hündin gesäugt, das andere, Pelias, von einer Stute. Tyro wird ins Gefängnis geworfen, woraus sie später von ihren erwachsenen Kindern befreit wird. Der Schluß, daß diese Legende (die schon bei *Homer, Odyss.* 11, 235 ff. vorkommt, nur darf man dabei nicht vergessen, daß gerade das Charakteristische, die Säugung durch Tiere, nicht im *Homer* selbst, sondern nur in den *Scholien* steht) für die Romulus-Remus-Legende als Vorbild gedient hat, scheint kaum abzuweisen.

Was den zweiten Punkt betrifft, so zeigt die Legende eine genaue örtliche Kenntnis Roms. Nun gibt es zwei Möglichkeiten dieses zu erklären: entweder ist die Legende so ziemlich in ihrer vollen Form ins Leben getreten, in welchem Falle sie nur von einem Manne, der das Griechische und das Römische zusammen beherrschte, herrühren konnte, was im 4. Jahrh. nicht allzu wahrscheinlich ist; oder nur der Kern der Legende ist griechischer Herkunft und die Ausschmückung hat in Rom selbst stattgefunden. Daß die Legende sich immer weiter entwickelte, läßt sich in historisch kontrollierbarer Zeit beweisen. Also sind wir berechtigt anzunehmen, daß der Anfang sehr einfach war.

Daß wenigstens ein Teil der Ausschmückung durch Dramatisierung zustande gekommen ist, ist an sich nicht unwahrscheinlich und wird durch das in den Erzählungen hervortretende dramatische Element sehr nahe gelegt (über das Dramatische vgl. *v. Ranke, Monatsber. d. k. Preuß. Akad.* 1849, 3, 238 ff.; *Ribbeck, D. röm. Trag. im Zeitalter d. Republik*, Leipzig 1875, S. 63 ff.; und derselbe, *Gesch. d. röm. Dichtkunst* 1887, 1, 21 ff.).

Gehen wir jetzt zu der Erzählung selbst über, so zerfällt der Mythus in zwei zusammenhängende Teile. Der erste Teil behandelt die Genealogie, die Geburt, die Aussetzung und die Rettung der Zwillinge; der zweite Teil die Wiedereinsetzung des Numitor, die Gründung Roms, den Streit, und den Tod des Remus.

Erster Teil.

Genealogie, Geburt, Aussetzung, Rettung.

Für diesen ersten Teil sind die Hauptstellen: *Liv.* 1, 3, 4; *Dionys. Hal.* 1, 76 ff.; *Plut. Rom.* 3; *Plut. de fort. Rom.* 8; *Ennius* ed. *Vahlen Frg.* 28 = *Cic. de Div.* 1, 20, 40; 29 = *Non.* 378, 15; 30 = *Macr. S.* 6, 1, 12; 31 = *Charis.* 1. p. 90, 26 K.; *Cic. de repub.* 4, 2, 4; *Strabo* 5, 3, 2; *Ovid. F.* 2, 381 ff.; 3, 11 ff.; *Iustin.* 34, 2; *Florus* 1, 1, 1; *Serv. A.* 1, 273; 6, 777; *Augustin. C. D.* 18, 21; *Appian* in *Phot. Bibl.* nr. 57, p. 16 b. 35 (*Bekker*); *Conon. Narr.* b. *Phot. Bibl.* p. 141, a, 28 ff. (*Bekker*); *Zonar.* 7, 1 ff.; *Tzetzes ad Lyc.* 1232; *Hieron.* p. 77 (*Schoene*).

Genealogie. In der gewöhnlichen Form der Sage heißt es, Procas (oder Aventinus, *Tzetzes ad Lyc.* 1232), König von Alba, habe zwei Söhne hinterlassen, Numitor und Amulius. Amulius habe die Herrschaft seinem Bruder geraubt (so einfach *Livius, Iustinus, Serv. A.* 6, 777; *Tzetzes,* während *Dionys. Plut. Rom.*; *Appian.* zu erzählen wissen, daß nach dem Tode des Procas Amulius dem Numitor die Wahl ließ, entweder das väterliche Vermögen oder die Regierung zu übernehmen. Numitor zog das Reich vor; Amulius begnügte sich mit dem Vermögen, mittelst dessen er sofort auch die Regierung an sich brachte, und damit sein Bruder keine Abkömmlinge hätte, die ihm den Thron streitig machen könnten, machte er Numitors Tochter Ilia oder Rhea Silvia (der ursprüngliche Name scheint Ilia zu sein, so *Naevius, Fabius, Ennius;* *Ῥέα*, eine Form, die zuerst bei den Griechen vorkommt, wurde im lateinischen durch Rhea oder Rea wiedergegeben; bei der Form Rea hat auch die etymologische Spielerei, Rea=rea = die Schuldige, mitgewirkt; die Variante bei *Plut. Rom.* 2, wonach die Mutter des Romulus Aemilia hieß, ist erfunden, nur um die Identifikation der eponymen Heldin der Gens Aemilia mit Rhea Silvia zu erleichtern, vgl. *Babelon, Monn. Rom.* 1, p. 127) zu einer vestalischen Jungfrau (zuweilen wird auch ein Sohn des Numitor, gewöhnlich Aigisthos genannt, erwähnt, den Amulius tötet: *Dionys.*, *Strabo, Serv. A.* 1, 273; *Appian., Tzetzes*).

Daneben scheint es noch eine andere Form der Sage gegeben zu haben, und zwar eine sehr alte. Danach war die Mutter des Romulus die Tochter des Aeneas. So lautet die Legende bei *Naevius* und *Ennius* (*Serv. A.* 1, 273: *Naevius et Ennius Aeneae ex filia nepotem Romulum conditorem urbis tradunt; Serv. A.* 6, 778: *Ennius dicit, Iliam fuisse filiam Aeneae; quod si est, Aeneas avus est Romuli;* vgl. auch *Diodor, frgm.* 7 = *Euseb. Chron.* 1, 284

Schoene und *Plutarch, Rom.* 2, wo Aemilia [= Ilia] die Tochter des Aeneas und der Lavinia ist). In welcher Weise die Handlung vor sich ging, läßt sich schwer ausdenken. Es muß aber eine Lösung gegeben haben, denn *Naevius* behandelte die Legende in seinem *Lupus*, einer *fabula praetextata* (vgl. *Ribbeck, Röm. Trag.* S. 64 ff., wo aber diese Schwierigkeit gänzlich übergangen wird); und auch *Ennius* in den *Annalen* hat die Geschichte dramatisch vorgeführt.

Geburt. Trotz den Maßregeln des Amulius hat doch Numitor Enkelkinder bekommen, denn die Vestalin wurde von dem Gotte Mars überwältigt und gebar Zwillinge. So lautet die einfache und, wie es scheint, ursprüngliche Form der Legende, die aber später vielfach weiter ausgeführt und teilweise verändert wurde. Man zweifelte, ob es wirklich Mars oder ein Sterblicher (so *Livius* und *Dionys.*) oder Amulius selbst als Krieger verkleidet sei (*Dionys., Plut., Rom., Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 19, 5) oder sogar ein Dämon (*Dionys., Schwegler* zitiert auch *Andreas Cirinus de urb. Rom. orig.* 1665, Kap. 17). Man malte sich die Situation aus, wobei zweifellos die bildlichen Darstellungen ihren Einfluß ausgeübt haben. Die Handlung geschah in dem heiligen Haine, wohin Ilia gegangen war, um Wasser für das Opfer zu holen (*Dionys.*; vgl. *Iustin.* 43, 2: *clausa in luco Marti sacro; Ps. Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 19, 5). Nach einer andern Version wurde sie im Schlummer überwältigt (vgl. *Ovid. F.* 3, 19 ff.; *Stat. Silv.* 1, 2, 242 und die Kunstdarstellungen, siehe unten; vgl. auch Ilias Traum bei *Ennius*), wobei die Sonne erlosch und Finsternis sich über den Himmel verbreitete (*Dionys.* 1, 77. 2, 56; *Plut., Rom.* 8). Sobald ihre Schwangerschaft entdeckt war, wurde sie von Wächtern umgeben, damit sie nicht heimlich gebären sollte (*Dionys., Zonaras*). Vesta bedeckte ihr Antlitz, als Ilias Stunde gekommen war (*Ovid. F.* 3, 45 ff.).

Die ursprüngliche Legende scheint sich um das Schicksal Ilias nicht weiter bekümmert zu haben, wohl aber die spätere Sage. Hier hieß es entweder, Ilia sei ins Gefängnis geworfen (*Liv.* 1, 4: *sacerdos vincta in custodiam datur; Dionys.; Strabo; Conon; Iustin.; Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 1: *Amulius ipsam in vincula compegit*, vgl. denselben *de orig. gent. Rom.* 19, 6; nach *Iustin* soll sie im Gefängnis gestorben sein; die andern sagen von ihrem Tode nichts, ja bei *Conon* und *Zonaras* wird sie schließlich durch ihre Söhne aus dem Gefängnis gerettet); oder sie wird in den Fluß geworfen (*Ennius; Dionys.; Serv. A.* 1, 273), dessen Gott sich ihr vermählte (vgl. *Ennius, Frag.* 28, 29, 30 *Vahlen; Porphyrio* in *Horat. Carm.* 1, 2, 18: *Ilia auctore Ennio in Tiberim iussu Amulii regis Albanorum praecipitata; antea cum Anieni matrimonio iuncta est, atqui hic loquitur quasi Tiberi potius nupserit;* und *Serv. A.* 1, 273: *Remus et Romus, quos cum matre Amulius praecipitari iussit in Tiberim. Tum ut quidam dicunt Iliam sibi Anien fecit uxorem, ut alii, inter quos Horatius, Tiberis*). Noch eine Version findet sich bei *Hieronym. Chron.* p. 77 *Schoene*, wonach *Ilia in terra viva defossa est*, wie man bei sonstigen unkeuschen Vestalinnen zu tun pflegte (*Ps.-Aurel. Vict. de orig. g. R.* 19, 6 läßt die Todesweise unbestimmt: *necari iussit sacerdotem*; vgl. aber denselben *de vir. ill.* 1).

Aussetzung und Rettung. In seiner einfachsten Gestalt lautet dieser Teil der Legende folgendermaßen. Amulius befiehlt die Zwillinge im Tiber zu ertränken. Diejenigen aber, die seinen Befehl auszuführen haben, setzen die Kinder anstatt sie zu ertränken in eine Wanne und übergeben die Wanne der Strömung des Flusses. Der Tiber war aber zu der Zeit übergetreten, und die Wanne, anstatt mit dem Strom weggeführt zu werden, trieb am Fuße des Palatins ans Land. Da kam eine Wölfin, um aus dem Strom Wasser zu trinken. Sie erbarmte sich der Kindlein, trug sie in ihre Höhle und säugte sie (später fügte man einen Specht, so *Plut., Rom.* 3, *de fort. Rom.* 8, *Serv. A.* 1, 273, und einen Kibitz *Serv. A.* 1, 273, hinzu, die bei der Ernährung mithalfen; falsche Theorien darüber, als seien diese Tiere hier als Überbleibsel des Totemismus zu denken, bei *De Sanctis, Storia dei Romani* 1, p. 213). Endlich kamen einige Hirten, von denen einer die Kinder mit nach Hause nahm und sie seiner Frau übergab. Die Kinder wuchsen schön und kräftig auf, wurden als Hirten erzogen und lebten im Walde mit den andern Hirten zusammen.

Es versteht sich von selbst, daß diese Lieblingslegende Roms immer mehr erweitert und verändert wurde. Teilweise sind die Erweiterungen nur Ausmalungen (z. B. bei *Ovid. F.* 3, 11 ff.), teilweise betreffen sie auch den sachlichen Inhalt. Aus der Masse solcher Einzelheiten sind vier Punkte besonders wichtig.

1) Der Landungsplatz der Wanne. Für die damalige Theorie, daß Rom auf dem Palatin gegründet sei, ist von vornherein der Palatinische Hügel der gegebene Platz. Sonst aber haben Etymologien und ätiologische Legenden eine große Rolle gespielt. Dieser Teil des Palatins hieß Cermalus; man hat diesen Namen in *Germalus* = *Germanus* umgedeutet, und eine Anspielung auf die *fratres germani* darin gesehen. Vgl. *Varro, L. L.* 5, 54: *Cermalum a germanis Romulo et Remo, quod ad ficum ruminalem et ii ibi inventi quo aqua hiberna Tiberis eos detulerat in alveolo expositos; Plut., Rom.* 3. Ferner gab es auf der dem Kapitol gegenüberliegenden Ecke des Palatins, die immer das Zentrum mythologischer Erinnerungen gewesen ist, zwei uralte Kulturstätten, das Lupercal und das Sacrarium der Rumina. Im Anschluß an die Legende von der Wölfin lokalisierte man den Ort des Vorgangs selbstverständlich in dem Lupercal, der Grotte des Faunus, dessen Priester *Luperci* hießen. Ebenso brachte man Romulus, der durch die *ruma* = *mamma* der Wölfin gesäugt war, mit der Diva Rumina in Verbindung. Von dieser Diva Rumina (*Varro de re rust.* 2, 11. 5; *Augustin, C. D.* 4. 11. 6 10. 7 11; vgl. *Tertullian ad Nat.* 2, 11; und *Wissowa, Rel. und Kultus* S. 195. Anm. 5) wissen wir

nichts Näheres. Es nützt nichts, sie mit Iuppiter Ruminus zusammenzubringen (*Augustin, C. D.* 7, 11); auch die Eigentümlichkeiten des Kultes (Milch statt Wein: *Varro, R. R.* 2 11, 5; *Non.* p. 167, 23; *Plut., Rom.* 4; ders. *Q. R.* 57) beweisen nur sein Alter. Auch die Etymologie *Rumina : ruma : mamma* erklärt die Göttin nicht, wohl aber die Verbindung ihres Sacrariums mit unserer Legende. Diese Verbindung war nun aber ihrerseits die Ursache weiterer Entwickelungen; es gab nämlich auf dem Forum und zwar in dem Comitium einen alten Feigenbaum, der aus einem uns unbekannten Grund ficus ruminalis hieß (*Plin., N. H.* 15 20, 77: *colitur ficus arbor in foro ipso ac comitio Romae nata, sacra fulguribus ibi conditis magisque ob memoriam eius quae nutrix Romuli ac Remi conditoris imperii in Lupercali prima protexit, ruminalis appellata, quoniam sub ea inventa est lupa infantibus praebens rumim — ita vocabant mammam — miraculo ex aere iuxta dicato, tamquam in comitium sponte transisset Atto Navio augurante; Tacit. Annal.* 13, 58; *Liv.* 1, 4; *ficus ruminalis — Romularem vocatam ferunt;* vgl. *Serv. A.* 8, 90; *Paul.* p. 271; *Festus* p. 266). Dieser Baum wurde, wahrscheinlich zuerst bei *Ennius*, in die Legende eingeflochten, und zwar um ihre jetzige Stelle auf dem Comitium (statt beim Luperal, wo sie nach dieser Auffassung hingehörte) aufzuklären, mußte man die Geschichte des Wundertäters, Attus Navius, erfinden, der den Baum vom Lupercal auf das Comitium durch Geheimkünste gebracht habe (vgl. *De Sanctis, Storia dei Romani,* 1, p. 213; über Attus Navius vgl. *Liv.* 1, 36; *Flor.* 1, 5; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 6; *Dionys.* 3, 70; *Cic. de Div.* 1, 17; *Cic. de nat. deor.* 2, 3. 3, 6; *Cic. de repub.* 2, 20).

2) Die Wölfin. Mit der Zunahme des Feingefühls hat man an der Wölfin Anstoß genommen. Es ergaben sich zwei Methoden, dieses Element zu beseitigen: man erklärte sie symbolisch oder man ließ sie wegfallen. Die symbolische Erklärung, *lupa = meretrix*, hat sich an die Frau angeknüpft, bei der die Zwillinge erzogen worden seien (vgl. *Liv.* 1: *sunt qui Larentiam vulgato corpore lupam inter pastores vocatam putent, inde locum fabulae ac miraculo datum; Dionys.* 1, 84; *Plut., Rom.* 4; *Zonar.* 7, 1; *Serv. A.* 1, 273; und die christlichen Apologeten: *Tertull., Apol.* 25; *Tertull. ad Nat.* 2, 10; *Lactant. Inst. Div.* 1, 20; *Min. Felix* 25; *Hieronym. Chron.* p. 77 *Schoene; Augustin, C. D.* 18, 21). Wer diese Frau war und wie sie hieß, soll unten ausgeführt werden. Anderseits ließ man die Wölfin vollständig wegfallen, indem man die Aussetzung preisgab. Bei der Geburt werden zwei andere Zwillinge untergeschoben, die nun ausgesetzt werden und wirklich sterben, während die wahren Kinder heimlich erzogen werden (*Dionys.* 1, 84, ohne Nennung des Gewährsmannes).

3) Was die Erziehung der Kinder angeht, so existiert in der Tradition eine Variante, indem die Zwillinge in der alten Stadt Gabii erzogen werden (vgl. *Dionys.* 1, 84; *Plut., Rom.* 8; *Steph. Byz.* s. v.; *Ps.-Aurel. de orig. gent. Rom.* 21). *Schwegler* ist geneigt hier eine alte Tradition zu erblicken (*Röm. Gesch.* 1, 399); wohl richtiger *Dessau* (*C. I. L.* 14 p. 278): *non multum tribuerim narrationi veterum scriptorum de Remo et Romulo illic* (i. e. Gabiis) *educatis.*

4) Endlich noch ein Wort über das Problem der Acca Larentia, das trotz der glänzenden Arbeiten *Mommsens* (*Röm. Forsch.* 2, 1—21, *Die echte und die falsche Acca Larentia, Zielinskis* (*Quaestiones Comicae* p. 113 ff.) und *Wissowas* (*Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 1, Sp. 131 ff.) immer noch einige Schwierigkeiten bietet. Im altrömischen Kalender gab es nämlich am 23. Dezember ein Fest zu Ehren einer Totengöttin, Larenta oder Larunda (s. d. Stellen bei *Wissowa*). An diese in Vergessenheit geratene Figur knüpfte sich eine ätiologische Sage von einer gewissen Acca Larentia. Die Zeit der Handlung dieser Sage ist die Regierung des Ancus Martius. In der jüngeren Annalistik (speziell bei *Licinius Macer*; vgl. *Macrob. S.* 1, 10, 17 und *Valerius Antias, Gell.* 7, 7, 5 ff.) ist diese Sage in die Romulussage eingeflochten, indem Acca Larentia zur Gemahlin des Faustulus und Nährmutter des Romulus und Remus wird (*Liv.* 1, 4, 7; *Dionys.* 1, 84. 87; *Plut., Rom.* 4; *Ovid. F.* 3, 55 ff.; *Dio Cass.* p. 7 *Boissevain*; *Tzetzes ad Lyc.* 1232; *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 20, 21; ders. *de vir. ill.* 1; *Serv. A.* 1, 273). Die Einzelheiten dieser Übertragung bleiben aber vollständig im Dunkeln. Möglich ist es, daß die Gemahlin des Faustulus von vornherein Larentia hieß (den Grund wissen wir natürlich nicht). Mit der symbolischen Erklärung, *lupa = meretrix,* wurde nun Larentia zur meretrix, womit die Identifikation mit der berühmten meretrix Acca Larentia nahegelegt ward.

Zweiter Teil.

Wiedereinsetzung Numitors; Gründung Roms; Streit der Brüder; Tod des Remus.

Quellen für diesen Teil der Legende: *Liv.* 1, 5. 6. 7; *Dionys.* 1, 79—87; *Plut., Rom.* 7—10; *Ennius (Vahlen) Frg.* 47 = *Cic. de div.* 1, 48. 107 ff.; 49 = *Fest.* p. 298. s. v. sum; 50 = *Macrob. S.* 6, 1, 15; *Strabon* 5, 3, 2; *Iustin* 43, 2, 3; *Ovid. F.* 3, 59 ff.; *Flor.* 1, 1; *Serv. A.* 1, 273; ders. *A.* 6, 777; *Cic. de repub.* 2, 2, 4: *Conon Narr.* b. *Phot. Bibl.* p. 141, b, 8 ff. *Bekker; Zonar.* 7, 2, 3; *Tzetzes ad Lyc.* 1232; *Hieronym.* p. 77 *Schoene; Ps.-Aurel. Victor. de orig. gent. Rom.* 21, 22; ders. *de vir. ill.* 1.

Wiedereinsetzung Numitors in seine Rechte. In seiner einfachsten Form verläuft dieser Abschnitt der Legende folgendermaßen. Zwischen den am Palatin wohnenden Hirten des Romulus und den am Aventin wohnenden Hirten des Numitor entstehen Streitigkeiten. Dabei wird Remus gefangen genommen und dem Amulius überliefert. Amulius übergibt ihn dem Numitor. In Numitor steigt der Verdacht auf, Remus sei sein Enkel Zur gleichen Zeit teilt Faustulus dem Remus den Tatbestand mit. Romulus zieht gegen Alba; unter Mitwirkung Numitors wird die Stadt genommen. Amulius

wird totgeschlagen und Numitor besteigt den ihm rechtmäßig gebührenden Thron. Von späteren Veränderungen bzw. Ausführungen sind folgende zu erwähnen.

1) Um die Gefangennahme des Remus zu erklären, sagt man, Romulus sei abwesend, und zwar sei er weggegangen, um ein Opfer darzubringen (*Plut. Rom.; Dionys.*, der den Ort des Opfers als Caecina angibt). Ferner stand in den *Historiae* des *Q. Aelius Tubero* (eines Zeitgenossen *Ciceros* [über ihn vgl. *Klebs* in *Pauly-Wissowa*, s. v. *Aelius*, nr. 156, Bd. 1, Sp. 537 ff.] die Angabe, daß Remus bei dem Feste der Lupercalia gefangen wurde (*Dionys.; Livius*, der letztere ohne Nennung des Gewährsmannes).

2) Mit der ἀναγνώρισις sind im Laufe der Zeit viele Motive verbunden worden. *Dionysios* und *Plutarch* (vgl. auch *Zonaras*) wissen von langen Unterredungen zwischen Numitor und Remus zu erzählen. Auch spielt die Wanne eine Rolle, indem Faustulus sie als Beweisstück heranbringt; auch erzählt man von einer schlauen aber verfehlten List des Amulius (besonders *Dionysius* nach *Fabius Pictor*).

3) Über die Rettung der Ilia und ihre Befreiung aus dem Gefängnis s. oben.

4) Zuletzt fragen wir, wie dieser Teil der Legende bei *Ennius* sich gestaltet habe, denn, wie wir oben gesehen haben, war bei ihm Aeneas, nicht Numitor, Vater der Ilia: vielleicht liegt eine Spur der Antwort bei *Cicero de repub.* 2, 2, 4 vor: *et corporis viribus et animi ferocitate tantum ceteris praestitisse, ut omnes, qui tum eos agros, ubi hodie est haec urbs, incolebant, aequo animo illi libenterque parerent. Quorum copiis cum se ducem praebuisset, ut iam a fabulis ad facta veniamus, oppressisse Longam Albam, validam urbem et potentem temporibus illis, Amuliumque regem interemisse fertur.*

Die Gründung Roms, der Streit der Brüder, Tod des Remus. Wenn die oben entwickelte Theorie richtig ist, so war die Sage von den Zwillingen ursprünglich griechisch. An sich waren zwei Menschen nicht notwendig, um die Gründung Roms zu erklären. Ja, instinktiv forderte man einen einzigen Gründer. Demnach muß einer verschwinden, und zwar derjenige, der nicht der ursprüngliche war: Remus. *Mommsens* Theorie (*Hermes* 16, 1881), wonach die Zwillinge zu erklären sind als ätiologische Begründung der Kollegialität bei dem Konsulat, hat wenig für sich; ja selbst wenn man diese Idee annimmt, bleiben Romulus und Titus Tatius weit bessere Anknüpfungspunkte. In der Tat findet die Beseitigung des Remus sehr bald statt, und ist von vornherein mit der ganzen Gründungslegende verflochten.

Die Zwillinge entschließen sich, eine Stadt zu gründen, und zwar ungefähr in der Gegend, wo ihnen das Leben gerettet worden war. Bei der Ausführung dieses Entschlusses aber kommen sie in Streit; Remus wird getötet, und Romulus gründet die Stadt allein. So ungefähr lautet dieser Teil der Legende übereinstimmend in seiner allgemeinsten Form. Sobald man aber zu den Details übergeht, fangen die Varianten an.

1) Was das Verhältnis zu Alba anbelangt, so wird es gewöhnlich als friedlich dargestellt. Ja bei *Dionysios* arbeitet Numitor mit, um der Übervölkerung Albas einen Abfluß zu verschaffen, und besonders um die ihm feindlich gesinnten Individuen loszuwerden (warum gerade diese Personen auch dem Romulus nicht feindlich gesinnt waren, wird nicht gesagt).

2) Die Ursachen des Streites werden verschieden angegeben, doch laufen die Varianten ineinander. Nach einer Theorie handelte es sich um den Ort, wo die Stadt zu gründen sei, wobei Romulus den Palatin vorzieht, Remus den Aventin (so *Dionys; Plut. Rom.;* vgl. *Zonaras* 7, 3). Nach einer zweiten Theorie, die sich sehr leicht mit der ersten vereinigen läßt, war die Hauptfrage der Name der neuen Stadt: nach wem soll sie genannt werden? *certabant urbem Romam Remoramne vocarent* (*Ennius, bib.* 1 *frg.* 47, *Vahlen*); so auch *Livius* 1, 6 *qui nomen novae urbi daret.* Nach einer dritten Theorie war die Frage allgemein gefaßt: Wer sollte die Stadt regieren? *Liv.* 1, 6: *qui conditam (urbem) imperio regeret*; *Ennius* a. a. O. *uter esset induperator*; *Florus, Zonaras.*

3) Zur Ausgleichung des Streites wenden sie sich einem Augurium zu (nach *Dionys.* 1, 86 ist das Augurium von Numitor vorgeschlagen worden, als die Zwillinge in Verzweiflung ihn um einen Rat baten). Bei dem Augurium stand Remus auf dem Aventin, Romulus auf dem Palatin (so *Liv.* 1, 6; *Dionys.* 1, 86; *Ovid. F.* 5, 151; *Prop.* 4, 6, 44; 4, 1, 50; *Sen. de brevit. vit.* 13; *Gellius* 13, 14, 6; *Flor.* 1, 1, 6; *Ael. Hist. Anim.* 10, 22; *Paul.* p. 296; *Serv. A.* 6, 780; *Schol. Bob. ad Cic. in Vat.* p. 319). Diese Stellung war ja selbstverständlich, denn sie entspricht den örtlichen Beziehungen der zwei Brüder, des Romulus zu der späteren Palatinstadt, des Remus zum Aventin. Demnach kann es nur befremden, daß *Ennius* (*Frg.* 47 *Vahlen*) umgekehrt Romulus auf den Aventin, Remus auf den Palatin setzt. *Schwegler* (*Röm. Gesch.* 1, S. 387, Anm. 4) erklärt diese Änderung aus dem poetischen Verlangen, den Lanzenwurf, durch welchen Romulus nach dem Augurium vom Palatin Besitz nimmt, unmittelbar an das Augurium anknüpfen zu können. Wir wissen aber nicht einmal, ob *Ennius* den Lanzenwurf erwähnt hat. Von den vier Stellen, wo dieser Lanzenwurf vorkommt (*Plut. Rom.* 20; *Serv. A.* 3, 46; *Arnob.* 4, 3: *Lactant. Placid.* = *Myth. Lat. ed. Stareren* p. 394), hat er bei *Plutarch* und *Lactantius Placidius* nichts mit der Besitznahme des Palatins zu tun; wohl aber bei *Servius* (3, 46: *Romulus captato augurio hastam se Aventino monte in Palatium iecit; quae fixa fronduit, et arborem fecit;* vgl. auch *Arnobius*). Der Kornelkirschbaum, der aus der Lanze wuchs, ging ein unter Caligula bei einer Erneuerung der Scalae Caci.

4) Was das Augurium selbst betrifft, so scheint es drei Formen der Legende gegeben zu haben. Nach der einen (die wohl bei *Ennius* vorkam) sah Romulus zwölf Vögel, während von Remus wahrscheinlich nichts gesagt wurde, oder daß er nur sechs hatte (so *Ovid.*

F. 4, 817: *sex Remus, hic [Romulus] volucres bis sex videt ordine pacto*; id. 5, 151, 152 [wo *prima signa* die Möglichkeit ausschließt, Remus habe seine Vögel zuerst gesehen] *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 1: *Romulus augurio victor quod ipse duodecim, Remus sex voltures viderat).* Daraus konnte kein Streit entstehen, und für diejenigen, die dieser Form folgten, mußte Remus durch den Mauersprung sterben (so konsequent *Ennius*). Nach der zweiten Form war es Remus, der zuerst das Augurium sah, und zwar sechs Vögel, während Romulus erst später sein Augurium bekam, aber dann zwölf statt sechs Vögel. Daraus entwickelte sich der Streit, ob derjenige als Sieger zu betrachten sei, der zuerst Vögel gesehen hatte, oder derjenige, der die meisten Vögel gesehen hatte. So *Livius* (1, 7): *priori Remo augurium venisse fertur, sex vultures, iamque nuntiato augurio cum duplex numerus Romulo se ostendisset, utrumque regem sua multitudo consalutaverat, tempore illi praecepto, at hi numero avium regnum trahebant*; *Florus* 1, 1: *prius ille sex vulturios, hic postea, sed duodecim videt*; vgl. *Serv. A.* 1, 273; *Schol. Bob.* in *Cic. Vat.* p. 319: *notissimum habemus, auspicante Romulo, qui Palatium ceperat, et Remo, qui Aventinum, prius quam Roma conderetur, auspicia esse captata*; *primumque sex vultures Remum vidisse, dein postea Romulum duodecim*; *atque ita et Romam conditam, et ipsos reges appellatos, illum quod prior auspicium cepisset, Romulum vero quod maius*; man beachte, daß hier kein Streit entsteht, sondern alle beide Könige werden. Die dritte Form der Legende unterschied sich von der zweiten nur insofern, als Romulus daneben seinen Bruder betrogen hatte (so *Dionys.* 1, 86; *Plut. Rom.* 9). Diese Form scheint aber verhältnismäßig jung zu sein und steht in Verbindung mit dem systematischen Versuch, den Charakter des Romulus zu schwärzen (siehe unten).

5) Der Streit beim Augurium gibt die Gelegenheit, den Tod des Remus zu motivieren. So *Livius* (1, 7): *inde cum altercatione congressi certamine irarum ad caedem vertuntur*; *ibi in turba ictus Remus cecidit*; vgl. *Dionys.* 1, 87; *Serv. A.* 1, 273; *Zonar.* 7, 3; bei *Dionysios* enststeht sogar eine formelle Schlacht, wo auch Faustulus sein Ende findet.

Daneben aber existierte eine ganz andere Legende vom Tode des Remus: er sei nämlich erschlagen worden, weil er über die im Anfang begriffene Stadtmauer gesprungen sei (so *Livius,* der diese Form der Sage *vulgatior* nennt; *Ennius, lib.* 1 *frg.* 50 = *Macrob. S.* 6, 1, 15; *Dionys., Plut. Rom., Ovid. F.* 3, 69, 70; *Flor.* 1, 1; *Zonaras*). Der Sprung des Remus wird gewöhnlich motiviert durch seinen Wunsch, über Romulus zu spotten (so *Livius: ludibrio fratris*); *Plutarch* (*Rom.* 6) und *Dionysios* fügen hinzu, Remus habe sich geärgert über den Betrug des Romulus und habe möglichst den Bau der Stadt verhindern wollen. Gewöhnlich ist es Romulus, der ihn tötet (*Ennius, Livius, Plutarch, Zonaras*), zuweilen aber auch dessen Begleiter, Celer (*Dionys, Ovid. F.* 5, 469; *Plutarch, Zonaras*).

Man hat die Legende vom Tode des Remus gewöhnlich aufgefaßt als eine didaktische Sage, um die Heiligkeit der Mauer zu versinnlichen. Gewiß haben es die Alten so empfunden (*Plut. Q. R.* 27; *Zonaras* 8, 3). Kürzlich aber hat *Kretschmer* (*Glotta* 1, S. 288 ff.) vorgeschlagen, den Tod des Remus als Bauopfer zu erklären. Er vergleicht *Tibullus* (2, 5, 23): *Romulus aeternae nondum firmaverat urbis moenia consorti non habitanda Remo*; und *Propertius* (3, 9, 50): *caeso moenia firma Remo.* Der Vorschlag ist geistreich aber gar nicht sicher. (Über Bauopfer vgl. *Liebrecht, Zur Volkskunde* S. 284 ff.; *Wuttke, Volksaberglaube* S. 440; *Höfler, Berl. Zeitschr. f. Volkskunde* 16, 1906, S. 167 und die übrige Literatur bei *Kretschmer).*

6) Daß es eine Tradition gegeben habe, wonach Remus den Romulus überlebt hätte, wird nicht durch *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 23, 6 bewiesen: *contra Egnatius in ea contentione non modo Remum non esse occisum sed etiam ulterius a Romulo vixisse tradit.* Das Zitat ist wahrscheinlich Schwindel (vgl. *Münzer* b. *Pauly-Wissowa* s. v. Egnatius nr. 4, Bd. 5, Sp. 1994). Wohl aber scheint es eine Variante gegeben zu haben, wonach Romulus und Remus friedlich zusammenlebten. Vgl. *Cassius Hemina* (2. vorchr. Jahrh.) *frg.* 11 *Peter* = *Diomed. G. L.* 2, 384, 5: *pastorum volgus sine contentione consentiendo praefecerunt aequaliter imperio Remum et Romulum, ita ut de regno pares inter se essent*; *Schol. Bob. in Cic. Vat.* p. 319.

7) Romulus soll den Remus am Aventin begraben haben (*Plut. Rom.* 11: *Dionys.* 1, 87). Natürlich bedeutet das nichts anderes, als daß man den am Aventin gelegenen Ort Remoria (*Paul.* p. 276) als das Grab des Remus aufgefaßt hat, woraus dann die Legende entstanden ist.

8) Nach dem Tode des Remus soll Romulus sehr betrübt gewesen sein und sich das Leben haben nehmen wollen. Acca Larentia aber tröstete ihn (so *Dionys.*) und ermutigte ihn, Rom zu bauen. Eine weitere Ausschmückung gibt *Servius* (*A.* 1, 276): *Remo scilicet interempto, post cuius mortem natam constat pestilentiam*; *unde consulta oracula dixerunt placandos esse manes fratris extincti*; *ob quam rem sella curulis et cum sceptro corona et ceteris regni insignibus semper iuxta sancientem aliquid Romulum ponebatur, ut pariter imperare viderentur* (vgl. *Serv. A.* 6, 780; *Malal. Chron.* 7, p. 172, 5; *Dind.*). Man sieht hier sofort den Ansatz zu einer ätiologischen Legende, die die Dualität der römischen Institutionen erklären soll. Aber nur insofern hat Remus wirklich dem Zwecke gedient, dem er nach *Mommsen* (*Hermes* 16, 1881) überhaupt sein Dasein verdankte. Die Erzählung bei *Ovid* (*F.* 5, 451 ff.) aber ist rein poetisch und von dem Dichter selbst erfunden. Sie ist aber weiter nichts wie ein geschmackloses Wortspiel *Lemuria* = *Remuria!*

9) Die durch das Schicksal des Remus gestörte Erzählung von der Stadtgründung geht jetzt ruhig weiter. Selbstverständlich wird in

der Legende das alte Rom genau so von Romulus gegründet, wie man zur Zeit der Entstehung der Legende Kolonien gründete, also mit der Zeremonie der Ziehung der Pomeriumlinie '*ritu Etrusco*'; *Varro L. L.* 5, 143: *oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et vacca, interiore aratro circum agebant sulcum* (vgl. über das Pomerium des Romulus *Dionys.* 1, 88; *Plut. Rom.* 11; *Ovid. F.* 4, 821 ff.; *Lydus de mens.* 4, 73; *Zonaras* 7, 3; und über den Prozeß im allgemeinen *Cato* b. *Serv. A.* 5, 755; *Varro, R. R.* 2, 1, 10; *Liv.* 1, 44; *Plut. Q. R.* 27; *Paul.* p. 236; *Serv. A.* 4, 212; über die historische Wirklichkeit des Pomeriums der Roma Quadrata vgl. *Carter, Am. Journ. Arch.* 1908, p. 172 ff.). Über die Zeit der Gründung stimmen unsere Zeugnisse fast alle überein. Romulus war achtzehn Jahre alt, und der Tag des Jahres war der 21. April, das Fest der Parilia (*Cic. de Div.* 2, 47, 98; *Varro, R. R.* 2, 1, 9; *Dionys.* 1, 88; *Ovid. F.* 4, 801; 6, 257; *Met.* 14, 774; *Prop.* 4, 4; *Vell. Paterc.* 1, 8, 4; *Plin. N. N.* 18, 66; *Plut. Rom.* 12; *Num.* 3; *Dio. Cass.* 43, 42; *Eutrop.* 1, 1; *Censorin.* 21, 6; *Solin.* 1, 18; *Schol. Veron. Virg. G.* 3, 1; *Lydus de mens.* 1, 14; 4, 50; *Hieronym. Chron.* p. 81 *Schoene;* und im allgemeinen *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 444, Anm. 1).

Der Sagenkreis des Romulus und Titus Tatius.

Wie schon oben gesagt wurde, hat dieser Sagenkomplex mit dem soeben Behandelten absolut gar keine Verbindung, abgesehen natürlich von der Stadt Rom und der Persönlichkeit des Romulus. Die Sagen, die sich an Titius Tatius knüpfen, verdanken ihre Entstehung dem tief in der römischen Denkweise eingewurzelten Glauben, Rom sei aus einer Verschmelzung verschiedener Völker entstanden. War die Stadt mit ihren ursprünglichen Bewohnern einmal gegeben, so waren es nach allgemeinem Glauben die Sabiner, die als erstes Fremdelement hinzukamen. Die Sabiner dachte man sich auf dem Quirinal ansässig, während die Römer Palatin und Kapitol besaßen. Diese im gesamten Altertum von fast allen Seiten angenommene Ansicht ist auch von vielen der Neueren gebilligt worden. In Wirklichkeit aber ist ihre geschichtliche Begründung sehr unsicher. Daß Rom Fremdelemente, speziell etruskische, enthielt, ist Tatsache; daß aber gerade die Sabiner großen Einfluß auf Roms Jugend ausgeübt haben, und vor allem, daß die Sabiner gerade am Quirinal ansässig waren, steht keineswegs fest, und wenn man von dem absieht, was von dem von Lokalpatriotismus erfüllten Sabiner, *Varro*, herstammt, so findet man herzlich wenig, was für die Bedeutung der Sabiner spricht (ganz abgesehen davon, daß diese Ansicht, objektiv betrachtet, höchst improbabel erscheint; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, S. 513; man könnte die von *Huelsen, Jordan-Huelsen, Topographie* 13, 35 Anm. 15 gegen *Gilbert* gerichtete Kritik fast ebenso gut hier anwenden). Dies mußte vorausgeschickt werden, weil es für die Romulus-Titus-Tatius-Legende insofern von Wichtigkeit ist, als unsere Ansicht von der geschichtlichen Grundlage der Legende davon abhängt. Für die Legende selbst aber ist es ohne Belang. Der Bequemlichkeit wegen teilen wir diese Sage in fünf Teile: 1) Das Asyl, 2) Der Raub der Sabinerinnen, 3) Die daraus entstehenden Kriege, 4) Der Tod des Titus Tatius.

1. Das Asyl.

Literatur über das Asyl. Hauptstellen: *Liv.* 1, 8; *Dionys.* 2, 15; *Plut. Rom.* 9; *Strabo* 5, 3, 2. — Nebenstellen: *Verg. A.* 8, 342; *Ovid. F.* 3, 431; *Vell. Paterc.* 1, 8, 5; *Flor.* 1, 1; *Serv.* 8, 273, 275; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2. — Spott der christlichen Apologeten: *Cyprian. de idol. van.* 3 (5); *Lactant. Instit.* 2, 6, 13; *Min. Fel.* 25; *Augustin. C. D.* 1, 34; ders., *de cons. Evang.* 1, 19; *Oros.* 2; über das Asyl im allgemeinen vgl. *Stengel* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 2, Sp. 1891 ff.

Nachdem die Stadt gegründet war, sorgte Romulus für den Zuwachs der Bevölkerung. Zuerst eröffnete er auf dem Kapitol ein Asyl, wo jeder Flüchtling aufgenommen und auf sein Verlangen in die Bürgerschaft aufgenommen wurde. Dadurch erreichte der männliche Teil der Bevölkerung den erwünschten Zuwachs.

1) Als Ort des Asyls wird übereinstimmend der kapitolinische Hügel angegeben (hier wird wie öfters der Palatin ignoriert, obgleich die eigentliche Romulische Stadt, Roma Quadrata sich dort befunden hat) und zwar die Einsenkung, welche die beiden Gipfel des Berges voneinander trennt (etwa der heutige Kapitolsplatz). Die Stelle hieß *inter duos lucos* (so *Liv.* 1, 8; *Vell. Paterc.* 1, 8, 5; vgl. *Dionys.* 2, 15). Man spricht öfters von dem *lucus* (so *Flor.* 1, 1; *Ovid. F.* 3, 431; *Verg. A.* 8, 342). Wahrscheinlich war es ein altes eingehegtes Puteal, woran sich diese Legende geknüpft hat (vgl. *Livius* 1, 8: *locum qui nunc saeptus descendentibus inter duos lucos est asylum aperit; De Sanctis, Storia dei Romani* 1, p. 219).

2) Was die besonderen Bedingungen des romulischen Asyls betrifft, so lassen es *Livius* und *Plutarch* für alle Menschen, sogar für Sklaven offen sein. Ja *Plutarch* schildert mit besonderer Genugtuung die Mörder usw., die sich dort versammelten. *Dionysios* dagegen schließt Sklaven aus und versucht das politische Element zu betonen. Es sollten aus politischen Gründen Verbannte sein, die sich dorthin flüchteten.

3) Was endlich die geschichtliche Grundlage betrifft, so hat man öfters dagegen Verdacht geäußert (z. B. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 466 ff., der das Griechische im Namen Asyl betont). In der Tat kann man in so früher Zeit eine solche sich hin- und herbewegende Bevölkerung gar nicht annehmen. Schwer bleibt es doch immerhin, den Ursprung einer solchen Sage zu erklären (*De Sanctis* sucht zu beweisen, daß die Latiner die Sage erfunden hätten, um die Römer zu verspotten, sagt uns aber nicht, weswegen die Römer diese für sie schmachvolle Legende hätten aufnehmen

müssen; vgl. *Storia dei Romani* 1, p. 218). Sicher ist, daß die Sage mit dem Raube der Sabinerinnen zusammenhängt, und es ist immerhin möglich, daß sie aus der Sage vom Raube entwickelt worden ist, um die Notwendigkeit des Raubes zu erklären.

2. Der Raub der Sabinerinnen.

Literatur; Hauptstellen: *Ennius, lib.* 1, *frg.* 52 *Vahlen* = *Iul. Vict.* 6, 4 = *Rhet. Latin. Halm* p. 402, 30; *Liv.* 1, 9; *Dionys.* 2, 30; *Plut. Rom.* 14; *Cic. de repub.* 2, 7, 12; *Serv. A.* 8, 635; *Polyaen.* 8, 3, 1; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2; *Zonar.* 7, 3. — Nebenstellen: *Varro L. L.* 6, 20; *Serv. A.* 8, 636; *Ovid. F.* 3, 179 ff.; *Ovid. A. A.* 1, 101; *Dio Cass.* 41, 5; *Hieronym. Chron.* p. 81 *Schoene.* — Spott der christlichen Apologeten: *Min. Fel. Octav.* 25; *Tertull. de spect.* 5; *Augustin. C. D.* 2, 17; 3, 13; *Oros.* 2, 4; auch von den Heiden wurde daraus den Römern ein Vorwurf gemacht: *Iustin.* 28, 2, 9).

Das Asyl hatte die männliche Bevölkerung auf die richtige Höhe gebracht; dagegen fehlte es desto mehr an Weibern. Um diesen Mangel zu beheben, versuchte Romulus Ehen für seine Leute mit der umliegenden Bevölkerung zu schließen, aber vergebens. Keine Nation wollte mit den Römern ein Ehebündnis eingehen. Da verfiel er auf eine List. Er veranstaltete nämlich ein großes Pferderennen am Feste des Consus, und lud seine Nachbarn ein. An dem festgesetzten Tage waren die Nachbarn mit Weib und Kind zahlreich erschienen. Da wurden auf ein verabredetes Zeichen die unverheirateten Mädchen von den Leuten des Romulus gefangen genommen, und unter einem großen Aufruhr schloß das Fest.

1) Die Entschuldigung, Romulus habe zuerst versucht, Ehen auf friedliche Weise zu schließen, kommt speziell bei *Livius* vor 1, 9: *tum ex consilio patrum Romulus legatos circa vicinas gentes misit, qui societatem conubiumque novo populo peterent*; ähnlich bei *Dionysios.* Wahrscheinlich gehörte sie nicht zu der ältesten Form der Sage, die eine Entschuldigung kaum nötig hatte.

2) Der Raub findet statt bei einem Pferderennen am Feste des Consus, den Consualia, am 21. August. Diesen Tag, und zwar im Gründungsjahre der Stadt, gibt *Fabius Pictor* (bei *Plut. Rom.* 14) an; also gerade vier Monate nach der Gründung der Stadt (21. April); später hat man die vier Monate in vier Jahre vier Monate verwandelt; so *Cn. Gellius* (bei *Dionys.* 2, 31), während *Hieronymus* (*Chron.* p. 81 *Schoene*) sagt *anno ab urbe condita tertio.*

Warum die Legende gerade an die Consualia anknüpfte, haben die Alten zu erklären versucht, indem sie den Consus fälschlich als den *deus consili* interpretierten: der Gott Consus solle nämlich dem Romulus dem guten Rat gegeben haben, den Raub auszuführen (für die richtige Erklärung des Consus als Erntegott vgl. *Aust* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 4, Sp. 114 und *Wissowa, R. K. d. Röm.* S. 167). Es ist möglich, daß die Wahl des Tages mit dem in Consus verkörperten Begriff der Fruchtbarkeit zusammenhängt (obgleich *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 471 ff. zu weit geht mit seiner Annahme, Consus sei ein unterirdischer Gott). Aber die größte Wahrscheinlichkeit hat immerhin der Gedanke *Warde Fowlers* (*Roman Festivals* p. 209), daß die Consualia mit ihren ungenierten ländlichen Gebräuchen schon in sehr früher Zeit tatsächlich als die geeignetste Gelegenheit dazu gedient haben konnten, ein Mädchen zur Frau zu nehmen (vgl. *Frazer, Golden Bough* 2, 171 ff. 372 ff.).

3) Nach den strengen Verordnungen des Romulus sollte der Raub nur die unverheirateten Mädchen treffen. So ist es auch geschehen — mit einer Ausnahme, nämlich der Hersilia. Nach einigen wird sie zur Frau des Romulus (*Liv.* 1, 11; *Plut. Rom.* 14; *Ovid. Met.* 14, 830; *Sil. Ital.* 13, 812; *Serv. A.* 8, 638); nach andern zur Frau des Hostilius, Großvaters des Tullius Hostilius (*Dionys.* 3, 1; *Plut. Rom.* 14, 18; *Macrob. S.* 1, 6, 16); nach noch andern scheint sie freiwillig mit ihrer geraubten Tochter in der Stadt geblieben zu sein, ohne sich wieder verheiratet zu haben (so *Dionys.* 2, 45; *Dio Cass.* 56, 3). Später erscheint sie als Fürsprecherin für den Frieden (*Dionys.* 2, 45; 3, 1; *Plut. Rom.* 19; *Gell.* 13, 22, 13; *Sil. Ital.* 13, 815). Man hat ohne Grund vermutet, Hersilia sei eine alte sabinische Göttin (vgl. dagegen *Wissowa* in diesem Lexikon s. v. Hersilia Bd. 1, Sp. 2591).

4) Als Beispiel der unsinnigen Behandlung eines legendarischen Stoffes von seiten der Römer mögen noch angeführt werden die Zahlangaben über die geraubten Sabinerinnen. Die meisten glaubten, es seien 30 gewesen (*Liv.* 1, 13; *Plut. Rom.* 14; *Paul.* p. 49; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 12), eine Angabe, die sich leicht erklärt aus der Tradition, daß die 30 Kurien nach ihnen genannt wurden; den Späteren kam diese Zahl zu klein vor und sie wurde auf die 30 Fürsprecherinnen für den Frieden bezogen (*Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Dionys.* 2, 47; *Serv. A.* 8, 638), während die Zahl der Mädchen selbst als 527 (so der geniale *Valerius Antias* bei *Plut. Rom.* 14 — *Varro* bei *Dionys.* 2, 47 bezieht dieselbe Zahl auf die oratores pacis) oder 683 (*Iuba* b. *Plut. Rom.* 14; *Dionys.* 2, 30) angegeben wurde.

5) Was den Ursprung der Sage betrifft, so hat man wohl mit Recht eine ätiologische Erklärung des Hochzeitsbrauches angenommen. Der Brautraub ist sehr gewöhnlich bei primitiven Völkern; und auch bei den Römern sind Spuren dieses Ritus selbst noch in späterer Zeit vorhanden (man vergleiche die *deductio domum*, die *hasta caelibaris* usw.). Aber ein noch sichererer Beweis liegt vor, nämlich die Episode des Talasius, die sich als eine rein ätiologische Legende ergibt. Bei *Livius* wird erzählt (1, 9): *unam* (virginem) *longe ante alias specie ac pulchritudine insignem a globo Talasii cuiusdam raptam ferunt, multisque sciscitantibus, cuinam eam ferrent, identidem, ne quis violaret Talasio ferri clamitatum; inde nuptialem hanc vocem factam* (vgl. *Plut. Rom.* 15; *Plut. Q. R.* 31; *Fest.* p. 351; *Serv. A.* 1, 651;

Hieronym. Chron. p. 81 *Schoene; Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2). Die Episode soll also nichts anders sein als eine Erklärung des Gebrauches bei Hochzeiten 'Talassio' zu rufen (vgl. *Catull.* 61, 127; *Mart.* 12, 42, 4; *Catalepta* 4, 9. 5, 16).

6) Eine derartige ätiologische Legende ist selbstverständlich jungen Ursprungs, denn sie kann erst entstehen, nachdem die Zeremonien, die sie erklären soll, ihren früheren natürlichen Sinn verloren haben. Anderer Beweise bedürfen wir nicht, speziell nicht des falschen Beweises, den man hier anzuführen pflegt, daß nämlich die Erwähnung der Zirkusspiele den späten Ursprung der Legende beweise. Wäre die Legende alt, so hätte sehr leicht eine spätere Zeit bei Ausmalung der Episode die Zirkusspiele als Verschönerung des uralten Eselwettlaufens einführen können.

3. Die aus dem Raube entstandenen Kriege.

Der Raub der Sabinerinnen ist also nur eine Legende. Demnach kann er nicht die Ursache eines Krieges gewesen sein. Immerhin aber wäre es an sich möglich, daß die von der Legende mit ihm verknüpften Kriege geschichtliche Ereignisse sind. Die nähere Betrachtung aber zeigt, daß auch dies nicht der Fall ist, denn die ganze Erzählung ist nichts anderes als eine Reihe ätiologischer Mythen. In seiner kürzesten Form lautet der erste Teil dieser Legende folgendermaßen (Literatur: *Liv.* 1, 10, 4; *Dionys.* 2, 33; *Plut. Rom.* 16; *Prop.* 4, 10; *Val. Max.* 3, 2, 3; *Flor.* 1, 1, 16; *Dio Cass.* 44, 4; *Serv. A.* 6, 859; *C. I. L.* 1, 2. Aufl. p. 189; *Hieronym. Chron.* p. 83 *Schoene*):

Die über den Raub ihrer Töchter erzürnten Völker, und zwar die Caeninenses, die Antemnates, die Crustumerii und besonders die Sabini, sammelten sich zuerst um Titus Tatius, den König der Sabini; aber sein Vorgehen war für die Caeninenses zu langsam. Sie fingen den Krieg unter ihrem König A c r o n an. Dieser wurde von Romulus eigenhändig getötet. Die Rüstung des geschlagenen Königs weihte Romulus dem Iuppiter Feretrius und stiftete damit die Sitte der Spolia Opima.

1) Über Caenina und die Caeninenses vgl. *Huelsen* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 3, Sp. 1278. Bemerkenswert ist, daß die Stadt schon vorher im Leben des Romulus erwähnt ist, und zwar als der Ort des Opfers, wo Romulus sich aufhielt, als Remus von Amulius gefangen wurde (vgl. *Dionys.* 1, 79).

Bei *Livius* und *Dionysios* hat der Führer der Caeninenser keinen Namen. Einen Namen, und zwar den später geläufigen Acron, scheint ihm zuerst *Varro* gegeben zu haben. Der Name kommt erst bei *Properz* vor (4, 10; vgl. *Val. Max.* 3, 2, 3). Daß ihn aber *Varro* eingeführt hat, wird wahrscheinlich durch *Plutarch* (*Rom.* 16), der hier von *Varro* abhängig ist. Die ganze Erzählung hat nur den Zweck, der Institution der Spolia Opima einen ehrwürdigen Ursprung zu geben (vgl. *Cichorius* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Akron* nr. 2, Bd. 1, Sp. 1199; über die Spolia Opima und Iuppiter Feretrius vgl. *Aust* in diesem Lexikon s. v. Iuppiter, Bd. 2, Sp. 671).

Die Erzählung geht weiter. Nach den Caeninenses kamen die Antemnates und die Crustumerii. Hier wurde Romulus schnell Sieger, aber auf die Bitte der Hersilia behandelte er die Unterworfenen mit großer Milde. Auch wurden Kolonien gegründet (*Liv.* 1, 11; *Dionys.* 1, 34. 35. 36; *Plut. Rom.* 17; über Antemnae vgl. *Huelsen* in *Pauly-Wissowa* s. v. Bd. 1, Sp. 2350; über Crustumerii dens. s. v. Bd. 4, Sp. 1727). Dann aber fing der eigentliche Krieg an, und zwar gegen die S a b i n e r unter ihrem König T i t u s T a t i u s. Dieser Krieg enthielt eine Reihe wichtiger Episoden, die wir eine nach der andern zu behandeln haben. Es sind 1) die Einnahme des Kapitols durch die Sabiner und die Geschichte der Tarpeia, 2) das Gelübde an Iuppiter Stator, 3) Mettus Curtius und der Sumpf, 4) die Versöhnung durch die Sabinerinnen und der Frieden.

1) D i e G e s c h i c h t e d e r T a r p e i a. Die Legende lokalisiert die Sabiner auf dem Quirinal, während die Römer auf dem Palatin und Kapitol wohnen. Der erste Angriff der Sabiner erfolgt gegen den kapitolinischen Hügel, den sie mittelst der Untreue der Tarpeia in Besitz nehmen (*Liv.* 1, 11; *Dionys.* 2, 38. 39. 40; *Plut. Rom.* 17; *Varro L. L.* 5, 41; *Prop.* 4, 4; *Fest.* p. 343. 363). Später versuchte man die Schuld der Tarpeia zu verringern, indem man annahm, sie sei in Titus Tatius verliebt gewesen (so *Prop.* 4, 2; vgl. die Geschichte der Scylla und *Rothstein* z. d. Stelle), oder man drehte die Geschichte um und behauptete, Tarpeia sei als Heldin gestorben (so der Annalist *Piso* b. *Dionys.* 2, 40; vgl. *Chron. Anon. Vindob.* ed. *Mommsen* p. 645: *Titus Tatius — Tarpeiam, virginem Vestalem vivam armis defodit, eo quod secreta Romuli ei propalare noluisset*). In der Tat aber ist Tarpeia, ebenso wie Acca Larentia (s. o.), eine Unterweltsgöttin, deren Feier am 13. Februar im *Kalendar* des *Philocalus (virgo Vestalis parentat)* erwähnt wird (vgl. *Mommsen, C. I. L.* 1, 2. Aufl., p. 309; *Wissowa*, *R. K. d. Röm.* S. 187). Für die Zwischenstufen und die weitere Erklärung vgl. den Artikel Tarpeia.

2) D a s G e l ü b d e a n I u p p i t e r S t a t o r. (Literatur: *Liv.* 1, 12; *Dionys.* 2, 50; *Plut. Rom.* 18; *Cic. Cat.* 1, 13, 33; *Ovid. F.* 6, 793; *Augustin. C. D.* 3, 13; *Tacit. Annal.* 15, 41; *Serv. A.* 8, 635. 640; *Flor.* 1, 1, 13; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2.) An dem Tage des Kampfes flüchteten die Römer vor den Sabinern, und liefen nach dem Tor der Palatinstadt zu, um sich dort zu retten. Als sie auf der Höhe der Sacra Via angelangt waren, wendete sich Romulus in Verzweiflung an Iuppiter und versprach einen Tempel an der Stelle zu bauen, wo er die Römer zum Stillstand brächte. Plötzlich hörte die Flucht auf, und dort wurde später von Romulus dem Iuppiter Stator ein Tempel gebaut. Daß diese Episode nichts anderes ist als die Dedikationslegende des Tempels, ergibt sich daraus, daß die geschichtliche Gründung des Tempels erst im Jahre 294 v. C. stattfindet (*Liv.* 10, 36, 1; vgl. 10, 37, 15 ff.). In der vorangehenden Epoche war entweder gar nichts hier oder ein unscheinbares Fanum.

2) Über den Ort, wo sich der Tempel befand, ist in der letzten Zeit viel gestritten worden; vgl. *Huelsen* in *Jordan-Huelsen, Topographie* 3, 20—23, wo die Stellen angegeben sind. Im Winter 1907—1908 hat *Boni* alte Tuffundamente dicht beim Titusbogen entdeckt, die man nicht ohne Wahrscheinlichkeit als dem Iuppiter-Stator-Tempel angehörend aufgefaßt hat (die Publikation von amtlicher Stelle steht noch aus).

3) Die Mettus-Curtius-Episode. (Literatur: *Liv.* 1, 12, vgl. 7, 6; *Dionys.* 2, 42; *Plut. Rom.* 18; *Piso* bei *Varro L. L.* 5, 149.) Bei *Livius* schließt sich diese Episode direkt an das dem Iuppiter Stator getane Gelübde an. Der Sabiner Mettus Curtius, der vom Kapitol herunterlaufend die Römer vor sich hergetrieben hatte, ergriff jetzt selber die Flucht, kam aber dabei in einem mitten im Forum liegenden Sumpf beinahe ums Leben. Mit Mühe wurde er von seinen Leuten herausgezogen. Diese Störung aber kostete den Sabinern ihren Vorsprung, und von jetzt an hatten die Römer die Oberhand.

In diesem Falle sind wir in der glücklichen Lage, unsere Legende nicht nur als ätiologisch, sondern sogar als eine ganz späte und abgeschmackte Erzählung, eine rationalistische Substitution für eine ältere ätiologische Legende zu erweisen, die wir auch kennen. In der Mitte des Forums nämlich stand eine Art Puteal, das man Lacus Curtius nannte (entdeckt und ausgegraben 1904; vgl. *Gatti, Bull.Com.* 1904, p. 179; *Tomassetti, Bull. Com.* 1904, p. 181—187; *Boni*, *Atti del Congresso Internazionale delle sciense storiche* Rom 1904, 580—582; *Huelsen, Röm. Mitt.* 1905, 20, 68 bis 71). Daran knüpfte sich ursprünglich die Legende des Marcus Curtius, der sich im Jahre 362 in den Abgrund stürzte, um nach dem Orakel einen tiefen Spalt, der sich dort gebildet hatte, zu schließen. Einer späteren Generation kam diese Legende unwahrscheinlich vor, und sie hat unsere Legende gebildet, wodurch der Vorgang gemildert (es handelt sich jetzt nur um einen Curtius, der in einem Sumpf sein Leben beinahe verloren hat) und in die Epoche des Romulus hinaufdatiert wurde. Der Erfinder dieser Form der Legende scheint der Annalist *Piso* gewesen zu sein (*Varro L. L.* 149; über Piso, zweite Hälfte des vorchristl. Jahrh., vgl. *Münzer* und *Cichorius* in *Pauly-Wissowa* s. v. *Calpurnius* nr. 96, Bd. 3, Sp. 1392ff.). Im allgemeinen über Mettius Curtius vgl. *Münzer* in *Pauly-Wissowa* s. v. Curtius nr. 9, Bd. 4, Sp. 1865).

4. Die Versöhnung; der Frieden.

Die Legende in ihrer einfachsten Form geht so weiter: Die Römer haben jetzt den Vorteil, aber der Kampf dauert immer noch, bis plötzlich zwischen den sich feindlich gegenüberstehenden Heeren die geraubten Jungfrauen erscheinen, um die Feinde zu trennen. So wurde endlich Frieden geschlossen, aber ein für die Sabiner annehmbarer Frieden, indem Titus Tatius von Romulus zum Mitkönig gemacht wurde, und die Sabiner volle bürgerliche Rechte erhielten.

1) So lautet die Legende bei *Livius* 1, 13; *Plutarch, Rom.* 19; *Dio Cassius, frg.* 5, 5, p. 8/9 *Boissevain; Ovid. F.* 3, 215ff.; *Flor.* 1, 1, 14; *Zonaras* 7, 4. Später verliert die Legende das dramatische Element, und die Matronen leiten förmliche Unterhandlungen ein, durch die der Frieden zustande kommt (so der Annalist *Cn. Gellius* aus der Zeit der Gracchi bei *A. Gellius* 13, 22, 13; vgl. *Cic. de repub.* 7, 13; 8, 14; *Dionys.* 2, 45—47; 3, 1).

2) Was die Einrichtung des Doppelkönigtums betrifft, so hat man es sich naiv vorgestellt als eine Verdoppelung fast aller schon existierenden Institutionen. Nimmt man (wie z. B. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 488ff.) die Föderation als eine historische Tatsache an, so bietet die Tradition manche Schwierigkeiten. Faßt man dagegen das Ganze als ein Gewebe ätiologischer Legenden auf, so ist das Verständnis verhältnismäßig leicht. Erstens handelt es sich um das Wort *Quirites*. Bei der Annahme, daß die Sabiner auf dem Quirinal ansässig waren, war es natürlich, Quirites mit Quirinalis zu verbinden und den Ursprung des Wortes als die Bezeichnung der neu hinzugekommenen sabinischen Bürger zu erklären. Ähnlich ging es mit den alten Tribusnamen; wenn Ramnes das Volk des Romulus hieß, so war Tities selbstverständlich das Volk des Titus Tatius (dagegen mit Recht *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, S. 513). Aber während der Zeit, in der sich diese Legande ausbildete (es war hauptsächlich das 3. und das 2. vorchristliche Jahrhundert), begnügte man sich nicht, bestehende Tatsachen durch ätiologische Erzählungen zu erklären, man ging noch weiter, und zwar unter voller Ausnutzung des für das römische Denken immer so charakteristischen logischen Elementes. Aus seiner Liebe zur Symmetrie ließ man zu dieser Zeit den Senat sich verdoppeln, ja sogar das ganze Militärwesen. Was die Sabinerinnen selbst angeht, so wurden ihnen verschiedene Ehren zuteil. Nach ihnen wurden die 30 Kurien genannt (*Liv.* 1, 13; *Dionys.* 2, 47; *Plut. Rom.* 14 [vgl. *Rom.* 20, wo *Plut.* daran zweifelt]; *Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Paul.* p. 49: *Serv. A.* 8, 638, siehe unten); auch wurde das Fest der Matronalia gestiftet; *Serv. A.* 8, 638: *ex quarum* (= der Sabinerinnen) *nominibus curiae appellatae sunt, in communem etiam mulierum honorem kalendae eis dedicatae sunt Martiae* (vgl. *Plut. Rom.* 21; *Ovid. F.* 3, 176ff.; *Wissowa, R. K. d. Rom.* S. 116; *Marquardt-Wissowa, Staatsverw.* 3, S. 571). Sie gewannen auch kleine Vorteile (hier sehen wir das ätiologische Element in seiner vollen Stärke): wenn man ihnen auf der Straße begegnete, so mußte man ihnen ausweichen; in ihrer Gegenwart durfte man sich keiner ausgelassenen Reden schuldig machen, auch ihre Kinder durften Bulla und Praetexta tragen (Hauptstelle: *Plut. Rom.* 20).

5. Der Tod des Titus Tatius.

Gerade wie es bei Remus der Fall war, so auch bei Titus Tatius. Sobald er seine Rolle in der Legende ausgespielt hatte, mußte er beseitigt werden. Die an sich sehr dunkle

Geschichte lautet folgendermaßen (Literatur: *Liv.* 1, 14; *Dionys.* 2, 51. 52; *Plut. Rom.* 23; *Fest.* p. 360; *Varro L. L.* 5, 151; *Strabo* 5, 3, 2; *Solin.* 1, 21; *Zonar.* 7, 4):

Anverwandte des Titus hatten die Laurenter beleidigt. Diese letzteren suchten Entschädigung, die ihnen aber von Titus verweigert wurde. Infolge dessen wurde Titus in Lavinium von der empörten Volksmenge getötet. Romulus ließ ihn auf dem Aventin in einem Lorbeerhain begraben (*Varro L. L.* 5, 152; *Fest.* p. 360; *Plut. Rom.* 23, der von *armilustrium* spricht). Auch in der späteren Zeit wurden ihm Opfer dargebracht (*Dionys.* 2, 52; vgl. *Plut. Rom.* 24). Letztere Äußerung erklärt wohl den Ursprung der ganzen Legende. Es handelt sich wiederum um eine verschollene Gottheit, die nur noch durch die Kultstätte bekannt war. Aber wie er dazu kommt, der Held unserer Legende zu werden, das wissen wir nicht und werden es kaum jemals wissen.

Der Sagenkreis von Romulus dem Alleinherrscher.

Die Legende gebraucht die Gestalt des Romulus nicht nur im Zusammenhang mit Remus und andererseits mit Titus Tatius, sondern auch ganz allein. Hier trat Romulus hauptsächlich als Organisator auf. Seine Organisation erstreckt sich auf sämtliche Gebiete des sozialen Lebens; aber daneben interessierte sich die Sage, obgleich in weit minderem Grade, für seine persönlichen Erlebnisse. Diese Erlebnisse sind hauptsächlich zwei: seine Kriege und sein Tod. In diesem Abschnitt behandeln wir zunächst seine Kriege, dann seine Institutionen, und endlich seinen Tod.

1. Die Kriege des Romulus.

Diese Kriege sind, wie *Schwegler* (*Röm. Gesch.* 1, S. 519) bemerkt, „ein Abklatsch von Vorfällen der historischen Zeit". Es sind der Krieg gegen Fidenae und der sich daranschließende Krieg gegen Veii. Die Geschichte des Krieges gegen Fidenae lautet (*Liv.* 1, 14; *Dionys.* 2, 53; *Plut. Rom.* 23; *Front. in Strat.* 2, 51; *Polyaen.* 8, 3, 2; vgl. auch *Plin. N. H.* 16, 5): Die Fidenaten waren verheerend in die Nähe Roms gekommen. Da zieht Romulus mit seinem Heer ihnen entgegen. Er lockte sie durch eine scheinbare Flucht in einen Hinterhalt. Als die Fidenaten nun plötzlich die Flucht ergriffen, folgten die Römer ihnen nach und drangen durch das geöffnete Tor in die alte Stadt hinein. Das ist alles nur eine verhältnismäßig genaue Kopie des auch gegen Fidenae gerichteten Krieges des Jahres 426 v. Chr. (vgl. *Livius* 4, 32 ff.). Der Krieg gegen Veii (*Plut. Rom.* 25; *Liv.* 1, 15; *Dionys.* 2, 55; vgl. *Paul.* p. 271 s. v. Romulia) trägt alle Zeichen der Erdichtung, inklusive des hundertjährigen Friedens. Dadurch gewinnt Romulus, abgesehen von einem Teile des Gebietes von Veii (*Paul.* p. 271: *Romulia tribus dicta, quod ex eo agro censebantur, quem Romulus ceperat ex Veientibus*), die Salzwiesen zu Ostia (*Dionys.* 2, 55; *Plut. Rom.* 25; vgl. aber auch *Liv.* 1, 33, wo die *salinae* von Ancus Martius erobert werden).

2. Die Institutionen des Romulus.

Wir haben oben gesehen, daß das Gewebe der Romuluslegende hauptsächlich aus ätiologischen Elementen besteht. Man hat sich im Altertum daran gewöhnt, Romulus als den Urheber uralter Satzungen zu betrachten. Diese Institutionen sind sehr verschiedenartig, lassen sich aber in drei Gruppen teilen, und zwar 1) die sozialen und zivilrechtlichen, 2) die militärischen und 3) die sakralrechtlichen Institutionen.

Die sozialen und zivilrechtlichen Institutionen, die man auf Romulus zurückführte, sind hauptsächlich die folgenden.

1) Romulus und die drei Tribus. In den drei Tribus glaubte man im Altertum ziemlich allgemein die ursprüngliche Einteilung des römischen Volkes zu sehen. Die Einteilung soll Romulus eingeführt haben, indem er die Ramnes nach sich selbst nannte, die Tities aber nach Titus Tatius. Bei den Luceres traf man auf Schwierigkeiten, die man zu lösen versuchte, indem man entweder einen Etrusker Lucumo (*Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Varro L. L.* 5, 55) oder einen König Lucerus von Ardea (*Fest.* p. 119) annahm, oder diese Tribus mit *lucus* = dem Asyl zusammenbrachte, als sei die Tribus aus den ins Asyl aufgenommenen Bürgern entstanden (*Plut. Rom.* 20). *Dionysios* (2, 7) sagt, Romulus habe das Volk in drei Teile geteilt, gibt aber die Namen der Tribus nicht an; *Cicero* (*de repub.* 2, 8, 14) bemerkt: (Romulus) *populumque et suo et Tatii nomine, et Lucomonis, qui Romuli socius in Sabino proelio occiderat, in tribus tris discripserat*; ähnlich *Plutarch* (*Rom.* 20), nur daß bei ihm Luceres von *lucus* = Asyl herstammt. Ausführlicher ist *Varro* (*L. L.* 5, 55): *ager Romanus primum divisus in partis tris, a quo tribus appellata Titiensium, Ramnium, Lucerum. Nominati, ut ait Ennius, Titienses ab Titio, Ramnenses ab Romulo, Luceres, ut Iunius, ab Lucumone; sed omnia haec vocabula Tusca* usw. und *Servius A.* 5, 560: *nam constat primo tres partes fuisse populi Romani: unam Titiensium, a Tito Tatio, duce Sabinorum, iam amico post foedera: alteram Ramnetum a Romulo: tertiam Lucerum quorum secundum Livium* (1, 13, 8), *et nomen et causa in occulto sunt. Varro tamen dicit, Romulum dimicantem contra Titum Tatium a Lucumonibus, hoc est Tuscis auxilia postulasse* usw.

Unter den zahllosen Theorien, die man hinsichtlich der Tribus ausgedacht hat, verdient besondere Beachtung die Darstellung von *Ed. Meyer* (*Gesch. d. Altert.* 2, S. 513). *Meyer* hebt ganz richtig hervor, daß die Legende von Romulus und seiner Benennung der Tribus nicht zur Zeit der Adelsherrschaft entstanden ist; sonst würden die Eponymen der drei Tribus als Söhne des Romulus aufgefaßt sein. Dagegen bekamen die Tribus zur Zeit der ausgebildeten Demokratie (im 3. Jahrh.), wo unsere Legende tatsächlich entstand, ihre Namen aus irgendeinem äußeren Anlaß (Materialsammlung über die Frage bei *Mommsen, Staatsrecht* 3, 95 ff.).

2) Romulus und die Kurien. Daß die Kurien jedenfalls Unterabteilungen der Tribus waren, steht fest. In der historischen Zeit sind sie das Mittelglied zwischen Tribus und Gens. Hat man also angenommen, daß Romulus die drei Tribus gegründet hatte, so war es natürlich, auch die Kurien durch ihn entstehen zu lassen (*Liv.* 1, 13; *Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Plut. Rom.* 20: *Paul.* p. 49; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 12). Man wollte auch behaupten, die Kurien seien nach den geraubten Sabinerinnen genannt (*Liv.* a. a. O.; *Cic.* a. a. O.; *Plut.* a. a. O. und 14; *Paul.* a. a. O.; *Dionys.* 2, 47; *Serv.* 8, 638; *Ps.-Aurel. Vict.* a. a. O); aber da boten sich zwei Schwierigkeiten, erstens wußte man, daß in der Tat einige der Kurien Lokal- und nicht Personennamen trugen (*Plut. Rom.* 20; *Varro* b. *Dionys.* 2, 47), und zweitens kam es unwahrscheinlich vor, daß die Zahl der geraubten Jungfrauen nur 30 war. Wenn aber die Zahl größer war, wie ist es zu der Beschränkung gekommen? (*Liv.* 1, 13: *id non traditur, cum haud dubie aliquanto numerus maior hoc mulierum fuerit, aetate an dignitatibus suis virorumve an sorte lectae sint, quae nomina curiis darent*). Etwa nach den 30 Sabinerinnen, die durch ihr Dazwischentreten den Frieden zustande gebracht hatten? (*Cic. de repub.* 2, 8, 14; *Dionys.* 2, 47; *Serv. A.* 8, 638).

3) Romulus und der Senat. Der Begriff der drei alten Tribus war für die Späteren völlig inhaltsleer; um einen Inhalt zu schaffen, hat man Nationalitätsunterschiede angenommen. Bei den Kurien aber war man weit besser daran. Die Kurienhäuser, die Speisegenossenschaften, und die sakralen Einrichtungen waren auch den Späteren bekannt. Am einfachsten war es aber mit dem Senat, der zur Zeit, als die Legende entstand, schon entwickelt war. Ein Staat ohne Senat war den Römern undenkbar: hat also Romulus einen Staat gegründet, so muß er auch einen Senat gebildet haben. Übereinstimmend wird die Zahl seiner Senatoren auf 100 angegeben (*Liv.* 1, 8: *cum iam virium haud paeniteret, consilium deinde viribus parat. Centum creat senatores, sive quia is numerus satis erat, sive quia soli centum erant qui creari patres possent. Patres certe ab honore, patriciique progenies eorum appellati;* vgl. auch *Plut. Rom.* 13; *Fest.* p. 339 und p. 246; *Vell. Paterc.* 1, 8, 6; *Iustin.* 43, 3, 2; *Hieronym. Chron.* p. 83 *Schoene; Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 11; *Zonar.* 7, 3; auch *Ovid. F.* 3, 127 und *Prop.* 4, 1, 14 deuten auf 100 hin). Ja es fehlte nicht an genauen Angaben, warum Romulus gerade 100 Senatoren gewählt hatte. *Dionysios* (2, 12) teilt uns mit, die 100 Senatoren seien in folgender Weise gewählt worden: Romulus selbst wählte einen Senator, der als sein Stellvertreter dienen sollte; jede Tribus wählte 3 Senatoren, d. h. 9 im ganzen; jede der 30 Kurien wählte 3 Senatoren, d. h. $30 \times 3 = 90$; also im ganzen 100.

Nachdem Titus Tatius und die Sabiner in die Bürgerschaft aufgenommen waren, verdoppelte Romulus den Senat, d. h. er brachte ihn auf 200, indem 100 Senatoren aus den Sabinern gewählt wurden (*Plut. Rom.* 20; *Dionys.* 2, 47; *Zonaras* 7, 4). *Dionysios* aber gibt eine Variante an: Einigen wollten den Zuwachs durch die Sabiner auf 50 beschränken (vgl. *Plut. Num.* 3). Das erklärt sich sehr einfach, weil diese Schriftsteller angenommen haben, Tarquinius habe den Senat verdoppelt, indem er ihn auf 300 brachte. Um aber das zu ermöglichen mußte man vorher 150 haben.

4) Sonstige Gesetze und Einrichtungen des Romulus. (Vgl. im allgemeinen *Bruns, Fontes* ed. 6, p. 3 ff. und *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 528, 529.) Die einzelnen Gesetze teilen wir (nach *Bruns*' Vorgang) in die öffentliche und die private Gesetzgebung ein.

A) Die öffentliche Gesetzgebung. a) Schaffung der beiden Stände Patrizier und Plebejer. *Dionys.* 2, 9: ὁ δὲ *Ῥωμύλος ἐπειδὴ διέκρινε τοὺς κρείττους ἀπὸ τῶν ἡττόνων, ἐνομοθέτει μετὰ τοῦτο καὶ διέταττεν, ἃ χρὴ πράττειν ἑκατέρους· τοὺς μὲν εὐπατρίδας ἱερᾶσθαί τε καὶ ἄρχειν καὶ δικάζειν, . . . τοὺς δὲ δημοτικοὺς — γεωργεῖν — καὶ κτηνοτροφεῖν καὶ τὰς χρηματοποιοὺς ἐργάζεσθαι τέχνας — παρακαταθήκας δὲ ἔδωκε τοῖς πατρικίοις τοὺς δημοτικούς, ἐπιτρέψας ἑκάστῳ — ὃν αὐτὸς ἐβούλετο νέμειν προστάτην, — πατρωνείαν ὀνομάσας τὴν . . . προστασίαν*, vgl. *Cicero de repub.* 2, 9, 16: *Romulus habuit plebem in clientelas principum discriptam* (auch *Plut. Rom.* 13). Natürlich wird die über die Entstehung der beiden Stände herrschende Dunkelheit nicht durch diese Theorie irgendwie aufgehellt.

b) Schaffung des Systems der Patrone und Klienten. Die genauen Bestimmungen stehen bei *Dionysios* (2, 10), wo man die beiderseitigen Rechte und Pflichten angegeben findet. Vgl. *Plutarch, Rom.* 13; und über das Patronat im allgemeinen *Mommsen, Staatsrecht* 3, 62 ff.

c) Bestimmungen über die Gewalt des Königs, des Senats und des Volkes. Vgl. besonders *Dionysios* 2, 12, 14 und auch die oben unter Senat angegebenen Stellen.

d) Sein Kalender und sein System der Interkalation. Das romulische Jahr wird von *Macrobius* (*S.* 1, 12, 38) so beschrieben: *haec fuit a Romulo annua ordinata dimensio qui, sicut iam supra diximus, annum decem mensium, dierum vero quattuor et trecentorum habendum esse constituit, mensesque ita disposuit, ut quattuor ex his tricenos singulos, sex vero tricenos haberent dies* (so auch *Solin.* 1, 35, 36; *Censorin.* 20, 3, 11; *Ovid. F.* 1, 27; 3, 99. 119; *Gell.* 3, 16; *Plut. Num.* 18; *Q. R.* 19. Zur Kritik des zehnmonatlichen Jahres vgl. *Mommsen, Röm. Chron.* 2. Aufl., S. 47 ff.).

Nach *Macrobius S.* 1, 12, 5 fing das Jahr im März an: *haec fuit Romuli ordinatio, qui primum anni mensem genitori suo Marti dicavit. Quem mensem anni primum fuisse vel ex hoc maxime probatur, quod ab ipso Quintilis quintus est, et deinceps pro numero nominabantur.* Über den März als Jahresanfang vgl. *Mommsen, Chron.* S. 220; *Warde Fowler, Roman Festivals* p. 5 ff.; *Fest.* p. 150: *Martius mensis initium anni fuit et in Latio et post*

Romam conditam; Ovid. F. 1, 39; *Martis erat primus mensis.*

Über die Interkalation belehrt uns wieder *Macrobius* (*S.* 1, 13, 20): *quando autem primum intercalatus sit varie refertur. et Macer quidem Licinius eius rei originem Romulo adsignat.* Aber *M.* fährt gleich weiter fort: *Antias libro secundo Numam Pompilium sacrorum causa id invenisse contendit. Iunius Servium Tullium regem primum intercalasse commemorat.* Vgl. *Mommsen, Chron.* S. 11. 31. 40.

B) Die privatrechtlichen Satzungen des Romulus. Im Grunde genommen sind diese genannten Gesetze nichts anderes als alte Gewohnheitsrechte, denen man einen noch höheren Grad von Heiligkeit zu geben versuchte, indem man sie auf Romulus zurückführte.

a) Ehegesetze. Allgemeines Gesetz der Gütergemeinschaft des Ehepaares; *Dionys.* 2, 25:

b) Strafe für Untreue. Eine Frau, die des Ehebruchs oder des Weintrinkens schuldig ist, soll sterben (*Dionys.* 12, 25: *ἐν οἷς ἦν φθορὰ σώματος, καὶ — εἴ τις οἶνον εὑρεθείη πιοῦσα γυνή, ἀμφότερα γὰρ ταῦτα θανάτῳ ζημιοῦν συνεχώρησεν ὁ Ῥωμύλος*). *Plin. N. H.* 14, 89: *non licebat id (= vinum) feminis Romae bibere. Invenimus inter exempla Egnati Maetenni uxorem, quod vinum bibisset e dolio interfectam fusti a marito, eumque caedis a Romulo absolutum.*

c) Bedingungen der Ehescheidung. Eine Frau darf ihren Mann nicht verlassen; wohl aber darf sich der Mann von seiner Frau scheiden, falls sie den Kindern Gift gibt, die Schlüssel fälscht, oder Ehebruch begeht. *Plut. Rom.* 22: *ἔθηκε δὲ καὶ νόμους τινάς ὧν σφοδρὸς μέν ἐστιν ὁ γυναικὶ μὴ διδοὺς ἀπολείπειν ἄνδρα, γυναῖκα δὲ διδοὺς ἐκβάλλειν ἐπὶ φαρμακείᾳ τέκνων ἢ κλειδῶν ὑποβολῇ καὶ μοιχευθεῖσαν.*

d) Wer aus andern Gründen seine Frau verstößt, soll ihr die Hälfte des Vermögens geben; die andere Hälfte verfällt dem Tempelgute der Ceres. *Plut. Rom.* 20: *εἰ δ' ἄλλως τις ἀποπέμψαιτο, τῆς οὐσίας αὐτοῦ τὸ μὲν τῆς γυναικὸς εἶναι, τὸ δὲ τῆς Δήμητρος ἱερὸν κελεύων.*

e) Wer seine Frau verkauft, soll sterben. *Plut. Rom.* 22: *τὸν δ' ἀποδόμενον γυναῖκα θύεσθαι χθονίοις θεοῖς.*

f) Gesetz der patria potestas. *Dionys.* 2, 26, 27: (*ὁ Ῥωμύλος*) *ἅπασαν . . . . ἔδωκεν ἐξουσίαν πατρὶ καθ' υἱοῦ, καὶ παρὰ πάντα τὸν τοῦ βίου χρόνον ἐάν τε εἵργειν, ἐάν τε μαστιγοῦν, ἐάν τε δέσμιον ἐπὶ τῶν κατ' ἀγρὸν ἔργων κατέχειν, ἐάν τε ἀποκτιννύναι προαιρῆται . . . . ἀλλὰ καὶ πωλεῖν ἐφῆκε τὸν υἱὸν τῷ πατρί, . . . καὶ τοῦτο συνεχώρησε τῷ πατρί, μέχρι τρίτης πράσεως ἀφ' υἱοῦ χρηματίσασθαι, ... μετὰ δὲ τὴν τρίτην πρᾶσιν ἀπήλλακτο τοῦ πατρός* vgl. *Papin. in Coll.* 4, 8: *cum patri lex regia dederit in filium vitae necisque potestatem.*

g) Verbot der Aussetzung männlicher Kinder. Bei *Dionysios* (2, 15) heißt es, Romulus habe angeordnet, man müsse jedem Knaben und wenigstens dem erstgeborenen Mädchen das Leben lassen. Eine Ausnahme machten Mißgeburten; doch selbst bei diesen mußte die Einwilligung von fünf Nachbarn erlangt werden, ehe ein solches Kind getötet wurde. Wer diesem Gesetze nicht gehorchte, dem sollte die Hälfte des Vermögens vom Staate konfisziert werden.

h) Endlich über die schwierige Stelle bei *Plutarch* (*Rom.* 22): *Ἴδιον — τὸ μηδεμίαν δίκην κατὰ πατροκτόνων ὁρίσαντα (τὸν Ῥωμύλον) πᾶσαν ἀνδροφονίαν πατροκτονίαν προσειπεῖν*, vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, S. 514, wo auch die Literatur angegeben ist.

Die militärische Verfassung des Romulus.

Galt Romulus als Gründer der sozialen und politischen Institutionen Roms, so galt er ebenso als Urheber des für die Römer so wichtigen Heerwesens. Romulus soll das Heer organisiert haben (*Hieronym. Chron.* p. 83 *Schoene: Romulus primus milites sumpsit ex populo* (= *Isidor. Orig.* 9, 3, 32); vgl. *Macrob. S.* 1, 12, 16: *Fulvius Nobilior in Fastis quos in aede Herculis Musarum posuit, Romulum dicit, postquam populum in maiores iunioresque divisit, ut altera pars consilio, altera armis rem publicam tueretur in honorem utriusque partis hunc Maium, sequentem Iunium mensem vocasse.* Er soll 3000 Mann Fußvolk und 300 Reiter gehabt haben (vgl. *Dionys.* 2, 2. 16; *Plut. Rom.* 13; *Dio Cass. frg.* 5, 8). Aus jeder Tribus hob er 1000 Mann aus, um seine 3000 Mann starke Legion zu gewinnen (*Varro L. L.* 5, 89: *milites, quod trium milium primo legio fiebat ac singulae tribus Titiensium Ramnium Lucerum milia militum mittebant*). Seine Reiterei von 300 Mann schuf er (*Liv.* 1, 13, 8; 15, 8; *Dionys.* 2, 13; *Plut. Rom.* 26; *Plut. Num.* 7; *Fest.* p. 55; *Serv. A.* 11, 603; *Zonar.* 7) indem er aus jeder Kurie 10 Mann (*Dionys.* 2, 13; 3, 4), oder aus jeder Tribus eine Centurie aushob (*Liv.* 1, 13, 8). Diese Reiter hießen auch *celeres* (außer den oben angegebenen Stellen *Plin. N. H.* 33, 35: *celeres sub Romulo regibusque sunt appellati*), wobei die Meinungen auseinandergingen, ob sie so genannt wurden wegen ihrer Schnelligkeit (*Serv. A.* 11, 604: *a celeritate*, *Plut. Rom.* 36; *Dionys.* 2, 13) oder, wie *Valerius Antias* (*Dionys.* 2, 13) behauptete, wegen ihres Führers, Celer, der den Remus getötet hatte (*Fest.* p. 55: *Celeres antiqui dixerunt, quos nunc equites dicimus, a Celere, interfectore Remi qui initio a Romulo his praepositus fuit; qui primitus electi fuerunt ex singulis curiis deni, ideoque omnino trecenti fuere*; *Dionys.* 2, 13; *Serv. A.* 11, 603: *vel a duce Celere qui dicitur Remum occidisse*).

Nachdem man angefangen hatte, den Charakter des Romulus zu schwärzen, betrachtete man diese *celeres* als eine Art Leibwache, die Romulus als Tyrann nötig hatte. So *Livius* 1, 15, 8: *non in bello solum sed etiam in pace habuit.* Ja *Plutarch* (*Numa* 7) erzählt von Numa, daß er bei seinem Regierungsantritt sofort die *celeres* abschaffte, die Romulus als

Leibwache gehabt hatte, weil er, Numa, Vertrauen zu seinem Volke besaß: *παραλαβὼν δε τὴν ἀρχὴν πρῶτον μὲν τὸ τῶν τριακοσίων σύστημα διέλυσεν, οὓς Ῥωμύλος ἔχων ἀεὶ περὶ τὸ σῶμα Κέλερας προσηγόρευσεν, ὅπερ ἐστὶ ταχεῖς· οὔτε γὰρ ἀπιστεῖν πιστεύουσιν οὔτε βασιλεύειν ἀπιστούντων ἠξίου.*

Infolge der allgemeinen Verdoppelung, die nach der Aufnahme der Sabiner in die Bürgerschaft stattgefunden haben sollte, sollte es 6000 Fußvolk und 600 Reiter gegeben haben (*Plut. Rom.* 20; *Lydus de mag.* 1, 16).

Die sakralen Satzungen des Romulus.

Man ist iu der neueren Zeit gewöhut und war es auch vielfach im Altertum, Numa als den legendarischen Gründer der römischen Religion zu betrachten. Diese Anschauung hat aber nur relative Gültigkeit. Auch auf dem Gebiete des Sakralwesens ist Romulus als tätig gedacht. Die Religion war nach der römischen Denkweise viel zu eug mit dem Staate verknüpft, als daß man an die Möglichkeit, einen Staat ohne Sakralrecht zu gründen, hatte denken können. Das enge Verhältnis zwischen dem Staatswesen und der Religion kommt im Augurium zum Vorschein. Daraus leitete man logisch die Legende ab, daß Romulus der erste Augur war. Darüber haben wir eine Reihe merkwürdiger Stellen: *Cic. de nat. deor.* 3, 2, 5: *mihi ita persuasi Romulum auspiciis Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis; Cic. de repub.* 2, 10, 17: *Romulus, cum septem et triginta regnavisset annos, et haec egregia duo firmamenta rei publicae peperisset, auspicia et senatum, tantum est consecutus, ut ... deorum in numero conlocatus putaretur; Cic. de div.* 1, 2, 3: *principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur;* vgl. auch *Cic. in Vat.* 8, 20; *Cic. de div.* 2, 33, 70; *Dionys.* 2, 6; *Plut. Rom.* 22. Später zweifelte man daran, ob Romulus das collegium augurum gegründet habe; so *Liv.* 1, 4, 4: *pontifices, augures, Romulo regnante nulli erant; ab Numa Pompilio creati sunt. Cicero* entschied sich sehr positiv gegen diesen Zweifel; *de repub.* 2, 9, 16: *nam et ipse, quod principium rei publicae fuit, urbem condidit auspicato et omnibus publicis rebus instituendis, qui sibi essent in auspiciis, ex singulis tribubus singulos cooptavit augures.* Romulus soll den Krummstab, *lituus,* getragen haben (*Plut. Rom.* 22). Ja sein *lituus* hat sich sogar in wunderbarer Weise bis in die späte Zeit hinein erhalten. Der Stab wurde in der Curia Saliorum am Palatin aufbewahrt. Bei der gallischen Katastrophe wurde diese Curia uiedergebrannt, aber danach fand man deu Stab unversehrt. *Civ. de div.* 1, 17, 30: *cum situs esset in curia Saliorum, quae est in Palatio, eaque deflagravisset, inventus est integer* (vgl. *Cic. de div.* 2, 38, 80; *Plut. Rom.* 22; *Plut. Camill.* 32; *Dionys.* 14, 5; *Val. Max.* 1, 8, 11; *Fasti Praenestini* 23. März: *feriae Marti: hic dies appellatur ita, quod in atrio sutorio tubi lustrantur, quibus in sacris utuntur. Lutatius quidem clavam eam ait esse in ruinis Palati incensi a Gallis repertam, qua Romulus urbem inauguraverit;* vgl. *Mommsen C. I. L.* 1, 2. Aufl., p. 313).

Was die sonstige Tätigkeit des Romulus auf sakralrechtlichem Gebiet betrifft, so läßt sich schwer sagen, weswegen bestimmte Institutionen ihm statt dem Numa zugewieseu sind. In einigen Fällen stritt man, ob Romulus oder Numa Urheber sei. Eine solche Streitfrage war, wie wir oben gesehen haben, das collegium augurum. Auch in Beziehung auf den Kult der Vesta und die Institutionen der vestalischen Jungfrauen teilten sich die Meinungen. *Plutarch,* der (*Numa* 9) den Numa als Gründer des Vestakultes angibt, läßt an einer andern Stelle (*Romul.* 22) die Sache unentschieden. *Dionysios* (2, 65) bringt zwei Argumente dagegen: ersteus steht der Tempel der Vesta an einem Ort, der außerhalb der romulischen Stadt liegt; zweitens war es unwahrscheinlich, daß gerade Romulus einen solcheu Kult habe gründen wollen, da doch seine Mutter, die Rhea Silvia, als vestalische Jungfrau so viel gelitten habe. Daraus sieht man übrigens, mit welcher Naivität die Legenden als historische Tatsachen aufgefaßt wurden.

Noch ein anderes Priestertum schrieb man dem Romulus zu, nämlich die *Fratres Arvales,* und zwar wußte man auch die näheren Umstände zu erzählen. Als Acca Larentia, die Nährmutter des Romulus, einen ihrer zwölf Söhne durch den Tod verloren hatte, sei Romulus an seine Stelle getreten und habe mit seinen elf Milchbrüdern das Kollegium der 12 Fratres Arvales gegründet (*Gellius* 7, 7, 8; *Plin. N. H.* 18, 6; *Fulgent. de abstrus. serm.* p. 560 *Merc.*). Diese Sage ist nur gebildet, um das für ein römisches Priestertum auffallende Wort 'fratres' zu erklären, und zwar ist sie erst unter Tiberius (der Jurist *Masurius Sabinus,* den *Gellius* a. a. O. erwähnt, lebte unter Tiberius) entstanden, also zu einer Zeit, wo der Kaiser, der immer Mitglied der Priesterschaft war, sich gerne als der neue Romulus vorstellte (vgl. *Wissowa* in *Pauly-Wissowa* s. v. Arvales Bd. 2, Sp. 1463 ff.).

Von einzelneu Kulteu haben wir oben den des Iupiter Stator und den des Iuppiter Feretrius (mit den Spolia Opima) erwähnt. Auch bei der Orgauisation der Kurieu soll er für das Sakralwesen gesorgt haben. Er schuf ein Gesetz, uach dem in jeder Kurie zwei über 50 Jahre alte Männer erwählt wurden, die den Priesterstand auf Lebenszeit bekleiden sollten; *Dionys.* 2, 21, 22: *ἐξ ἑκάστης φράτρας ἐνομοθέτησεν ἀποδείκνυσθαι δύο τοὺς ὑπὲρ πεντήκοντα ἔτη γεγονότας . . . τούτους . . . τὰς τιμὰς ἔταξεν ἔχειν . . . διὰ παντὸς τοῦ βίου.*

3. Das Ende des Romulus.

Nachdem Romulus in so wuuderbarer Weise geboren war, und nachdem er für sein Volk so übermenschlich vieles geleistet hatte, konnte sein Leben kein gewöhnliches alltägliches Ende nehmen. Die einfachste Lösung des hiermit gegebenen Problems war die Legende, daß er eines Tages mitten in seiner Tätigkeit plötzlich von der Erde verschwunden sei. Dieses Motiv kommt in den Gründungslegenden Roms

häufig vor; vgl. den Tod des Latinus (*Fest.* p. 194, vgl. *Schol. Bob.* in *Cic. Planc.* p. 256); den des Aeneas (*Cato* bei *Serv. A.* 4, 620; 9, 742; *Ovid. Met.* 14, 600 ff.; *Schol. Boe.* p. 256; *Iuvenal* 11, 63; vgl. *Ps.-Aurel. Vict. de orig. gent. Rom.* 14, 2), den des Aventinus (*Augustin C. D.* 18, 21) Die Hauptstellen für Romulus siud: *Liv.* 1, 16: *nec deinde in terris Romulus fuit; Cic. de repub.* 2, 10, 17: *non comparuisset; Dionys.* 2, 56: *ἀφανῆ γενέσθαι*; *Plut. Rom.* 27: *ἠφανίσθη*; *Flor.* 1, 1, 16: *e conspectu ablatus est; Solinus* 1, 20: *apparere desiit; Hist. Aug. vit. Commod.* 2: *in terris Romulus non apparuit; Ps. Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 13: *nusquam comparuit.* So scheint die Sage in ihrer ursprünglichsten Form gelautet zu habeu. Weder von den genaueren Umständen noch von der Apotheose wird man gesprochen haben. Bald aber wurde die Legende ausgeschmückt. Romulus war bei der Heerschau (*Liv.* 1, 16: *cum ad exercitum recensendum contionem haberet;* vgl. *Dionys.* 2, 56; *Plut. Rom.* 27; *Flor.* 1, 1, 16; *Ps.-Aurel. Vict. de vir. ill.* 2, 13); ja man zeigte den Ort, wo er zum letzten Male gesehen wurde. Es war auf dem Marsfelde bei dem Ziegensumpf (*Liv.* a. a. O.: *in campo ad Caprae paludem;* vgl. *Plut.* a. a. O.; *Ovid. F.* 2, 475 ff.; *Flor.* a. a. O.; *Solin.* 1, 20; *Ps.-Aurel. Vict.* a. a. O.). Auch der Tag war bekaunt; es waren die Nonen des Juli (*Cic. de repub.* 1, 16, 25: *nonis Quinctilibus; Plut. Rom.* 27: *νώναις Ἰουλίαις = κυντιλίαις*; *Solin.* a. a. O.: *nonis Quinctilibus; Hist. Aug. vit. Commod.* 2: *nonarum Iuliarum*), die sog. Nonae Caprotinae (*Plut. de fort. Rom.* 8: *νόνναις καπρατίναις*). Später hat man das Fest der Poplifugia mit dem Verschwinden des Romulus zusammengebracht (*Dionys.* 2, 5, 6; *Plut. Rom.* 29), Das ist aber an sich unmöglich, denn die Poplifugia fielen auf den 5. Juli (*Schwegler, Röm. Gesch.* 1, S. 532, versucht die beiden Feste zu vereinigen; dagegen vgl. *Mommsen, C. I. L.* 1, 2. Aufl., p. 320, 321). Auch von den begleitenden Naturphänomenen erzählte man; es herrschte ein plötzlich ausgebrochenes Gewitter, wodurch die Erde in Dunkel gehüllt wurde (*Liv.* 1, 16: *coorta tempestas cum magno fragore tonitribusque tam denso regem operuit nimbo; Cic. de repub.* 1, 16, 25, der von einer *defectio solis* redet, vgl. 2, 10, 17 und *Flor.* 1, 1, 16; *Dionys.* 2, 56; *Plut. Rom.* 27; *Plut. de fort. Rom.* 8; *Ovid. F.* 2, 493 ff.).

Aber der uaive Glaube an das Verschwinden des R. war der späteren Epoche mit ihrer rationalistischeu Erklärungsweise unerträglich. Gerade wie man die lupa in eine meretrix, und den wunderbareu Erdschlund des M. Curtius in den Sumpf des Mettus Curtius verwandelt hatte, so ist auch hier eine Rationalisierung eiugetreten, die, wie immer, als sehr geschmacklos zu bezeichuen ist (möglich ist es, aber bis jetzt nicht zu beweiseu, daß auch hieran *Piso* schuld ist). Das Verschwinden war verdächtig. Es mußte etwas dahinterstecken, und zwar ein Verbrechen. Romulus ist getötet worden. Wer soll der Mörder sein? Natürlich die Senatoren, die ihm am nächsten standen. Ja, um ihre Tat zu verheimlichen, sollen sie ihm den Leib zerrissen haben, wobei jeder der Väter ein Stück unter seiuer Toga versteckte: *Liv.* 1, 16: *fuisse credo tum quoque alios qui discerptum regem patrum manibus taciti arguerent;* vgl. *Plut. Rom.* 27; *Dionys.* 2, 56; *Ovid. F.* 2, 497; *Flor.* 1, 1, 16. Nach *Plutarch* soll die Zerstückelung im Tempel des Volcanus stattgefunden haben.

Man ging noch weiter. Um den Haß des Senats gegen Romulus zu motivieren, hat man geflissentlich den Charakter des Romulus geschwärzt. Diese Verleumdung betraf allmählich sein ganzes Leben. Bei der Auguration habe er, hieß es, den Remus betrogen; gegeu Titus Tatius sei er ungerecht gewesen und habe sich um dessen Tod nicht gekümmert; als König habe er sich tyrannisch gezeigt, und sich sogar mit einer Leibwache umgeben. *Dionysios* gibt eine Zusammenstelluug der Anklagen gegen Romulus (2, 56): *τήν τε ἄφεσιν τῶν ὁμήρων, οὓς παρ' Οὐιεντανῶν ἔλαβεν . . . καὶ τὸ μηκέτι τὸν αὐτὸν προσφέρεσθαι τρόπον τοῖς ἀρχαιοτάτοις πολίταις καὶ τοῖς προσγράφοις . . . τινας . . . οὔτε ἀφανεῖς ἄνδρας οὔτε ὀλίγους ἐκέλευσεν ὦσαι κατὰ τοῦ κρημνοῦ τὴν δίκην αὐτὸς μόνος δικάσας: μάλιστα δ' ὅτι βαρὺς ἤδη καὶ αὐθάδης εἶναι ἐδόκει καὶ τὴν ἀρχὴν οὐκέτι βασιλικῶς ἀλλὰ τυραννικώτερον ἐξάγειν.*

Die ältere Legeude blieb aber immer noch neben dieser zweiten Version bestehen. Ja, mit der Zeit wurde sie noch verstärkt, indem mau die Proculus-Iulius-Episode damit verknüpfte und Romulus mit Quirinus (s. d.) identifizierte. Die Geschichte von Proculus Iulius lautet bei *Livius* (1, 16): *Proculus Iulius, sollicita civitate desiderio regis et infensa patribus, gravis, ut traditur, quamvis magnae rei auctor, in contionem prodit. 'Romulus' inquit 'Quirites! parens urbis huius prima hodierna luce caelo repente delapsus se mihi obvium dedit. Cum perfusus horrore venerabundus adstitissem, petens precibus, ut contra intueri fas esset, 'abi, nuntia' inquit 'Romanis caelestes ita velle, ut mea Roma caput orbis terrarum sit, perinde rem militarem colant sciantque et ita posteris tradant nullas opes humanas armis Romanis resistere posse, haec' inquit 'locutus sublimis abiit'.* Ähnliche Berichte liegen vor bei *Cicero* (*de repub.* 2, 10, 20, wo dem Proculus Iulius die Erscheinung des Romulus auf dem Collis Quirinalis begegnet), *Plutarch* (*Rom.* 27), *Ovid* (*F.* 2, 499, wo Proculus Iulius die Vision hat, während er von Alba Longa nach Rom unterwegs ist), *Florus* (1, 1, 16) und *Ps.-Aurelius Victor* (*de vir. ill.* 2, 13). Bemerkenswert ist es aber, daß in allen diesen Berichteu, mit Ausnahme des *Livius* und des *Plutarch,* (bei *Plutarch* ist Romulus ein Gott geuaunt, aber der Name fehlt, wogegeu in *Rom.* 29 der Name angegebeu ist) Romulus immer mit Quirinus identifiziert wird (vgl. *Cicero de repub.* 2, 10, 20: Romulus bittet den Proculus Iulius darum *ut sibi eo in colle delubrum fieret; se deum esse et Quirinum vocari;* ähnlich *Plut. Rom.* 29; *Dionys.* 2, 63; *Ovid. F.* 2, 507 ff.; *Met.* 14, 805 ff.; *Flor.* 1, 1, 16; *Ps.-Aurel. Vict.* a. a. O.; Identifikation ohue Erwähuung der

Proculus-Iulius-Episode bei *Plut. Numa* 7; *Plin. N. H.* 15, 120; *Serv. A.* 1, 292; *C. I. L.* 10, 809, Pompeji).

War Romulus einmal ein Gott geworden, so war seine Identifikation mit Quirinus sehr leicht; denn nichts ist natürlicher, als daß Romulus, der Sohn des Mars, identisch ist mit Quirinus, dem Doppelgänger des Mars. Was die Zeit der Identifikation anbetrifft, so sind unsere ältesten Zeugnisse 1) der Denar des *C. Memmius* (v. C. 60, vgl. *Babelon, Monn. de la Républ.* 2, p 218; *Mommsen, Münzwesen* S. 642); 2) die Stelle bei *Cicero de rep.* (oben zitiert, *de repub.* wurde vor *C.* 54—51 verfaßt); man vgl. auch *de Off.* 3, 41: *peccavit igitur pace vel Quirini vel Romuli dixerim.* Im allgemeinen dürfen wir also die Identifikation ins 1. vorchristliche Jahrh. versetzen.

Diese Idee wurde sehr populär, erfreute sich der Gunst des Cäsar und Augustus (literarische Nachweise und gute Darstellung bei *Wissowa, R. K. d. Röm.* S. 141), bis die Erinnerung an den ursprünglichen Quirinus vollständig verloren ging, und man solche Redensarten gebrauchen konnte wie *Iuvenal* (11, 105) *geminos Quirinos* (= *Romulum et Remum*). Auch die beim Raube der Sabinerinnen vorkommende Hersilia (siehe oben) wurde in diese neue Legende hineingezogen, indem sie mit der alten Göttin Hora Quirini (über Hora Quirini vgl. *Gell.* 13, 23, 2; *Ennius, frg.* 117 *Vahlen* = *Non.* p. 120, 2; *Wissowa* a. a. O.) gleichgesetzt wurde (*Ovid. M.* 14, 829 ff.; vgl. *Wissowa, Philol. Abhandl. M. Hertz dargebracht* S. 167 = *Ges. Abh.* S. 142).

Endlich muß noch erwähnt werden eine Tradition, wonach sich mitten auf dem Forum ein Grab befand, das man zu Romulus in Beziehung brachte. Bei *Festus* lesen wir (p. 177): *niger lapis in comitio locum funestum significat, ut ali, Romuli morti destinatum, sed non usu obv* — dann folgt eine Lücke, also eine für Romulus bestimmte aber nicht benutzte Grabstätte. Aus den Resten des folgenden Satzes kann man ersehen, daß die Worte [Fau]stulum und [Hos]tilium wahrscheinlich vorkommen. Also wurde das Grab auf Faustulus, bzw. Hostus Hostilius bezogen. Daß Faustulus das Richtige sei, lesen wir bei *Dionysios* (1, 87): *τινὲς δὲ καὶ τὸν λέοντα τὸν λίθινον, ὃς ἔκειτο τῆς ἀγορᾶς τῆς τῶν Ῥωμαίων ἐν τῷ κρατίστῳ [χωρίῳ] παρὰ τοῖς ἐμβόλοις, ἐπὶ τῷ σώματι τοῦ Φαυστύλου τεθῆναί φασιν, ἔνθ' ἔπεσεν ὑπὸ τῶν εὑρόντων ταφέντος.*

Aber derselbe *Dionysios* bezieht an einer andern Stelle (3, 1) das Grab auf Hostus Hostilius: *θάπτεται πρὸς τῶν βασιλέων ἐν τῷ κρατίστῳ τῆς ἀγορᾶς τόπῳ, στήλης ἐπιγραφῇ τὴν ἀρετὴν μαρτυρούσης ἀξιωθείς.*

Endlich sagt *Porphyrio* zu *Hor.* (*Epod.* 16, 13): *quasi Romulus sepultus sit, non ad caelum raptus aut discerptus a senatoribus, nam Varro post rostra fuisse sepultum Romulum dicit.*

Bei den am Anfang des Jahres 1899 ausgeführten Forumausgrabungen glaubt man dies 'Grab' entdeckt zu haben (die amtliche Publikation steht noch aus. Siehe vorläufig *Not. Sc.* 1899, 151—169; *Huelsen, Röm. Mitt.* 1902, 22—31; 1905, 40—46; *Vaglieri, Röm. Mitt.* 1902, 102—143; *Studniczka, Jahreshefte des Österr. Inst.* 6, 1903, 129—155; 7, 1904, 239 ff.; *Boni, Atti del Congresso Internaz.* 550—554; *Petersen, Grab des Romulus* 1904). Die Identität ist aber nicht über alle Zweifel erhaben; und selbst wenn sie richtig wäre, hat doch das Grab sicherlich weder mit Romulus noch mit Faustulus noch mit Hostus Hostilius etwas zu tun.

Romulus und Remus in der Kunst.

Bei einer Legende, die die Römer von den Griechen entlehnt haben, und die erst im 4. vorchristl. Jahrh. nach Rom gekommen ist, dürfen wir Darstellungen in der Kunst fast von vornherein annehmen. In der Tat stammt die erste uns erhaltene Darstellung (die später so oft wiederholte Gruppe der die Zwillinge säugenden Wölfin) aus dem Ende des 4. bzw. aus dem Anfang des 3. Jahrh. Sie kommt zuerst auf römisch-kampanischen Münzen vor (Abb. 1). Auf der Bildseite Kopf des Herkules; auf der Kehrseite die Wölfin die Zwillinge säugend; Beischrift ROMANO. Vgl. *Babelon, Monn. Rom.* 1, p. 13 mit Abbildung; *Mommsen, Hermes* 16, 1881, S. 2; *Mommsen-Blacas, Histoire de la Monn. Rom.* 1, 365 ff., Abb. Pl. 17 nr. 1; *Cohen, Med. Cons.* 5, 347, Taf. 44; *Klügmann, Annali* 1879 p. 42; *Monumenti Inst.* 11, Tav. 3, nr. 2).




1) Kopf d. Herkules u. die Wölfin mit Romulus u. R., röm.-kampan. Münze (nach *Babelon, Monn. de la rép. Rom.* 1).

Ungefähr um dieselbe Zeit und zwar genau im Jahre 296 ist von den Ogulniern das Bild einer Wölfin aufgestellt worden (*Liv.* 10, 23, oben zitiert); Ort der Aufstellung war das Lupercal, das von *Livius* oder seiner Quelle als die ursprüngliche Stelle der *ficus ruminalis* betrachtet wird (s. o.). In der unten zu erwähnenden sog. Kapitolinischen Wölfin glaubte man eine Zeitlang diese Lupa der Ogulnii zu sehen. Beweise aber fehlen gänzlich (vgl. aber *E. Petersen, Klio* 8, 1908 S. 440 ff.).

Gehen wir jetzt zu der Betrachtung der uns erhaltenen Kunstwerke über. In den meisten Fällen sind wir nicht imstande, die Kunstwerke zu klassifizieren; demnach erscheint es zweckmäßiger, die Darstellungen nach ihren Gegenständen und diejenigen, die denselben Gegenstand behandeln, wiederum nach Technik und Material zu klassifizieren.

I. Die Wölfin die Zwillinge säugend.

Wie die Episode der Wölfin in der ersten uns bekannten Darstellung vorkommt, so blieb sie auch der für künstlerische Behandlung am meisten beliebte Gegenstand.

A) Bildwerke in Marmor. 1) Auf der

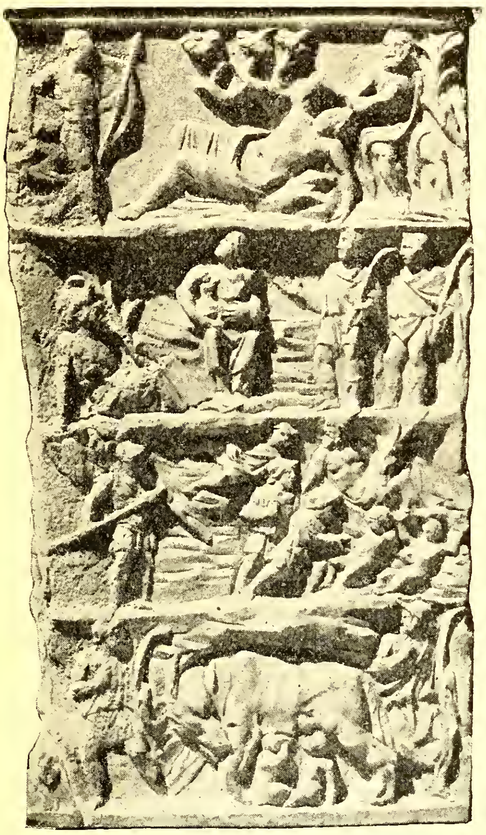
Ara Pacis? vgl. *Petersen, Jahreshefte d. Österr. Instituts* 1906, S. 305. — 2) Auf einem Relief, das die Fassade des Venus-Roma-Tempels darstellt. Das in der Porticus der Octavia gefundene aus Hadrianischer Zeit stammende Relief ist in zwei Teile zerbrochen. Der eine Teil ist im Lateranischen Museum (*Benndorf-Schoene* 20; *Helbig* nr. 647), der andere Teil im Terme-Museum (*Matz-Duhn* 3, 3519 = *Raoul-Rochette* 8, 1). Die beiden Teile sind von *Petersen* zusammengesetzt worden (*Röm. Mitt.* 1895, 10, S. 244 und Taf. 5; '*Rom*' S. 78, Abb. 54; vgl. auch *Strong, Roman Sculpture* p. 238 ff. mit Abbildung). Das Relief beweist, daß diese Darstellung der Wölfin sich im Giebelfelde des



2) Der Altar von Ostia: links unten Romulus und Remus, Tiber; oben Palatinus und zwei Hirten (nach Originalphotographie).

im Jahre 135 von Hadrian dedizierten Tempels der Venus-Roma befand, und zwar auf der rechten Seite, während Mars mit Rhea Silvia in der Mitte stand. — 3) Auf der im Vatikan (Giardino della Pigna) befindlichen Basis der Columna Antonina, und zwar als Dekoration des Schildes der auf der rechten Seite sitzenden Göttin Roma. Vgl. *Amelung, Vatik. Skulpturen* nr. 223, Taf. 116; *Strong, Roman Sculpture* p. 271, mit Abb. — 4) Auf einem Relief bei *Visconti* 5 pl. 24, wo auch zwei Hirten im Hintergrunde vorhanden sind. — 5) Auf dem Altar von Ostia (vgl. Abb. 2), welcher gefunden wurde zu Ostia in einer Kammer, die zu der hinter der Bühne des dortigen Theaters gelegenen Porticus gehörte (Fundbericht *Not. Sc.* 1881, p. 111) Museo delle Terme (*Helbig* 1086). Datum 124 n. Chr. Unten links die Wölfin die Zwillinge säugend, rechts der Tiber. Oben links Palatin mit Lokalgott, oben rechts zwei Hirten (durch eine Ziege gekennzeichnet). Abgeb. *Not. Sc.* 1881, Taf. 2; *Strong, Rom Sculpt.* p. 242; vgl. auch *Hadaczek, Röm. Mitt.* 16, S. 395—396; *P. Ducati, Mélanges* 26, p. 483 ff. — 6) Auf der sog. *Ara Casali* (Abb. 3), gefunden in der zweiten Hälfte des 17. Jahrh. auf dem Caelius in der nördlich von der Villa Casali gelegenen Vigna Mellini; jetzt im Vatikan (*Helbig* 162; *Museo Pio-Clementino* nr. 44); abgebildet *Wieseler, Ara Casali*, Göttingen 1844; *Brunn, Kleine Schriften* 1, S. 41. Darstellungen in 4 Streifen; unsere Darstellung auf dem untersten Streifen. (Für die andern 3 Streifen: a) Mars und Rhea Silvia, b) Rhea Silvia mit den Zwillingen, c) Die Aussetzung der Zwillinge, s. Faustulus u. unt.). — 7) Grabaltar des L. Camurtius Punicus (Palazzo Corsini), *C. I. L.* 6, 14316; *Altmann, Die röm. Grabaltäre d. Kaiserzeit*, Berlin 1905 nr. 65, mit Abb.; *Matz-Duhn* 3933. — 8) Grabstein des C. Iulius Rufioninus. Uffizi. *Dütschke, Ant. Bildw. in Oberitalien* 3, 204; abgeb. *Annali* 1868 Tav. O P. — 9) Grabaltar des M. Caecilius Rufus (verschollen). *C. I. L.* 6, 9897; *Altmann* a. a. O. nr. 32. — 10) Grabaltar des Titus Iulius Parthenio (einst in der Villa Giulia, jetzt verschollen). *C. I. L.* 6, 20175; *Bachofen, Annali* 1868 p. 421; *Dütschke* 3, S. 207, nr. 459; *Altmann* a. a. O. *Röm. Grabaltäre* nr. 48. — 11) Grabaltar im Vatikan (Museo Chiaramonti *Amelung* p. 477, nr. 198), *C. I. L.* 6, 29858. Abgeb. *Bachofen, Annali* 1868, Tav. O P nr. 3 b; *Altmann* nr. 43, Fig. 68. Auf der rechten Seite die Wölfin mit den Zwillingen, auf der linken die Hirschkuh mit Telephos. — 12) Grabaltar des L. Volusius Urbanus. *Bachofen, Annali* 1868, p. 425; abg. *Montfaucon, Antiquité expliquée T. V Par.* 1, 360. — 13) Grabaltar der Volusia Prima (Giardino della Villa Albani?). *Bachofen* a. a. O. p. 425, Ende des 1. nachchristl. Jahrh. — 14) Grabaltar des L. Volusius Saturninus. *Bachofen* a. a. O. p. 426. — 15) Fragment eines Grabsteins (Avenches, Kanton Vaud). *Bachofen* a. a. O. nr. 10. — 16) Fragment eines Sarkophags. Abg. *Gall. Giustiniani* 2, 101; *Matz-Duhn* 2824. In der Mitte halten zwei Eroten einen runden Schild mit der Darstellung der säugenden Wölfin. — 17) Sarkophag von der Via Latina. *Bachofen* a. a. O. nr. 9; Tav. O R 1—3; *Matz-Duhn* 3147. — 18) Kindersarkophag (Villa Pamfili). *Matz-Duhn* 2733. — 19) Sarkophag. *Matz-Duhn* 2492. — 20) Sarkophag. *Bachofen* nr. 11; Tav. O R 4. Darstellung auf einem von einem Adler getragenen Schild. — 21) Aschenurne des Ti. Claudius Chryseros. Im Jahre 1852 in einem Kolumbarium des Vigna Codini gefunden. *C. I. L.* 6, 5318; *Bachofen* a. a. O. p. 424; *Altmann* nr. 80. Vorclaudische Zeit. — 22) Aschenkiste. *Matz-Duhn* 3987 (V. Mattei).

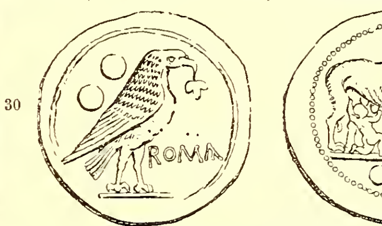
B) Bronzen. 1) Die Kapitolinische Wölfin. Konservatorenpalast, *Helbig* 638 (mit guten Literaturnachweisen, vgl. auch *E. Petersen, Klio* 8, 1908 S. 440 ff.). Seit dem 10. Jahrh. stand sie am Lateranpalast (*Chronik* des *Benedictus v. Soracte,* vgl. *Annali* 1877, p. 379 ff.). Die Figuren der Zwillinge sind von Guglielmo della Porta, gest. 1577, beigefügt (aber vgl. *Röm. Mitt.* 6, S. 13. 14). — 2) Statuette des Britischen Museums (aus der Hamilton Collection)



3) Die Ara Casali (nach *Brunn, Kl. Schr.* 1 p. 41): ob. Mars u. Rh. Silvia, 2. Streifen: Rh. Silvia u. d. Zwillinge; 3. Str.: Aussetzung d. Zwillinge; 4. Str.: d. Wölfin u. d. Zwillinge.

Catalogue of Bronzes nr. 1581. — 3) Medaillon des Brit. Mus. *Catalogue of Bronzes* nr. 1582; abg. Pl. 11. — 4) Sistrum des Brit. Mus., 1893 im Tiber gefunden. *Catalogue of Bronzes* nr. 872 mit Abb. — 5) Medaillon. Musée de St. Germain en Laye, *Catal. Reinach* p. 267, nr. 263. 264.

C) Münzen. 1) Röm.-Campanische Münzen, erste Serie (s. o.). — 2) Röm.-Campanische Münzen, zweite Serie (317—211; s. Abb. 4). *Babelon* 1, p. 20; *Cohen, Méd. Cons.* S. 347, Taf. 71, 8; *Mon. d. Instit.* 11, Taf. 3, nr. 3. — 3) Röm.-Campanische Münzen, dritte Serie (*Babelon* 1, p. 31), ähnlich der unten beschriebenen Faustulusmünze. — 4) Erstes Exemplar der echt römischen Prägung (264—217). *Babelon* 1, p. 50. 51; abg. *Mon. d. Instit.* 11, Taf. 3, nr. 4. As oder Semis, wo auf dem Schiffsschnabel die säugende Wölfin als Symbol erscheint. — 5) Denar des Sex. Pompilius Fostulus, 129 v. Chr. *Babelon* 2, p. 336; abg. *Mon. d. Instit.* 11, Tav. 3, nr. 6 u. ob. Bd. 1 Sp. 1464. Auf der Kehrseite die Wölfin, mit der *ficus ruminalis*, links Faustulus (s. d.) mit Hirtenstab. — 6) Denar ohne Gensnamen. Zirka 104 v. Chr. *Babelon* 1, p. 72. Abg. *Mon. d. Inst.* 11 Tav. 3. m. s. Auf der Kehrseite die sitzende Göttin, Roma, die säugende Wölfin betrachtend. — 7) As und Semis des P. Terentius, Münze von Panormus; gegen Ende der Republik. *Babelon* 2, p. 487; *British Mus. Catal. of Gr. Coins Sicily* p. 127; *Borghesi, Œuvres Numism.* 2, p. 422. — 8) Bronzemünzen des Nero. *Cohen* 1, 202; *Nero* nr. 219. Die säugende Wölfin als Schilddekoration der sitzenden Göttin Roma. — 9) Silbermünze des Galba. *Cohen* 1, 249, Galba nr. 270. Die sitzende Göttin Roma; hinter ihr die säugende Wölfin. — 10) Bronzemünze des Vespasian. *Cohen* 1, 315, Vespasian nr. 375. 376, 71 n. Chr. — 11) Silbermünze des Vespasian. *Cohen* 1, 276, Vespasian nr. 51, 74 n. Chr. — 12) Goldmünze des Titus.



4) Röm.-Campanische Münze (zweite Serie) (nach *Babelon, Monn. de la rép. Rom.* 1 p. 20).

Cohen 1, p. 344, Titus nr. 21, 76 n. Chr. — 13) Goldmünze des Titus. *Cohen* 1, p. 344, Titus nr. 28. — 14) Silbermünze des Titus. *Cohen* 1, 345, Titus nr. 33, 79 n. Chr. — 15) Goldmünze des Domitian. *Cohen* 1, p. 390, Domitian nr. 24, 76 n. Chr. — 16) Silbermünze des Domitian. *Cohen* 1, 390, Domitian nr. 25. — 17) Goldmünze des Hadrian. *Cohen* 2, p. 122, Hadrian nr. 183. 184. 185. — 18) Silbermünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 315, Antoninus nr. 292. 293; abg. Pl. 12. — 19) Bronzemünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 352, Antoninus Pius nr. 522. 523. 524; p. 366, nr. 627; p. 366, nr. 628. 629; p. 399, nr. 892; p. 407, nr. 952. — 20) Bronzemünze des Marcus Aurelius. *Cohen* 2, p. 546, nr. 640; p. 564, nr. 774; p. 565, nr. 782. — 21) Bronzemünze der Faustina Minor. *Cohen* 2, p. 605, nr. 242.

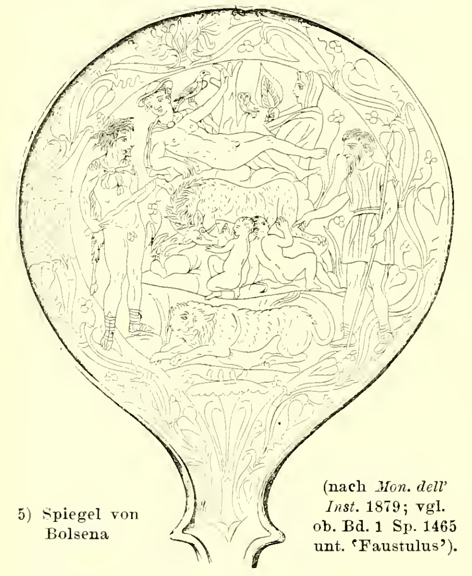
D) Wandgemälde. Pompejanische Gemälde. *Helbig, Wandgemälde Campaniens* Bd. 1, 1865, p. 234, nr. 1384.

E) Gemmen. 1) *Brit. Mus. Catalogue of Gems* nr. 1694 (sard; Blacas Coll.) *Q. Acuti Astragali.* — 2) *Brit. Mus.* nr. 1695 (sard; Blacas Coll.). Faustulus der die säugende Wölfin entdeckt. — 3) *Brit. Mus.* 1696 (sard). Desgl. — 4) *Brit. Mus.* nr. 1697, Plasma. Zwei Hirten, die vor einer Grotte stehen. In der Grotte die säugende Wölfin. — 5) *Brit.*

Mus. nr. 1698 (sard; Townley Coll.). Faustulus, der die säugende Wölfin entdeckt. — 6) *Berlin* nr. 435—438; 4379—4401. Vgl. *Furtwängler, Antike Gemmen* 3, 243 ff.

F) Spiegel. 1) Der Spiegel von Bolsena, (Abb. 5) abg. *Mon. de Instit.* 11, Tav. 3, nr. 1. Vgl. *Arch. Zeit.* 36, 1878, S. 166; *A. Klügmann, Annali* 51, 1879, p. 44 ff.; *E. Maaß, Jahrb.* 1906, S. 107; *Körte, Etrusk. Spiegel* 5, S. 172 glaubt, der Spiegel sei eine Fälschung; vgl. aber *Furtwängler, Antike Gemmen,* S. 243, Anm. 2.

G) Vasen. Phiale von Cales, Brit. Mus. (Castellani 1873). *Catalogue of Vases* Vol. 4, G 125; *Benndorf, Gr. u. Sic. Vasenb.* Taf. 58, 1, p. 114. In einem Medaillon die säugende Wölfin und die *ficus ruminalis.* Zirka 200 v. Chr. (vgl. *Brit. Mus. Catal.* 4. p. 25; *Walters, Hist. of Pottery* 1, 502).



5) Spiegel von Bolsena

(nach *Mon. dell' Inst.* 1879; vgl. ob. Bd. 1 Sp. 1465 unt. 'Faustulus').

Ehe wir die säugende Wölfin verlassen, muß noch bemerkt werden, daß es eine Reihe von Darstellungen gibt, wo die Wölfin mit nur einem Kinde dargestellt ist: 1) Stele im Museo Civico di Bologna, vgl. *P. Ducati, Atti e Memorie d. R. Deputazione di Storia Patria per le provincie di Romagna* Series 3a, vol. 25, 1907, p. 486 ff. — 2) Aschenkiste ohne Inschrift, Uffizi; abg. *Annali* 1868, O P nr. 2; *Altmann* 82; *Dütschke* 3, 459. — 3) Aschenkiste des Petronius Hedychrus, Holkham Hall. (*Galleria Giustiniani* 145); *C. I L.* 6, 24008; *Altmann* 115; *Michaelis, Marbles of Great Britain* p. 317, nr. 49. — 4) Aschenkiste des Euporus. *Bachofen* nr. 6. Zweifelhaft ist es, ob die Darstellung mit Romulus und Remus etwas zu tun hat. Sie kann durch Verwechslung mit Telephos und der Hirschkuh entstanden sein.

II. Mars und Rhea Silvia.

Soviel wir aus unseren Zeugnissen schließen können, behaupteten die zweite Stelle in bezug auf Popularität die Darstellungen des Mars und der Rhea Silvia (s. d. u. Faustulus).

A) Bildwerke in Marmor. 1) Auf dem Relief, das die Fassade des Venus-Roma-Tempels darstellt (s. o.). In der Mitte Mars, der sich der Rhea Silvia nähert. — 2) Auf der Ara Casali (oberster Streifen) s. o. I A 6. — 3) Auf einem Sarkophag, *Raoul-Rochette* 7, 2; Mars von Amor geleitet nähert sich der schlafenden Rhea Silvia. — 4) Relief bei *Visconti* 5, pl. 25.

B) Bronzen. 1) Auf einem Erzgefäß (Bonn) Mars, der sich der schlafenden Rhea Silvia naht. Vgl. *Urlichs, Bonner Jahrbücher* 1, 1842, S. 44 ff.

C) Münzen. 1) Goldmünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 311, Antoninus Pius nr. 264. — 2) Bronzemünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 397, Antoninus Pius nr. 878. 879. — 3) Bronzemedaillon der Faustina Maior. *Cohen* 2, p. 439, Faustina Maior nr. 126.

D) Wandmalereien. 1) Pompejanisches Gemälde. Vgl. *Sogliano, Not. Sc.* 1905, p. 93. — 2) Auf dem esquilinischen Fries. Dieser Fries, der in einem Hause auf dem Esquilin entdeckt wurde (jetzt im Terme-Museum), enthielt, wie es scheint 6 Szenen aus unserer Legende: a) Rhea Silvia wird zu einer Vestalischen Jungfrau gemacht. b) Mars nähert sich der Rhea Silvia. c) Die Schuld der Rhea Silvia wird erkannt. d) (Gegenstand ungewiß; vielleicht Rhea Silvia mit den Zwillingen, wie auf der Ara Casali). e) Aussetzung der Kinder. f) Jugend des Romulus und Remus. Vgl. *Robert, Annali* 1878, p. 234 ff.; *Helbig* 1165, 1165 a; *Brizio, Pitture e Sepolcri scoperti sull' Esquilino.* Roma 1876, tav. 1. — 3) Gemälde in der Domus Aurea, vgl. *Ponce, Description des Bains de Tite,* Paris 1786 ff. Das Gemälde bei *Helbig, Wandgemälde Campaniens* nr. 974, das *Raoul-Rochette* auf Mars und Rhea Silvia bezog, scheint vielmehr Zephyros-Chloris darzustellen.

E) Gemmen. Brit. Mus. (Plasma, Coll. Blacas) *Catalogue of Gems* nr. 1693.

F) Vasen. Vgl. *Froehner, Les Musées de France* p. 65. 66.

III. Seltene Darstellungen aus der Romulus-Remus-Legende.

1) Kopf der Rhea Silvia. Auf der Kopfseite von Denaren der Gens Aemilia. *Babelon* 1, p. 127; vgl. *Plut. Rom.* 11. Diese Darstellung beruht auf der Voraussetzung, daß Rhea Silvia = Aemilia, die eponyme Stammutter der gens Aemilia sei.

2) Rhea Silvia gezwungen vestalische Jungfrau zu werden. Auf dem esquilinischen Fries, s. o. II D 2.

3) Die Schuld der Rhea Silvia wird erkannt, und sie wird verurteilt. Auf dem Esquilinischen Fries, s. o. II D 2.

4) Rhea Silvia, die Zwillinge auf dem Schoße tragend. Auf der Ara Casali, s. o. II A 6 = Abb. 3.

5) Die Aussetzung der Zwillinge. a) Auf dem esquilinischen Fries. s. o. II D 2. b) Auf der Ara Casali, s. o. II A 6 = Abb. 3.

6) Die Jugend des Romulus und Remus. Auf dem esquilinischen Fries, s. o. II D 2.

7) Das Augurium des Romulus und Remus. Auf einem Relief, das die Fassade des Quirinus-Tempels darstellt. *Hartwig, Röm. Mitt.* 19, 1904, S. 23 ff.

IV. Sonstige Darstellungen.

1) Kampf zwischen Römern und Sabinern, Bronzemedaillon der Faustina Maior. *Cohen* 2, p. 435, Faustina Maior nr. 121.

2) Darstellungen des Romulus. a) Denar des C. Memmius (60 v. Chr.). *Babelon* 2, p. 218 (vgl. *Introd.* p. 48), Kopf des Romulus = Quirinus. Vgl. *Catulls* Anrede an Memmius (28): *opprobria Romuli Remique.* — b) Bronzemedaillon des Hadrian. *Cohen* 2, p. 171, Hadrian nr. 573. Beischrift: ROMVLO CONDITORI. — c) Goldmünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 314, Antoninus nr. 289. 290. — d) Bronzemünze des Antoninus Pius. *Cohen* 2, p. 385, Antoninus nr. 773. 774. 775, Beischrift: ROMVLO AVGVSTO S. C.; p. 399, nr. 889. — e) Silbermünze des Commodus. *Cohen* 3, 85, Commodus nr. 223.

Die Geschichte der Romuluslegende in Literatur und Kunst läßt sich kaum besser schließen als mit der Erwähnung des merkwürdigen Denkmals der langobardischen Kunst, des sog. Diptychon von Rambona, wo die säugende Wölfin mit den Zwillingen sich am Fuße des Gekreuzigten findet (vgl. *Buonarroti, Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro.* Tafel zu S. 257). Also hat die Legende mit der ihr eigenen Unsterblichkeit das klassische Altertum überlebt und ist sogar noch im Mittelalter lebendig geblieben. [J. B. Carter.]

Rosmerta, keltische Göttin, nur aus inschriftlichen Denkmälern und Reliefdarstellungen bekannt, auf denen sie als Genossin des Mercurius erscheint, der als Gott des Handels und Verkehrs (*Caes. bell. Gall.* 6. 17) auf gallisch-germanischem Gebiet eine große Rolle spielte. Das Kultgebiet des Paares Mercurius-Rosmerta beschränkt sich auf bestimmte Teile von Gallia Belgica und Germania superior; nur eine Inschrift gehört nach Lugudunensis, in das Gebiet der den Lingones benachbarten Haedui. Im übrigen Gallien ist der Kult bis jetzt nicht nachgewiesen.

Die Denkmäler hat in neuerer Zeit (ältere Literatur, z. B. *Chassot von Florencourt,* verzeichnet *Peter* in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 2239) am vollständigsten zusammengestellt und am besten behandelt *P. Charles Robert, Épigraphie gallo-romaine de la Moselle* (Paris 1873) p. 65—88. Er zählt 15 Inschriften auf und eine Reihe von Reliefbildern, die mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit auf Rosmerta bezogen werden können. Seitdem sind einige neue hinzugekommen, und frühere Lesungen berichtigt worden, so daß eine neue übersichtliche Zusammenstellung angebracht erscheint (vgl. auch *Holder, Altcelt. Sprachschatz* s. v. *Rosmerta*).

Die sicheren inschriftlichen Denkmäler sind folgende:

I. Belgica (1—12):

1) Reinsport a. d. Mosel (jetzt in Mannheim, Gipsabguß im Trierer Museum). *C. I. L.* 13, 4192 (= *Brambach* 1711. *Dessau, Inscr. sel.* 4610); vgl. *F. Haug, Die röm. Denksteine des Antiquariums in Mannheim* p. 21 nr. 15. *Hettner, Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* (1893) nr. 76. — *In h(onorem) d(omus) d(ivinae). deo Mercurio et Rosmerte Docci Aprossus et Acceptus ///// viri Augustal(es) v(otum) s(olverunt) l(ibentes) m(erito).*

2) 'Haud longe Embilado vico' (= Niederemmel, Kr. Bernkastel). *C. I. L.* 13, 4193 (= *Brambach* 862). Verschollen. — *⟨In h. d. d.⟩ deo Mer⟨curio e⟩t Rosm⟨ertae A⟩diuto⟨rius Vr⟩sulus ⟨v. s.⟩ l. m.*

3) Gef. 1840 auf dem Berge oberhalb Niederemmel. *C. I. L.* 13, 4194 (= *Brambach* 863); vgl. *Hettner*, *Steindenkmäler zu Trier* nr. 74. — *In h. d. d. deo Mercurio et dae ⟨R⟩osmertae Mer⟨curi⟩a⟨li⟩s Aug(usti) lib(ertus) ⟨adiutor t⟩abula⟨ri . . . v.⟩ s. l. m.*

4) Fünf Bruchstücke aus gelbem Sandstein, deren Zusammengehörigkeit *Hettner* erkannte. Fundort wahrscheinlich wie bei Nr. 3. *C. I. L.* 13, 4195 (= *Brambach* 818 b. c. d. 819 a, vgl. *Hettner, Steindenkmäler* nr. 75). — *In h. d. d. de⟨o⟩ Mer⟨c⟩urio ⟨et⟩ R⟨os⟩me⟨rtae⟩ . . . ⟨e⟩x iu⟨ss⟩u posuit* (Name des Dedikanten unsicher, ebenso die Ergänzung *⟨aed⟩em* in Zeile 4).

5) Wasserbillig, verschollen. *C. I. L.* 13, 4208 (= *Orelli-Henzen* 5909). — *Deo Mercurio ⟨et deae Ros⟩mertae aedem c⟨um signis orna⟩mentisque omn⟨ibus fecit⟩ Acceptus tabul⟨arius Augusti et⟩ Augustae ⟨libertus⟩, item hospitalia ⟨sacrorum cele⟩brandorum gr⟨atia pro se libe⟩risque suis ded⟨icat . . . ⟩ Iulias Lupo ⟨et Maximo cos.⟩* (im J. 232).

6) Bei Niedaltdorf (Kr. Saarlouis) wurde 1903 ein kleiner Tempelbezirk freigelegt und bei einer fast quadratischen Cella u. a. gefunden der Altar *C. I. L.* 13, 4237 (vgl. *Krüger, Korr.-Blatt. d. Westdeutschen Zeitschr.* 22, 1903, p. 197). — *Mercurio et Rosmer(tae) Messor Cani libertus.*

7) Metz. *C. I. L.* 13, 4311; vgl. *Ch. Robert, Épigr. de la Moselle* p. 71. 75. Taf. IV 4. *O. A. Hoffmann, Der Steinsaal des Metzer Altertums-Museums* (1889) p. 37 nr. 67. Das Relief über der Inschrift ist zerstört (s. unten). — *Deo Mercurio et Rosmertae Musicus Lilluti fil. et sui ex voto.*

8) Soulosse (im Gebiet der Leuci). *C. I. L.* 13, 4683 ('ara litteris non bonis'). — *Mercurio Rosmert(ae) sacr(um) vicani Solimariac(enses).*

9) Soulosse. *C. I. L.* 13, 4684. — *D(eo) M(ercurio) et Rosmerte dono dedit Albucia (?) ex voto s. l. m.*

10) Soulosse. *C. I. L.* 13, 4685. — *Mercurio et Rosmert(ae) Citusmus* (für *Cint-*) *Samotali fil(ius) v. s. l. m.*

11) 'Ara litteris malis' gef. bei Chatenoy (Vosges). *C. I. L.* 13, 4705. — *Mercurio et Rosmertae sacrum. Regalis et Augustus haeredes Februarini v. s. l. m.* (vgl. *Zangemeisters* Anmerkung).

12) Auf dem Berg Sion bei Vézelize (arr. Nancy). *C. I. L.* 13, 4732. — *Deo Mercurio*

et Rosmertae Carantus Sacri pro salute Vrbici fil(ii) v. s. l. m.

II. Germania superior (15—19):

13) Langres, verschollen. *C. I. L.* 13, 5677 = *Dessau* 4609 (über das Reliefbild s. unten). — *Deo Mercurio et Rosmerte Cantius Titi filius ex vot(o).*

14) Unweit Grand gef., an der Straße nach Nasium, (jetzt in Epinal). *C. I. L.* 13, 5939. — *⟨Merc⟩urio et ⟨Ros⟩mertae ⟨Cint⟩usmus ⟨et⟩ Ael. Vest. ⟨v.⟩ s. l. m.*

15) Eisenberg i. d. Pfalz (über der Inschrift Relief, s. unten). *Grünenwald, Korr.-Blatt d. Westdeutschen Zeitschrift* 23 (1904) p. 208. — *Deo Mercu(rio) et Rosmer(tae) M. Adiutorius Memmor*) d(ecurio) c(ivitatis) St(. . .) ex voto s. l. m.* (oder *⟨po⟩s. l. m.?*)

16) Worms (jetzt im Mainzer Mus.). *C. I. L.* 13, 6222 (= *Brambach* 888). — *Deo Mercuri(o) et Rosmerte L. Servandius Quietus ex voto in su(o) p(osuit).*

17) Alzey. *C. I. L.* 13, 6263. — *⟨In hono⟩rem d(omus) d(ivinae) ⟨deo Merc⟩urio et R⟨osmerte Se⟩cundius ⟨. . . ex⟩ voto pos⟨uit laetu⟩s lib(ens) ⟨m(erito)⟩.*

18) Spechbach bei Lobenfeld (unweit Heidelberg). *C. I. L.* 13, 6388 (die Buchstaben weisen etwa in den Anfang des 3. Jahrhunderts; vgl. *Zangemeister, Korr.-Blatt d. Westd. Ztschr.* 2, 1883, p. 50). — *⟨Mercu⟩rio ⟨et Ros⟩merte ⟨sac. vi⟩cani ⟨vici N⟩ediens(is).**)*

19) Altar in Andernach am Krahnenberg gef. neben den Mauern eines Tempelchens.***) *C. I. L.* 13, 7683 (= *Brambach* 681). — *In h. d. d. Merc⟨urio et⟩ Rosmertae a⟨ram cum⟩ signis du⟨obus⟩ Flavia Pri⟨. . .⟩ v. s. l. ⟨m.⟩*

III. Lugudunensis:

20) 'Columella' gef. in Gissey-le-Vieil im Gebiet der Haedui, verschollen. *C. I. L.* 13, 2831 (= *Dessau* 4611). — *Aug. sa⟨c.⟩ deae Rosm⟨er⟩tae Cne. (?) Cominius Candidus et Apronia Avitilla v. s. l. m.*

Auszuscheiden haben folgende Inschriften, die früher gelegentlich für diesen Kult in Anspruch genommen wurden: aus Belgica *C. I. L.* 13, 4508 (*Brambach* 750, vgl. *Bonn. Jahrb.* 20 p. 117, schon von *Robert* p. 71 verworfen); aus Germania sup. *C. I. L.* 13, 7680 (s. oben Anm. zu nr. 19); aus Germ. inf. *C. I. L.* 13, 8234 (*Brambach* 402, mit Opferdarstellung, die *Düntzer, Verzeichnis der röm. Altertümer in Köln* p. 35 nr. 28 falsch erklärt); aus Lugudunensis *C. I. L.* 13, 2876 (Alise-Ste-Reine, die Ergänzung *⟨Ro⟩sme⟨rtae⟩* ganz unwahrscheinlich); aus Narbonensis *C. I. L.* 12, 508 (Aix, von *Holder* zweifelnd auf Rosmerta bezogen, wovon nicht die Rede sein kann). Als Fälschung gilt wohl mit Recht das Fragment *C. I. L.* 13, 629* *urio* | *merta* | *v. s. l. m.* (angeblich in Suzange bei Groß-Hottingen gefunden und gleich darauf verloren).

Nur drei von den angeführten Inschriftsteinen sind oder waren mit den Reliefbildern der Gottheiten geschmückt. Aus den kümmerlichen Resten des Metzer Steins (nr. 7) läßt sich nichts gewinnen; erhalten sind nur noch (von links nach rechts) die bekleideten Füße der Göttin, die Klaue eines Fußes des Bockes, die Schildkröte und die nackten Füße Merkurs (vgl. unten das Relief von Châtelet, nr. 3). Auch aus dem Relief von Langres (nr. 13), das nur aus alten, schwerlich genauen Kopien bekannt ist, ergibt sich für Rosmerta nichts von Belang: über der Inschrift befanden sich nur die Brustbilder, links die Göttin mit doppeltem Gewand, ohne Kopfschmuck und ohne Attribut, rechts der jugendliche Merkur mit Petasus und seitwärts (links) hervorragendem Caduceus (ganz schlechte Abbildung bei *Montfaucon, Antiq. expliq.* I tab. 76, 4). Bleibt nur das 'mäßig hohe und mäßig gute' Relief von Eisenberg (Fig. 1), das *Grünenwald* (s. zu Inschrift nr. 15) im ganzen zutreffend beschrieben hat. Merkur ist nackt, fast en face, dargestellt, mit Flügelhut und Chlamys, die auf der linken Schulter und über dem linken Unterarm hängt. (An den Unterschenkeln Spuren von gamaschenartiger Bekleidung?). Mit der linken Hand faßt er den auf dem Boden aufstehenden Caduceus; in der an der rechten Brustseite anliegenden rechten Hand hält er einen nicht näher definierbaren 'niederen, handbreiten, dreiteiligen Gegenstand'. Zu seiner Rechten, ihm ein wenig zugewendet, steht Rosmerta, in faltiger Gewandung, ohne Kopfbedeckung. In der gesenkten Rechten hält sie eine Patera, in der linken Hand, über die ein Teil des Mantels zu laufen scheint, in Brusthöhe einen runden Gegenstand, der sich nach der Photographie nicht sicher deuten läßt (Opferkuchen?); nach *Grünenwald* soll es ein Nest (?) oder ein Körbchen sein, worin zwei Eier liegen.

Zu diesen inschriftlichen Denkmälern, die den Namen Rosmerta aufweisen, kommt nun noch eine ganze Anzahl skulpierter Votivsteine, teils mit Inschriften, in denen der Name der Göttin nicht figuriert, teils inschriftlose. Und über diese gehen die Meinungen und Deutungen sehr auseinander. Während über die Gestalt des Merkur Zweifel nicht bestehen, wird seine πάρεδρος, je nach den Attributen, Rosmerta, Maia, Fortuna, Felicitas, Salus, ja auch Visucia genannt. Eine das gesamte, weit zersprengte Material erschöpfende archäologische Behandlung existiert nicht und kann hier nicht versucht werden, zumal für eine ganze Reihe Denkmäler gute Abbildungen und sichere Beschreibungen fehlen. Faßt man Fundorte und Fundumstände ins Auge, so er-

*) Wenn die Photographie, die ich dem freundlichen Entgegenkommen von Prof. Hildenbrand in Speyer verdanke, nicht trügt, hat der Steinmetz irrtümlich *Mememor* eingehauen (das zweite M mit dem folgenden E ligiert). Ein gleichzeitig gefundener Altar (a. O. p. 209) ist von demselben *M. Adiutorius Memor* geweiht *in h. d. d.* (die Gottheit nicht genannt) *ex voto s. l. l. m.* Die *civitas St.* (. . .) ist bisher nicht näher bekannt; *v. Domaszewski* vergleicht die *expl(oratores) Stu. . .* *C. I. L.* 13, 6592, *Grünenwald* den *decurio c(ivitatis) S. T.* der Inschrift von Bonfeld (Neckarkreis) *C. I. L.* 13, 6482, wo vermutet wird *S(altus) T(ranslimitani)* (?)

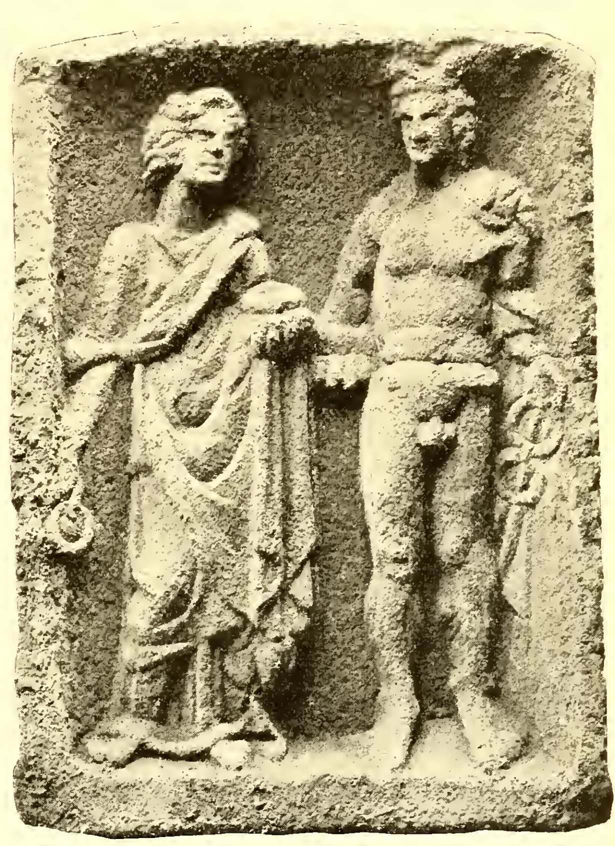
**) Vgl. *C. I. L.* 13, 6389 *⟨. . . vic⟩ani Nediessis de suo fecerunt*, ebenfalls eine sakrale Inschrift.

***) Ebendort gef. *C. I. L.* 13, 7680 (= *Brambach* 682) *⟨i⟩n ho. d. d. Me⟨rcuri⟩o L. Karoniu⟨s . . .⟩talis v. s. l. m.* (früher falsch gelesen, die Göttin ist in der Inschrift nicht erwähnt).

gibt sich für eine Anzahl anepigrapher Reliefs als die entschieden wahrscheinlichste Deutung die auf Rosmerta, oder auch auf Maia, insofern als diese auf Denkmälern der Kultgegenden Rosmertas mit dieser identifiziert werden darf. Widmungen an Mercurius-Maia finden sich in Germania superior in Kreuznach (*C. I. L.* 13, 7532 *in ho. d. d. Mercurio et Maiiae caducium et aram* usw., 7533), bei den Vangiones (6157), bei den Triboci (6018. 6025), ferner in Lyon (*C. I. L.* 13, 1769 = *Dessau* 3208 *Mercurio Augusto et Maiae Augustae ... aedem et signa duo cum imagine Ti. Caesaris ... fecit*) und Narbonensis (*C. I. L.* 12, 2557. 2570); an Maia allein in Germersheim bei den Nemetes (*C. I. L.* 13, 6095 *deae Maiiae aedem a solo fecit G. Arrius Patruitus bf. cos. v. s. l. l. m.*) und in Narbonensis in Grenoble und Umgegend (*C. I. L.* 12, 2194 *Maiae Aug. sacr.* [Dedikationen desselben Mannes an *Mercurius Aug.* 2195. 2196] 5867. 5870. *Revue archéol.* 29, 1896 p. 395 nr. 81 = *Dessau* 3210). In diesen Gegenden wird das Paar Mercurius-Maia schwerlich als das des römischen Staatskultus aufzufassen sein, vielmehr als Bezeichnung eines einheimischen Götterpaares gelten dürfen, so daß die Gleichsetzung von Maia und Rosmerta nahe liegt (*Robert* p. 81. *R. Peter* in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 2238f. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* p. 249f.). Sicher ist die Identifizierung natürlich nicht (*Lehner, Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschrift* 15 p. 40 hält sie sogar für bedenklich), zumal keine bildliche Darstellung dafür ins Treffen geführt werden kann. Denn auf dem Relief von Pfaffenhofen, *C. I. L.* 13, 6018 *<Me>r(curio) e<t> Maiae <I>bliomarus <To>cissae (filius) v. s. l. l. m.*, das jetzt nicht mehr existiert (*Brambach, Inscr. Rhen.* 1876, hat es noch gesehen), waren nur die Köpfe der Gottheiten erhalten.

Auch für die Gleichsetzung Rosmerta-Visucia haben wir keinen bildlichen Beleg, da von dem Relief, das den *deo Mercurio Visucio et sa(n)cte Visucie* geweihten Stein von Köngen (dem alten Grinario) schmückte (*C. I. L.* 13, 6384 = *Dessau* 4608), nur die untersten Teile erhalten sind, die lediglich zeigen, daß die Göttin in langem Gewande links stand, der Gott rechts (Abbildung bei *Haug u. Sixt, Die röm. Inschriften Württembergs* nr. 184 p. 140. *Der Obergermanisch-Raetische Limes,* Lieferg. 30, *Kastell* nr. 60 Tafel 7, 11). *Glück (Rênos, Moinos, Mogontiâcon* p. 21) allerdings hält Visucia für einen Beinamen der Rosmerta, „der keltischen Göttin des Reichtums, die in Gesellschaft Merkurs (gleich dem keltischen vorzüglich als Gott des Reichtums verehrten *Teutates*) erscheint und wie jener mit dem Geldbeutel in der Rechten und dem Schlangenstabe in der Linken abgebildet ist; sie führt daher denselben Beinamen wie Merkur*) und kommt als *Visucia* (d. h. die kluge, schlaue, von *visu-s*, ir. *fius* „scientia“) auch in seiner Gesellschaft vor“.**)

Ch. Robert hat in seinem Buche auch den bildlichen Darstellungen die gebührende Beachtung geschenkt und zwei Hauptgruppen geschieden: die eine zeigt als Attribut der Göttin das Füllhorn, die andere den Caduceus. Für die erste zählt *Robert* sieben, für die zweite sechs Denkmäler auf (*Épigr. de la Moselle* p. 76—78). Das durch Inschrift gesicherte Relief von Eisenberg weist aber keines dieser Attribute auf. Außer dem Füllhorn und Caduceus hält die als Rosmerta geltende Göttin, der Darstellung des Merkur entsprechend, bisweilen auch den Geldbeutel oder sie empfängt aus den Händen des Gottes den Inhalt einer Börse. *Hettner (Steindenkmäler in Trier* p. 49) betont, daß sie niemals ein Steuerruder führe und sich so sicher von Fortuna unterscheide, ein Argument, das gewiß berechtigt ist, wenn auch Rosmerta, in ihrer Verbindung mit Merkur



1) Rosmerta u. Mercurius, Relief von Eisenberg (nach Originalphotogr.).

*) Die Visucius-Inschriften zusammengestellt von *Keune, Korr.-Blatt der Westd. Zeitschrift* 16 (1897) p. 82 ff.

**) Vgl. auch *A. Riese, Westdeutsche Zeitschrift* 17 (1898) p. 33.

Göttin des Gewinnes und Reichtums, also eine Art Glücksgöttin (über die Verbindung Mercurius-Fortuna s. *Peter* in diesem Lexikon Bd. 1 Sp. 1536f.), von provinziellen Steinmetzen gelegentlich mit Attributen, die speziell der Fortuna zukommen, also auch mit dem Ruder ausgestattet werden konnte. Immerhin wird es gut sein, Darstellungen von Göttinnen mit dem Steuerruder vorderhand aus dem Spiele zu lassen. Ich rechne dazu u. a. den würfelförmigen Votivstein von Steinheim (*Haug u. Sixt* nr. 333 p. 236ff. Abbild. p. 239; auf der Vorderseite eine stark abgescheuerte Inschrift, an Iuppiter und Iuno, wie es scheint, *C. I. L.* 13, 6456), obwohl hier das Steuerruder, das die Göttin in der gesenkten Rechten trägt, als fraglich bezeichnet wird (andere wollten einen Geldbeutel erkennen, so auch *Robert*), während das von der Linken gehaltene Füllhorn sicher ist. Und ganz analog die Darstellung auf dem Altar von Castel (jetzt in Wiesbaden; *Lehner, Führer durch das Altertumsmus. zu Wiesbaden* [1899] p. 67 nr. 384), auf dessen Vorderseite nach *C. I. L.* 13, 7270 unter der Inschrift (an Iuppiter und Iuno, aus dem J. 170) neben 'Mercurius cum caduceo' dargestellt ist 'Felicitas sinistra cornu copiae, dextra remum tenens'; auf der Abbildung in den *Annalen d. Vereins für Nassauische Altertumsk.* 7 (1864) Tafel I ist das Ruder freilich absolut nicht deutlich, und *Robert* (p. 77 nr. 3) durfte mit gutem Recht von einer Börse sprechen, für die er sich auf Analogien anderer Denkmäler berufen konnte; *Haug* (*Westd. Zeitschr.* 10, 1891, p. 32 nr. 55), der in der Göttin ebenfalls eine Felicitas ('oder Abundantia, Copia') erkennt, deutet das Attribut zweifelnd als Opferschale. Dagegen kommt sicher nicht in Betracht das Götterpaar des Mainzer Altars (*Haug, Korr.-Blatt der Westd. Zeitschr.* 9, 1890, p. 135), in dem *Flouest, Rev. archéol.* 3 sér. 15 (1890) p. 157f. (gute Abbild. pl. VII 1) Merkur (mit Füllhorn!) und Rosmerta (mit Füllhorn und Steuerruder) erkennen wollte; hier kann es sich nur um Fortuna handeln, deren Genosse ein Genius zu sein scheint (*Genius castrorum* mit Mauerkrone*), Füllhorn und Opferschale, nach *v. Domaszewski, Archiv für Religionswissenschaft* 9, 1906, p. 151).

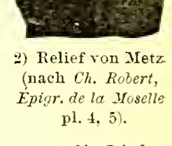
Nach Ausscheidung dieser dem Fundgebiet der Rosmertasteine ziemlich nahe liegenden Denkmäler dürfen die meisten übrigen von *Robert* aufgezählten**), zu denen einige andere kommen, mit Wahrscheinlichkeit auf Rosmerta bezogen werden. Ich registriere kurz folgende.

Typus mit Füllhorn.

1) Metzer Relief (Abbildung Fig. 2, nach *Robert* pl. IV 5, vgl. p. 75 und *O. A. Hoffmann, Der Steinsaal des Metzer Altertums-Museums* p. 40 nr. 79), gef. 1858 ungefähr an derselben Stelle wie Inschrift nr. 7. Rechts Merkur mit Chlamys, Flügelhut und Caduceus, seiner Genossin, die in der linken Hand das Füllhorn trägt, den Geldbeutel (der Gegenstand ist nicht mehr deutlich) überreichend. Über dem Relief schwache Spuren der Votivinschrift (*in h. d. d.*, vgl. *C. I. L.* 13, 4312), die den Namen der Göttin enthalten haben kann.

2) Votivplatte aus Jurakalk, gef. 1882 in Sablon bei Metz, mit ähnlicher Darstellung (*Möller, Westdeutsche Zeitschr.* 2, 1883 p. 255, vgl. p. 274f., Abbild. Tafel 16, 1; *O. A. Hoffmann* a. O. p. 71 nr. 305). Hier hält Merkur in der gesenkten Rechten deutlich den Beutel. Die Göttin, deren Kopf abgeschlagen ist, umfaßt mit der Linken das auf einem Altar stehende Füllhorn; in der gesenkten Rechten hält sie einen nicht mehr erkennbaren Gegenstand (Beutel oder Patera). Auf der Rückseite Apollo, nackt, den linken Arm auf die Lyra gestützt; zu seiner Rechten ein Lorbeerbaum.

3) Relief aus Châtelet (Gebiet der Leuci, Inschriften von dort, auch an Merkur, *C. I. L.* 13, 4649ff.). Haltung der Göttin wie in nr. 2, rechte Hand zerstört. Merkur hält hier den Beutel mit der Rechten hoch. Beigegeben sind als weitere Attribute Bock, Schildkröte, Hahn (ähnlich wie auf dem zerstörten Relief der Metzer Inschrift nr. 7, s. oben). Beschrieben von *Robert* p. 76 nr. 2 nach *Grivaud de la Vincelle, Les arts et métiers chez les anciens* (Paris 1819) pl. CXVII.



2) Relief von Metz (nach *Ch. Robert, Épigr. de la Moselle* pl. 4, 5).

4) Rohes Relief aus Toul (Leuci, Inschriften *C. I. L.* 13, 4671ff.). Merkur mit Beutel (Caduceus zerstört); die Göttin stützt die Linke auf das Füllhorn, hält mit der Rechten den Beutel. Am Boden die Schildkröte. *Robert* p. 77 nr. 6 nach *Mémoires de l'Acad. de Metz* 30 p. 18 pl. VII.

5) Fragment bei Landstuhl (Vangiones) unter dem sog. Heidenfels gefunden. Erhalten von Merkur nur die Füße und rechte Hand mit Caduceus. Von den Attributen der Göttin ist das Füllhorn noch kenntlich. *J. Becker, Bonn. Jahrb.* 29/30 p. 173 (nach dem *zweiten Bericht des histor. Vereins der Pfalz* [Speier 1847] Tafel II 5), *Robert* p. 77 nr. 5 (nach *Becker*).

6) Grobes Relief aus dem Gebiet der Haedui. *Robert* p. 77 nr. 7 (nach *Autun archéologique* p. 219). Merkur mit Caduceus und Beutel, Göttin mit Füllhorn in analoger Haltung wie die angebliche Fortuna von Castel (s. oben).

*) *Haug* a. O. spricht von einem Gott 'mit Flügeln am Kopf'; das Gesicht ist zerstört.

**) Das p. 78 beiläufig erwähnte Relief kommt nicht in Frage (*Haug und Sixt* nr. 258).

Typus mit Caduceus.

7) Relief vom Donon, war in Straßburg; ein Abguß im Museum von Saint-Germain, nach dem *Robert* p. 78 nr. 5 es beschreibt.*) Beide Gottheiten tragen den Beutel, Merkur in der Linken, die Göttin in der Rechten. In der Mitte ein Caduceus, auf den sich beide stützen.

8) Denkmal von Langensulzbach (Inschriften auf dieser Gegend der Triboci *C. I. L.* 13, 6058 ff., auch an Merkur). *Robert* p. 77 nr. 1 nach *Schöpflin, Alsatia illustrata* 1 p. 447 tab. IV 1. Hier sind die Attribute des Merkur, Caduceus in der Linken, Börse in der Rechten, direkt auf seine Genossin übertragen. *Schöpflin* deutete sie als Maia, *Florencourt* als Rosmerta.

9) Votivrelief (Stubensandstein), gef. 1770



3) Votivrelief von Schorndorf (nach *Haug u. Sixt, Die röm. Inschr. u. Bildwerke Württembergs* S. 212).

in Schorndorf (jetzt im Stuttgarter Lapidarium). Abbildung Fig 3 nach *Haug u. Sixt,* p. 212 nr. 306. 'Rechts steht Merkur, mit Flügelhut auf den gelockten Haaren; die auf der rechten Schulter geheftete Chlamys fällt über die Brust und den (zerstörten) linken Arm herab; in der gesenkten Rechten hält der Gott den Beutel, unter welchem der ruhende Bock sichtbar ist. Links eine Göttin**) mit einer haubenartigen Stephane, langem Chiton und darüber gezogenem Himation; beide Hände sind an die Brust gelegt, die rechte hält den (sehr kleinen) Schlangenstab, die linke einen scheibenartigen Gegenstand (hinter dem Schlangenstab)'. *Robert* (p. 78 nr. 2) weist auf die ganz ähnliche Darstellung auf dem 1784 gef. Pariser Altar hin (jetzt in Saint-Germain), wo Gott und Göttin in etwas besserer Ausführung auf verschiedenen Seiten dargestellt sind (*Rev. arch.* 40, 1880 p. 81. *P. Monceaux, Revue histor.* 35, 1887 p. 257. Abbildung bei *S. Reinach*, *Guide illustré du Musée de Saint-Germain* p. 70 Fig. 64, auf der nur der Schlangenstab in der rechten Hand kenntlich ist).

10) Runder Siebengötterstein von Stetten (seit 1776 im Stuttgarter Lapidarium). Abbild. bei *Haug und Sixt* nr. 363 p. 264. Dargestellt Sol, Luna, Venus, Vesta (?), Neptun, Merkur (mit Caduceus u. Beutel), 'Maia (oder Rosmerta, Visucia?) mit Chiton, Himation und Schleier, auf der rechten Hand den Beutel tragend, in der Linken den Schlangenstab haltend'.

11) Torso aus Neustadt a. d. Haardt (Inschriften der Gegend *C. I. L.* 13, 6112 ff., darunter auch Widmungen an Merkur). *Robert* p. 78 nr. 4 (nach *Becker, Bonn. Jahrb.* 29/30, p. 174).

12) Votivstein *deo Mercurio nundinatori* aus Bierstadt bei Wiesbaden *C. I. L.* 13, 7579 (= *Brambach* 1508, *Dessau* 3292). Hier sind die Gottheiten sitzend dargestellt, beide halten in der Linken den Schlangenstab. Die Köpfe und rechten Arme sind abgebrochen. Abbild. bei *Fr. Lehne, Gesammelte Schriften* 1, 1836 Taf. 12, 54. Vgl. auch *Lehner, Führer durch das Altertumsmus. zu Wiesbaden* (1899) p. 62 nr. 334.



4) Relief aus Devant-les-Ponts bei Metz (nach *Korr.-Bl. d. Westd. Zeitschr.* 8 S. 265).

Eine Kombination von Füllhorn und Caduceus weist anscheinend auf das Denkmal

13) aus Devant-les-Ponts bei Metz (Abbild. Fig. 4), in dem *O. A. Hoffmann*, *Korr.-Blatt der Westd. Zeitschr.* 8 (1889) p. 265 Merkur und Rosmerta erkennen zu können glaubt, obwohl die Gewandung des Gottes auffällt.

Die Attribute der Göttin sind z. T. unsicher auf folgenden Reliefs:

14) Bei Trier gef. *C. I. L.* 13, 3656 (= *Dessau* 4612). *⟨I⟩ndus Mediom⟨atr(icus)⟩ Mercurio v. ⟨l.⟩ m. s.* Über der Inschrift rechts Merkur, „unbekleidet bis auf die Chlamys, welche hinter dem Rücken bis zu den Füßen wallt und mit einem Ende über der linken Schulter hängt, während ein anderer Zipfel unter der rechten Achselhöhle hervorkommend über den gesenkten rechten Unterarm fällt. In der rechten Hand hält der Gott den großen mit drei Quasten versehenen Beutel, im linken Arm ruht das Kerykeion, von welchem wenigstens noch die gerade Kante des Stabes und vielleicht der Rest einer

*) Über den Donon und seine Denkmäler handelt ausführlich *O. Bechstein, Jahrbuch des Vogesen-Klubs* 7 (1891) p. 1 ff., Zusammenstellung der Merkurbilder p. 47 ff., wo ich das obige Relief nicht erwähnt finde. Es soll Spuren einer Inschrift aufweisen; die Inschriften vom Donon *C. I. L.* 13, 4548—4554.

**) 'Kann als Maia oder Rosmerta gefaßt werden' *Haug und Sixt.*

Schlangenwindung (am Oberarm des Gottes) zu erkennen ist. Der Kopf ist abgeschlagen, den Hals umgibt ein deutlicher offener Halsreif mit petschaftartig verdickten Enden, ganz in der Art der in gallischen Gräbern vorkommenden Halsreifen gebildet. Zwischen den Füßen Merkurs, an welchen deutlich die Flügel erscheinen, sieht man noch die ganz formlosen Reste eines Tieres. Die links vom Gotte stehende Figur ist weiblich, das dis auf die Füße reichende Gewand liegt eng an, ihr Mantel läuft, soweit erkennbar, in einem großen Faltenwurf über die linke Schulter, den linken Arm verhüllend, der untere Saum des Mantels ist



5) Relief aus Wiesbaden
(nach *Lehner, Das Provinzialmuseum in Bonn* 1 Taf 28, 3).

noch sichtbar. Die linke Hand legt die Frau vertraulich auf die rechte Schulter Merkurs, der rechte Arm und die rechte Hand sind spurlos verschwunden . . . Der Kopf der Frau ist verloren, sie ist aber gleichfalls mit dem gallischen Halsreif geschmückt". Zwischen den beiden Gestalten unterhalb des Geldbeutels steht ein altarähnlicher Gegenstand, in dem *Hettner* eine große geöffnete Kiste erkannt hat. So im wesentlichen die Beschreibung von *Lehner, Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschrift* 15 (1896) p. 33 ff. (Abbild. ebend. p. 35 und bei *Hettner, Illustrierter Führer durch das Provinzialmuseum in Trier* p. 27). Über den Bilderschmuck der rechten Seite des Denkmals vgl. den Artikel Esus bei *Pauly-Wissowa, R.-E.* 6, 694 f.

15) Votivstein aus Obrigheim a. Neckar (jetzt in Mannheim) mit Inschrift: *in h. d. d. Mercurio aed(em) sign(um) acr. (= agrum) . . . L. Bellonius Marcus a Mer(curio) iussus fecit et consacravit. C. I. L.* 13, 6488 (= *Brambach* 1724). Auf der rechten Seite Merkur mit crumena und caduceus, auf der linken '*femina stans dextra crumenam, sinistra rem incertam tenens*'. Abbild. bei *Lamey, Acta acad. Theodoro-Palatinae* 1, 1766 tab. III 1 (zu p. 207/8). Vgl. *F. Haug, Die röm. Denksteine in Mannheim* (1877) p. 18 nr. 10.

16) Relief von Gandershofen bei Niederbronn (Gebiet der Triboci). *Becker, Bonn. Jahrb.* 29/30 p. 175. 'Anscheinend' weibliche Figur neben dem jugendlichen Merkur (mit Petasus, Börse und Bock). In der Gegend sind mehrere Merkuriussteine mit Reliefs gefunden worden, auch eine Widmung *Mercurio et Maiae, C. I. L.* 13, 6025 (aus dem J. 142).

17) Bei der Tempelcella von Niedaltdorf (s. Inschrift nr. 6) gef. 'Relief des Merkur und der Rosmerta, letztere bis auf kleine Gewandreste verloren'. *Krüger, Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschr.* 22 (1903) p. 198. Ebenda 'eine weibliche Gewandstatue, vermutlich Rosmerta, ohne Kopf und stark beschädigt' (p. 197).*)

Von den bisherigen Darstellungen weicht ziemlich erheblich ab

18) das Relief von Wiesbaden (jetzt im Bonner Museum, Gipsabguß in Wiesbaden), Abbild. Fig. 5 nach *H. Lehner, Das Provinzialmuseum in Bonn* Heft 1: *Die röm. Skulpturen* (1905) Taf. 28, 3. „Rechts sitzt auf einem Lehnstuhl nach links profiliert eine mit einem Ärmelkleid und Mantel bekleidete Frau, welche in der linken Hand Ähren oder einen Zweig hält. Neben ihrem Stuhl ein kleiner Eros, der auf seiner rechten Schulter ein Füllhorn trägt. Vor der Frau steht ein Jüngling, nackt bis auf eine über den Rücken hängende Chlamys, der aus einem mit beiden Händen gehaltenen Sack Geld in eine Schale schüttet, welche ihm die Frau mit ihrer Rechten hinreicht. Ein Eros, der mit beiden Händen einen großen Caduceus trägt, fliegt von dem Jüngling auf die Frau zu." *F. Hettner, Katalog des Königl. Rheinischen Museums vaterländ. Altertümer bei der Universität Bonn* (1876) p. 78 nr. 214, der die früher übliche Deutung auf Fortuna unter Verweisung auf *Roberts* Abhandlung verwirft.

Fast alle diese Reliefs sind von handwerksmäßiger Mache, oft schlecht oder wenigstens mittelmäßig. Ganz gewaltig sticht davon ab die Gruppe der 1905 gefundenen großen Iuppitersäule von Mainz, die, aus Neronischer Zeit stammend, etwas von griechischem Geist atmet (s. Abbild. Fig. 6)**). Sie ist ausführ-

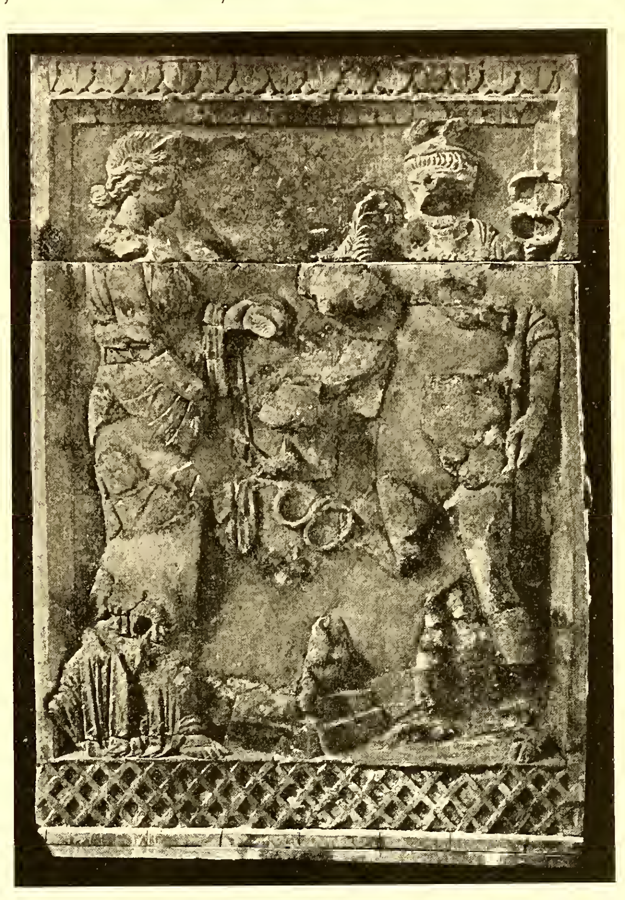
*) Über den Rest einer angeblichen Rosmerta-Statue aus dem Tempelchen von Andernach vgl. *Freudenberg, Bonn. Jahrb.* 26 p. 156.

**) Nach der vortrefflichen Photographie, die ich Herrn Prof. Neeb in Mainz verdanke.

lich beschrieben von *Körber, Mainzer Zeitschr.* 1, 1906 p. 54 ff. (mit Taf. III, IV; vgl. den Fundbericht ebd. p. 64 f.), der bereits *Korr.-Blatt der Westd. Zeitschr.* 24 (1905) p. 193 die Göttin zweifelnd als Rosmerta oder Maia deutete, während für *v. Domaszewski, Archiv für Religionswissenschaft* 9 (1906) p. 304 das gallische Paar Mercurius-Rosmerta feststeht. Rechts steht Merkur mit Flügelhut, in der Linken den Schlangenstab haltend, in der Rechten den Geldbeutel, den er seiner Gefährtin hinreicht. Diese, in anmutiger Haltung ihm zugewandt, hält in der gesenkten Rechten ebenfalls einen Caduceus, in der Linken einen Flügelhut. Zwischen beiden Gestalten fliegt oben ein Hahn, der Vogel des Gottes, unten windet sich eine stark zerstörte Schlange um einen rundlichen, auf zweistufigem Untersatze ruhenden Gegenstand. Ist die Deutung auf Rosmerta richtig, so gewinnen wir durch das Attribut der Schlange einen neuen Typ. Auch auf die Namen der Künstler sei hingewiesen: *Samus et Severus Venicari f(ilii) sculpserunt:* also der Vatersname ist unzweifelhaft keltisch, wahrscheinlich auch der Name *Samus.* Hauptsächlich wegen der Schlange hat sich gegen Rosmerta energisch ausgesprochen *E. Maaß, Jahreshefte des Österr. archaeol. Instituts* 10, 1907 p. 87 ff. Seine Umdeutung auf Emporia hält für unerwiesen *Josef Zingerle* ebd. p. 338, der an Rosmerta festhält unter Verweisung auf zwei andere angebliche Rosmertadenkmäler, den Heddernheimer Sechsgötterstein (im Wiesbadener Museum), den *Lehner, Westd. Zeitschr.* 17 (1898) p. 221 f. beschreibt, und die im Coblenzer Stadtwalde gefundenen Teile einer weiblichen Statue, in der *Bodewig, Westd. Zeitschr.* 19 (1900) p. 29 Rosmerta erkennt. Die weibliche Gestalt auf dem ersten (Kopf zerstört; 'neben dem rechten Fuß scheint sich am Reliefrand eine Schlange vom Boden emporzuringeln') deutete *Lehner* zweifelnd als Hygia oder Salus, während *Zingerle* a. O. p. 338 sich für Rosmerta ausspricht, der im nächsten Felde den Resten nach (zwei nackte Beine, kein Attribut sichtbar) wieder Merkur*) folgte, wie auf dem oben erwähnten Siebengötterstein von Stetten (nr. 10). Bei dem Funde im Coblenzer Stadtwalde (nach *Bodewigs* Vermutung lag hier der vielumstrittene *Vicus Ambitarvius*) handelt es sich um ein Heiligtum, das nach den Fundstücken (Beutel, Schildkröte, Flügelfuß) zu urteilen dem Merkur gewidmet war. Es sei daher sicher, schließt *Bodewig,* daß die aufgefundenen Teile der weiblichen Statue der Rosmerta angehören.

*) Merkursteine aus Heddernheim *C. I. L.* 13, 7358 bis 7360.

'Die von ihrem Schoße sich emporringelnde Schlange ist als Attribut neu und weist wohl auf den ursprünglichen Charakter der Rosmerta als Erdgöttin und Beförderin des Wachstums hin.' Die Gottheiten waren, wie es scheint, in einem Sessel sitzend dargestellt und zwar in etwas mehr als anderthalbfacher Lebensgröße. 'Nach der Stellung der Hand saß die Göttin zur Rechten und hielt das Füllhorn, während Merkur mit der linken Hand



6) Relief der Iuppitersäule von Mainz (nach Originalphotographie).

den Inhalt des Beutels in ihren Schoß schüttete.' (Vgl. die Abbild. des Bruchstückes Taf. VI 2.) Die Möglichkeit der Deutung auf Rosmerta ist jedenfalls nicht wohl abzustreiten. Das Attribut der Schlange findet sich übrigens noch mehrfach auf Merkurbildern, auch auf Denkmälern, die den Gott mit einer Göttin kombinieren, z. B. auf der Sandsteinplatte des Mannheimer Antiquariums (*Haug, Die röm. Denksteine in Mannheim* p. 47 nr. 65, Fundort unbekannt), wo die Göttin, die mit der rechten Hand eine Schlange hält, wohl als Hygieia gelten darf. Denkmäler, die das unrömische Symbol der Schlange mit dem Widderkopf (*Zingerle* a. O. p. 338, 29; Material bei *S. Reinach, Antiquités nationales, bronzes figu-*

rées de la Gaule romaine p. 195 ff., vgl. *Monceaux, Rev. histor.* 35, 1887 p. 258) aufweisen, gehören offenbar einem anderen Vorstellungskreise an, und es ist zum mindesten sehr gewagt, in der fast nackten weiblichen Gestalt der oft zitierten Gruppe von Montluçon (*Rev. arch.* 40, 1880 p. 16, jetzt in Saint-Germain) Rosmerta erkennen zu wollen (*S. Reinach, Répertoire de la statuaire* 2, 1897 p. 167; vgl. *Flouest, Rev. arch.* 3 sér. 4, 1884, p. 295. *A. Riese, Westd. Zeitschr.* 17, 1898, p. 3. 33).

Diese und andere archäologische Fragen lassen sich, wie gesagt, im Rahmen dieses Lexikon-Artikels nicht erschöpfend behandeln. Sie erfordern eine eingehende monographische Untersuchung, die erheblich mehr Material zusammenbringen wird und auch zu Denkmälern anderer Gattung Stellung nehmen muß, zu Terrakottastatuetten, wie sie z. B. *P. Monceaux, Rev. hist.* 35 p. 257 andeutet, zu der Darstellung auf einem Trierer Becher, der aus einem Skelettgrabe anscheinend des 2. Jahrhunderts stammt (*Westd. Zeitschr.* 25, 1906 p. 464. *Bonn. Jahrb.* 116 p. 253. *Zingerle* a. O. p. 340), zu der Gruppe auf einer Carnuntiner Tonschüssel, deren Beziehung auf Merkur und Rosmerta *Zingerle* a. O. scharfsinnig nachzuweisen sucht.

Bei der Mannigfaltigkeit und Vieldeutigkeit der keltischen Götterwelt muß man sich natürlich vor übereilten Schlüssen und Verallgemeinerungen hüten. Die sichere Grundlage geben allein die Inschriften mit ihrem bis jetzt leider spärlichen Bilderschmuck ab. Die Hauptperson des Kultus ist naturgemäß Merkur (*hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur, Caes. bell. Gall.* 6, 17; vgl. *Comm. Lucani* 1, 445); seine Genossin, das weibliche Gegenstück zu dem Gotte des Handels und Gewinnes (*dea* genannt in den Inschriften 3. 20 und wahrscheinlich 5, während Merkur auf der Mehrzahl der Inschriften *deus* heißt), tritt hinter ihm zurück, und es ist charakteristisch, daß Rosmerta allein bis jetzt erst auf einem Denkmal vorkommt (20)*) und daß sie, falls die Deutung auf sie zutrifft, in den Inschriften der Reliefsteine 12. 14. 15 überhaupt nicht genannt wird. Übermäßig groß ist die Zahl der Votivinschriften ja nicht; aber sie lassen doch einen Kult erkennen, der in den gekennzeichneten Gegenden, namentlich bei den Treveri (Inschriften 1—6, Reliefs 14. 17), Mediomatrici (Inschr. 7, Rel. 1. 2. 7. 13, vgl. 14), Leuci (Inschr. 8—12, Rel. 3. 4), Lingones (Inschr. 13, 14), Vangiones (Inschr. 15—17, Rel. 5), eine gewisse Rolle gespielt haben muß. Reste von Tempelanlagen sind aufgedeckt worden im Gebiet der Treveri auf der Niederemmeler Höhe, wo sich die Bingen-Trierer Römerstraße ins Tal senkte (vgl. Inschr. 2—4, *Hettner, Steindenkmäler* p. 49) und bei Niedaltdorf (Inschrift 6, Relief 17), ferner in Andernach (Inschr. 19, vgl. *Freudenberg, Das Kapellchen des Mercurius und der Rosmerta in Andernach, Bonn. Jahrb.* 26 p. 154 ff.); dazu kommt vielleicht das Heiligtum im Coblenzer Stadtwalde. Die Inschrift von Wasserbillig (5) erwähnt einen Tempel, der besonders reich (*ornamenta, hospitalia*) ausgestattet gewesen zu sein scheint, u. a. mit den Bildern (*signa*) der Gottheiten; und *signa duo* nennt auch der Andernacher Stein (19), wo die Ergänzung *aram* probabler ist als *aedem*. Unter den Dedikanten, von denen verhältnismäßig wenige keltische Namen führen (*Doccius, Carantus, Cintusmus* u. a.), sind bemerkenswert die *seviri Augustales* (1), der *adiutor tabularii* (3), der *tabularius* (5), der *decurio* (15) und die *vicani* (8 und 18). Der Soldatenstand ist gar nicht vertreten, Frauen nur in 9 und 19, Mann und Frau in 20 (und vielleicht 14?). Datiert ist ein einziges Denkmal (5, v. Jahre 232); für 1. 2. 3. 4. 15. (vgl. die Anmerkung) 17 und 19 gewinnen wir wegen der Formel *in honorem domus divinae* als frühestes Datum das Ende des zweiten Jahrhunderts (dieselbe Formel auf den Reliefs von Metz und Obrigheim, 1 und 15). Ob ein Denkmal noch dem ersten Jahrhundert angehört, läßt sich mit Sicherheit nicht entscheiden. Von den Reliefs dürfte (abgesehen von der Mainzer Säule) das des Mediomatrikers Indus (14), auf dem die Gottheiten durch die torques ausdrücklich als gallische gekennzeichnet sind, das älteste sein und wohl noch dem 1. Jahrhundert angehören (vgl. *Lehner, Korr.-Blatt d. Westd. Zeitschrift* 15 p. 49. *Hettner, Führer durch das Provinzialmuseum in Trier* p. 28). Sonst läßt sich aus den Inschriften etwas Spezielles für diesen Kult nicht erschließen; die Formeln *ex iussu, ex voto, pro se liberisque suis, pro salute filii* kehren allenthalben wieder.

Eine über jeden Zweifel erhabene Deutung des Namens Rosmerta ist leider noch nicht gefunden (vgl. u. a. *Robert* p. 87; *Holder, Altceltischer Sprachschatz* 2, 1229). Aber es handelt sich um ein unzweifelhaft keltisches Wort, und der Versuch einer germanischen Etymologie (*K. Christ, Bonn. Jahrb.* 75 p. 38 ff. 84 p. 246 ff.) ist unter allen Umständen abzuweisen (vgl. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 48 f.). Es ist nicht aus *ros+merta*, sondern aus *ro+smerta* zusammengesetzt, was andere keltische Namen sicher stellen (vgl. das britische Volk der *Σμέρται* bei *Ptol.* 2, 3, 8, die Personennamen *Smertullus, Smertulitanus,* die Göttin *Cantismerta,* aber auch *Smerius, Adsmerius* u. a.)*). *Ro-* gilt als eine den keltischen Sprachen eigentümliche Verstärkungspartikel (*Zeuß, Grammatica Celt.*[2] p. 860, *Glück, Keltische Namen bei Caesar* p. 67. 85). Ist die Deutung der Wurzel *smert-* = 'glänzend, brillant' richtig, so würde sich eine Bedeutung ergeben, die zu einer Göttin des Gewinnes und Reichtums einigermaßen paßt. Andere deuten sie als 'dea provida'; *d'Arbois de Jubainville, Rev. celtique* 2 p. 123 f., als 'la

*) Die Überlieferung der verschollenen Inschrift ist nicht ganz einwandsfrei. *Robert* p. 69 hat für nötig gehalten, auch hier ⟨*Mercurio*⟩ *Aug.* ⟨*et*⟩ *deae R.* herzustellen.

*) Vielleicht ist es nicht reiner Zufall, daß der Name auf den Inschriften 1. 9. 17 *Ro smert-* abgeteilt ist. Gegenüber stehen allerdings die Trennungen *Ros mert-* (5. 13) und *Rosm ert-* (2. 16). Die Dativform *Rosmerte* fünfmal (1. 9. 13. 16. 18), die Abkürzung *Rosmer.* in 6. 15 *Rosmert.* in 8. 10.

bien aimée'. Für die Annahme, daß sie ursprünglich Göttin der Erde und des Wachstums sei und sich erst mit der Zeit zu einer Beschützerin des Handels entwickelt habe, fehlen sichere Unterlagen. [M. Ihm.]

Rotona (?), angeblicher Beiname der Diana auf der verdächtigen Inschrift *C. I. L.* 14, 3928 (Rotavella bei Palombara): *Dianai Rotonai C. Claudius C. f. Ser. n. Lem.* Von *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2 p. 1233, als keltisch registriert. [M. Ihm.]

Ršup, syrischer bez. ägyptischer Gott, mit welchem später Antaios (s. d. und vgl. die aus dem Tempel des Antaios in Antaiupolis stammende Inschrift: Ἀνταίῳ καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς, *C. I. G.* 3, 4712. *Letronne, Recherches pour servir à l'histoire de l'Egypte. Oeuvres choisies Sér.* 1, II, 400. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* p. 248 nr. 81. *Dittenberger, Orientis Graeci Inscr. Sel.* 1, 189 nr. 109 und not. 3) identifiziert wurde, *Golenischeff, Über die Darstellungen des Gottes Antaeos in Antaeopolis* in *Zeitschr. f. ägypt. Sprache und Altertumsk.* 20 (1882), 135 ff. Taf. 3. 4. *Wernicke* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2340, 62 ff. *Pietschmann ebenda* 1, 2343 (s. v. Antaiupolis). *Gruppe, Gr. Myth.* 483, 2. *Walt. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 9. In den ägyptischen Texten wird Ršup bezeichnet als 'der große Gott, der Herr der Ewigkeit, der Fürst der Immerwährendheit, der Herr der doppelten Stärke unter der Gesellschaft der Götter, der große Gott, Herr des Himmels, Herrscher unter den Göttern', *E. A. Wallis Budge, The gods of the Egyptians* 2, 282. Eine von *Budge* a. a. O. publizierte Stele des britischen Museums zeigt den syrischen Ršup als Krieger mit Schild und Speer (vgl. *Lanzone, Dizionario* 483) in der L., mit der Keule in der R., auf dem Haupte trägt er über einem Turban, aus dem ein Gazellenkopf hervorragt, eine weiße Krone. Das Antilopensymbol soll nach *Budge* a. a. O. 283 seine Herrschaft über die Wüste bezeichnen, und sein Name Ršup selbst soll den Gott des brennenden und zerstörenden Feuers und des Blitzes bedeuten. Auf den zwei von *Golenischeff* a. a. O. (vgl. *F. Robiou, La religion de l'ancienne Égypte et les influences étrangères* 28) publizierten aus *Gau el Kebîr* stammenden gemalten Bildern erscheint der Gott mit dem Federschmucke der Libyer auf dem Haupte, in der Linken eine Lanze und eine erlegte Antilope tragend, in der Rechten eine Streitaxt, bekleidet mit dem Wattepanzer. Auch auf einer weiteren Darstellung, einem Kalksteinrelief aus Luxor will *Golenischeff, Eine neue Darstellung des Antaeus* in *Zeitschr. für ägypt. Sprache* 32 (1894), 1 f. Taf. 1 den Antaios erkennen, während *Virey, Notice des principaux monuments exposés au musée de Gizeh* (1892) p. 98 in dem dargestellten Gott den Sarapis sieht. Der Gott trägt hier nicht den Federschmuck, wie auf den Bildern von Gau el Kebîr, sondern Strahlenkrone und Lorbeerkranz; auf dem Speer ist das Symbol des Blitzes angebracht, und neben dem Gott erscheint ein Adler. Auch die Rüstung weist gegenüber den Darstellungen auf den Bildern einige Abweichungen auf, besonders darin, daß der Gott auf dem Relief Beinschienen trägt. Es ist aber überhaupt fraglich, ob wirklich hinter Antaios sich Ršup birgt; vgl. *Adolf Erman, Die ägyptische Religion* 223. So wollen *Dümichen, Gesch. d. alt. Ägyptens* 163 f. und *J. de Rougé, Monnaies des nomes de l'Égypte* 18 ff. in Antaios den Horos, *Brugsch, Die Ägyptologie* 144 und *Lefébure, Le mythe osirien* 1, 117 in ihm den Set erkennen. [Höfer.]

Rubacascus, keltischer oder ligurischer Gott (das Suffix *-asco* gilt als ligurisch) auf einer Inschrift aus Demonte (See-Alpen). S. Robeo. [M. Ihm.]

Rudianus, Beiname des keltischen Mars auf einigen Inschriften der Narbonensis, von denen die ansehnlichste *C. I. L.* 12, 1566 (= *Dessau, Inscr. sel.* 4582 a, aus Saint-Etienne bei Die, 'litteris malis') lautet: *deo Marti Aug(usto) Rudiano curatores curaverunt* (vgl. *Allmer, Rev. épigr.* 2, p. 318). Entsprechend 12, 2204 (Saint-Genis, dép. Drôme, arr. Valence) *Marti Aug. Rudiano* ('sur les faces les instruments victimaires'). Dazu kommen zwei Steine aus St.-Michel de Valbonne: 12, 381 *deo Rudian⟨o⟩ votum li⟨bens⟩ solvi L. Lu⟨cre⟩tius L. lib. ⟨Basi⟩leus* (mit Reliefschmuck, Abbild. bei *Espérandieu, Recueil général des bas-reliefs de la Gaule romaine* 1, 1907, p. 36 nr. 32: 'laurier avec deux oiseaux perchés dans ses branches; patère sur la face latérale gauche'), und noch fragmentarischer 12, 382, während die Deutung der Inschrift von Cabasse 12, 341 *M(arti) R(udiano)* unsicher bleibt (vgl. *add.* p. 810). Die französischen Gelehrten bringen den Namen mit der 'Royans' genannten Gegend (*pagus Royanensis*) zusammen. Man vergleicht auch den keltischen Personennamen *Roudius* und den Ortsnamen *Roudium* (auf dem Meilenstein von Tongern *C. I. L.* 13, 9158 = *Dessau, Inscr. sel.* 5839). Vgl. *Allmer, Revue épigr.* V p. 25 nr. 1541; *Holder, Altceltischer Sprachschatz* 2 p. 1239. [M. Ihm.]

Rudiobus, keltische Gottheit, bisher nur durch eine Inschrift bekannt. Unter den im J. 1861 in Neuvy-en-Sullias gefundenen Bronzen, die Götter, Menschen und verschiedene Tiere darstellen und einem Tempelschatze anzugehören scheinen (jetzt im Museum von Orléans, vgl. *Mantellier, Mémoire sur les bronzes antiques de Neuvy-en-Sullias,* Paris 1865. *S. Reinach, Antiquités nationales, bronzes figurés* p. 241 ff.), ist das bemerkenswerteste Stück ein 0,65 m hohes Pferd (Abbildung bei *Reinach* a. O. p. 251). Auf dem mit vier Ringen versehenen Sockel steht die Votivinschrift (*C. I. L.* 13, 3071 = *Dessau, Inscr. sel.* 4684; vgl. *Allmer, Revue épigr.* 5 p. 43 nr. 1553): *Aug(usto) Rudiobo sacrum. Cur. (curia?) Cassiciate d(e) s(ua) p(ecunia) d(edit). Ser. Esumagius Sacrovir* (statt des letzten R ist irrtümlich ein B eingraviert) *Seriomaglius* (oder *Ser. Iomaglius?*) *Severus f(aciendum) c(uraverunt).* Der Name des Gottes, der ein topischer sein kann, ist noch nicht erklärt. Vgl. *S. Reinach, Les survivances du Totémisme chez les anciens Celtes, Revue celtique* 21 (1900), wo er sich p. 294 folgendermaßen äußert: '*Ce socle est pourvu*

d'anneaux où pouvaient s'insérer des brancards, qui permettaient sans doute de porter la statue du cheval dans des processions religieuses. Il est difficile de n'en pas conclure que le cheval a été l'objet d'un culte en Gaule et que Rudiobus désigne un dieu-étalon. Nous verrons que les autres animaux représentés dans la trouvaille de Neuvy (Hirsch und Eber) *doivent être considérés également comme des animaux sacrés*'. [M. Ihm.]

Rufilia, Beiname der Bellona (s. Bellona Rufilia). Neben der dort gegebenen Ableitung von rufus 'blutigrot' kann auch an eine Benennung nach dem Erbauer des Heiligtumes (vgl. Fortuna Flavia, *C. I. L.* 6, 187) gedacht werden, *Aust* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Bellona Bd. 3, 256, 40 ff. [Höfer.]

Rumanehae (Romanehae), topischer Beiname der rheinischen Matronen. Inschriften: aus Bonn: *C. I. L.* 13, 8027/28 (= *Matronenkultus, Bonn. Jahrb.* 83, nr. 208) *Matron⟨is⟩ Rumanehi⟨s⟩* (der Rest unsicher); aus Üllekoven bei Waldorf am Vorgebirge (vgl. *Lehner, Bonn. Jahrb.* 107 p. 230 ff.): *C. I. L.* 13, 8149 *Matron⟨is⟩ Rumanehis P. Capitonius Valens ex imp(erio) ips(arum) l(ibens) m(erito).* 8148 *Matronis Ru⟨m(anehis)⟩ (?)* (8147 ist ganz verwittert); aus Lommersum bei Euskirchen: *C. I. L.* 13, 7973 (= *Matronenkultus* nr. 221) *Matronis Romanehis C. Pulmilenus v. s. l. m.* (nur hier die Form *Rom-*, die Inschrift ist verschollen); aus Bürgel (Kreis Solingen): *C. I. L.* 13, 8531 (= *Matronenkultus* nr. 318; vgl. *Könen, Bonn. Jahrb.* 89 p. 217) *Matronis Rumanehis* (RVMNEHIS *Zangemeisters* Abschrift) *item Aviaitinehis C. Iul. ⟨V⟩italis d. d.;* aus Jülich: *C. I. L.* 13, 7869 (= *Matronenkultus* nr. 313, *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4806) *Matronis Rumanehabus sacr(um) L. Vitellius Consors ex pilo* (so *Zangemeister*) *leg(ionis) VI victr(icis)*, etwa aus der Zeit Trajans. Einige dieser Altäre haben auf den Seitenflächen Ornamente in Flachrelief. Die Lokalisierung des Beinamens ist bisher nicht gelungen, ganz unwahrscheinlich die Deutung als 'römische' Matronen (vgl. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 24). [M. Ihm.]

Rumina s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 219 f., Iuno Bd. 2 Sp. 585.

Ruminus s. Iuppiter Bd. 2 Sp. 658 ff.

Rumon (??) s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 184, 58.

Runcina s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 220.

Runcus, latinisierte Form des Gigantennamens Rhoikos (Rhoitos, *Max. Mayer, Gig. u. Titanen* 200); s. Rhoikos nr. 4. Nach *O. Keller, Latein. Volksetymologie* 30 ist der Name gebildet im Anschluß an das Verbum 'runcare = ausjäten'; vgl. die Göttin Runcina Bd. 2 Sp. 220, 32 ff. Nach *F. Fröhde, Bezzenbergers Beiträge* 14 (1889), 96 ist Runcus aus griechischem Ῥόγχος entstanden. [Höfer.]

Runesocesius (?), Gottheit auf der bei Ebora in Lusitanien gefundenen Inschrift: *Sanct(o) Runeso Cesio sacru(m) G. Lic⟨in.⟩ Quin⟨ct⟩inu⟨s⟩ Bals(ensis),* so gelesen von dem ersten Herausgeber im *Bulletin des antiquaires de France* 1899 p. 270 (daraus *Hübner, Ephem. epigr.* 9 p. 16 nr. 12). [M. Ihm.]

Rusina s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 220.

Rusor s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 220 f.

Rutapis (rutapis) ist die etruskische Wiedergabe des griech. Ῥοδῶπις (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 164 nr. 19). Der Name findet sich belegt auf dem Bronzespiegel, der von *Garrucci* in den *Ann. dell' Inst.* 1861, 169 und von *Fabretti, C. I. G.* nr. 2513 veröffentlicht ist. Die Darstellung enthält drei Personen, den faun, die sleparis und eben unsere rutapis. Ihre Beschreibung habe ich s. v. φaun gegeben, wo ich auch auf *Gamurrinis* Deutung des faun auf den Phaon (s. d.) der Sappho und der rutapis auf die Rhodopis, die Geliebte von Sapphos Bruder Carassus hingewiesen habe. Was die Form rutapis anlangt, so entsteht nach etruskischen Lautgesetzen aus Ῥοδῶπις zunächst rútpis, alsdann schiebt sich in die mittlere Konsonantengruppe ein Hilfsvokal, der hier, wie öfter, als a fixiert wird, und so entsteht dann ein rút^{a}pis. Griech. ω geht natürlich nicht direkt in etr. a über. Vgl. Rhodopis. [C. Pauli.]

Rutuli (Ῥούτουλοι, in *Exc. Strab.* 5, 24 Ῥουτοῦλοι, bei *Aelian. nat. anim.* 11, 16 Ῥουτουλοί, bei *Dionys. Halic.* Ῥοτόλοι) eine kleine Völkerschaft des ältesten Italiens im späteren Latium mit der Hauptstadt Ardea. Zur Zeit der Landung des Aeneas in Italien lagen sie mit dem Könige Latinus in Fehde (s. u. Aineias). Ihr König hieß Turnus. Latinus und Aineias schließen ein Bündnis, die Rutuler werden besiegt. Dasselbe geschieht bei ihrem zweiten Angriffe und auch, als sie später zum drittenmale im Bunde mit Mezentius, dem Könige von Caere, anrücken (*Liv.* 1, 3. 57. *Dion.* 1, 57. 59. 64. *Strabo* 5, 228 ff. *Plin. H. N.* 3, 5. 9. 14, 12, 14. Vgl. *Cic. de rep.* 2, 3, 5. *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 286 f.). Der Kampf, welcher sich der Sage nach (*Dion.* 1, 59) bei der Gründung von Lavinium zwischen Adler, Wolf und Fuchs entspinnt, in welchem letzterer das von jenen genährte Feuer auslöschen will, deutet hin auf die Kämpfe des Latinerbundes mit den Rutulern, d. i. den Rötlichen (rutilus = rufus), deren Wahrzeichen der Fuchs ist, und welche gewiß das Aufblühen Laviniums auf alle Weise zu hindern suchten (*Preller, R. Myth.* 2³. 327. *Schwegler* 1 S. 283 ff., 332 ff.) Die Rutuler werden in der ältesten röm. Geschichte noch öfters erwähnt. *Liv.* 1, 57 erzählt die Belagerung der Rutulerstadt Ardea durch Tarquinius Superbus, nach *Dion.* 5, 1 wird im 1. Jahre der Republik ein Vertrag zwischen Rom und Ardea geschlossen und im Jahre 312/441 eine Kolonie nach Ardea geschickt. Nach der Unterwerfung Ardeas soll ein Teil der daselbst wohnenden Rutuler nach Spanien ausgewandert sein und dort entweder in Verbindung mit Einwohnern von Zakynthos (*Liv.* 21, 7), oder allein unter Führung des Sicoris (*Sil. Ital. Pun.* 1, 584 ff. 665 ff.) die Stadt Sagunt gegründet haben. Wahrscheinlich zeigt uns dies an, daß die Rutuler schon in früher Zeit mit jenen Gegenden Handelsverkehr hatten (*Preller* S. 331). [Lorentz.]

Saarnaios (Σααρναῖος). Eine Inschrift aus dem Gebiete von Byblos ist geweiht Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ Σααρναίῳ ἐπηκόῳ, *Renan, Mission, de*

Phénicie 234 (= *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pertinentes* 3, 1060 p. 406) und *Schürer, Sitzungsberichte d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1897, 210, die in Σααρναῖος ein lokales Epitheton des Ζεὺς ὕψιστος = Adonis (vgl. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 36 Anm. 1. 216. 299) sehen. [Höfer.]

Saazios (Σαάζιος; auf dem Stein steht irrtümlich Σαάξιος) = Sabazios (s. d.), Inschrift von Blaudos, *Conze, Reisen auf d. Inseln des Thrak. Meeres* 98 f. Taf. 17, 7. *Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. der griech. Sprache* 195. *Usener, Götternamen* 44. *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 65. *W. Schulze, Zeitschr. f. vergleich. Sprachforschung* 33 (1895), 381, 2 (vgl. 396). [Höfer.]

Sabadios s. Sabazios.

Sabakchos (Σάβακχος), einer der vier Silene auf der Trinkschale des Brygos (abgeb. *Monum. dell. Inst.* 9, 46. *Wiener Vorlegebl.* 8, 6), die sich an Hera zu vergreifen versuchen, *Urlichs, Der Vasenmaler Brygos* 5. *W. Schulze, Gött. Gel. Anz.* 1896, 255. *Klein, Griech. Versen mit Meistersignat.* 183[2] nr. 8. Dagegen lesen *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 15 H (nach Mitteilung von *Murray*) und *Cecil Smith, Cat. of the greek vases in the Brit. Mus.* 3 (1896), 65 p. 88 statt Σάβακχος: Βάβακχος. Für die Lesart Σάβακχος könnte die Bedeutung von σαβακός = 'Διονυσιακός' (*Suid.*) oder = 'mollis, pathicus' (*Lobeck, Aglaoph.* 1015, 14) sprechen. Vgl. *Buresch, Aus Lydien* 62 f. [Höfer.]

Sabaktes (Σαβάκτης), Name eines schädlichen Kobolds, der Öfen und Töpfe zerschlägt, (*Hom.*), *Κάμινος* 13, nach *Bergk, Griech. Literaturgesch.* 1, 856, 148 aus ΣαϜάκτης entstanden; vgl. *Hesych.* σαβάξας· διασκευάσας (διασκεδάσας), διασαλεύσας. *Phot.:* σαβάξαι· διασαλεῦσαι. Über die Darstellung und Aufstellung der Bilder solcher Kobolde als Apotropaia (πρὸ τῶν καμίνων τοῖς χαλκεῦσιν ἔθος ἦν γελοῖά τινα καταρτᾶν ἢ ἐπιπλάττειν ἐπὶ φθόνου ἀποτροπῇ, *Pollux* 7, 108. Βασκάνιον ἀνθρωποειδὲς κατασκεύασμα πρὸ τῶν ἐργαστηρίων τοῦ μὴ βασκαίνεσθαι τὴν αὐτῶν ἐργασίαν, *Bekker, Anecd.* 1, 30) s. *Lobeck, Aglaopham.* 971. *E. Pernice, Festschrift für O. Benndorf* 75 ff. [Höfer.]

Sabandios = Sabazios (s. d.)

Sabaob (Σαβαώβ), Engel, angerufen ἐπὶ τῶν ἰαμάτων τῶν ὤτων, *F. Pradel, Griech. Gebete* 20, 10. 57. 55, 1 = *Religionsgesch., Versuche u. Vorarbeiten* 3, III, 272, 10. 299. 307, 1. [Höfer.]

Sabaoth (Σαβαώθ, daneben, aber schlechter bezeugt Σαββαώθ; vgl. *Emil Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* 3[3], 29 Anm. 73). Σαβαώθ, ursprünglich kein Eigenname, ist die griechische Umschreibung von צְבָאוֹת, dem Plural des Namens צָבָא = 'Heer', die volle Bezeichnung lautet ursprünglich Jahve Elohē Zebaoth oder häufiger nur Jahve Zebaoth, in der Übersetzung der *Septuaginta* κύριος Σαβαώθ (s. die Stellen bei *Hatch* und *Redpath, A concordance to the Septuagint* 2, 1256 s. v. σαβαώθ) und bezeichnet Jehova als den 'Herrn der Heerscharen', ursprünglich als den Herrn und Führer der Heerscharen Israels, dann aber auch als den Herrn der himmlischen Heerscharen, zunächst wohl der Engel, später aber vor allem den Herrn der Sterne, *Riehm, Handwörterbuch des biblischen Altertums* 2, 1790 (s. v. Zebaoth). *Wetzer* und *Welte, Kirchenlexikon* 9, 24 (s. v. Namen Gottes). 10, 1433 (s. v. Sabaoth). *Kautzsch* bei *Herzog* u. *Plitt, Realencyclopädie für protestant. Theologie*[3] 17, 423 ff. und bei *H. Guthe, Kurzes Bibelwörterbuch* 739 f. *Borchert*, in *Theologische Studien und Kritiken* 1896, 619 ff. Die *Vulgata* übersetzt die Gottesbezeichnung mit 'Dominus deus exercituum' (*Jerem.* 5, 14) oder mit 'Dominus virtutum' (*Psalm* 23, 10); vgl. *Hieronymus, Epist.* 25 *ad Marcellam de decem nominibus dei* (*Migne*) *Ser. Lat.* 22 p. 429 = *Lagarde, Onomastica sacra* 36, 20 p. 67. 72, 17 p. 106. 75, 1 p. 109): *Quartum (nomen dei) Sabaoth, quod Septuaginta, 'virtutum . . . exercituum' transtulerunt.* Vgl. ferner *Hieronymus* bei *Lagarde* a. a. O. 50, 26 f p. 81: *Sabaoth exercituum sive virtutum vel militiarum.* *Symeon* bei *Lagarde* a. a. O. 160, 16 f. p. 191: *Sabaoth, dominus virtutum, dominus militiae, dominus omnia tenens. Glossae colbertinae* bei *Lagarde* 204, 37 p. 227: Σαβαώθ· δύναμις. *Onomast. Vatic.* bei *Lagarde* 184, 48 p. 211. 185, 80 p. 212. 198, 50 p. 222: Σαβαὼθ τῶν δυνάμεων. *Celsus* bei *Origenes contra Cels.* 5, 45: μεταλαμβάνοντες τὸ ὄνομα (Σαβαώθ) εἰς τὸ 'κύριος τῶν δυνάμεων' ἢ 'κύριος στρατιῶν' ἢ 'παντοκράτωρ' — über Jahve Sabaoth = κύριος παντοκράτωρ s. *Schürer, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1897, 205. 217 f. — (διαφόρως γὰρ αὐτὸ ἐξεδέξαντο οἱ ἑρμηνεύοντες αὐτό). Bei *Joh. Lydus de mens.* 4, 53 p. 111, 3 ff. *Wünsch* (vgl. *fr.* 3 p. 183, 18) wird Σαβαώθ erklärt durch ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τουτέστιν ὁ δημιουργός; vgl. *Cumont, Archiv f. Religionswiss.* 9 (1906), 334. Merkwürdig, aber sicher auf einem Irrtum beruhend, ist die Angabe des *Irenaeus, contra haeres.* 2, 35, 3 (*Migne, S. Graec.* 7, 839): *Sabaoth, ⟨cum⟩ per ω quidem Graecam in syllaba novissima scribitur, 'Voluntarium' significat, per o autem Graecam, utputa Sabaoth, 'primum caelum' manifestat.* Die Schreibart Σαβαόθ findet sich auf einer Defixionstafel aus Hadrumetum, *Wünsch, Defix. tab. Praef.* XXVI, 14 = *Audollent, Defix. tab.* 270, 14 p. 370. Wie bei *Hieronymus*, und den weiteren schon angeführten Stellen, so begegnet Sabaoth als Eigenname bei *Iunilius, De partibus div. legis* 1, 13 (*Migne, Ser. Lat.* 68 p. 21). *Origenes, Exhortat. ad martyr.* 46 (*Migne, S. Graec.* 11 p. 628). *Celsus* bei *Origenes contra Cels.* 1, 24. 5, 41. 45. *Orac. Sibyll.* 1, 304. 316. 2, 239. 12, 132. *Euagrios* bei *Lagarde* a. a. O. 206, 70 p. 229 (vgl. *Glossae colbertinae ebenda* 205, 59 p. 228.

Nach der Lehre der gnostischen Sekte der Ophiten ist der δυνάστης Σαβαώθ einer der sieben ἄρχοντες, durch deren Tore die Seele sich in das Pleroma (*Peters* bei *Wetzer* und *Welte, Kirchenlexikon* 9, 927) erhebt, *Orig. contra Cels.* 6, 31. 32. *Irenaeus, contra haeres.* 1, 30, 5. *Epiphan. contra haeres.* 26, 10. 40, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 1600, 1. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 185. *A. Dieterich, Abraxas* 45 f. *Fr. Pradel, Griechische Gebete* 47 (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, 299). *Anz, Zur Frage nach dem*

Ursprung des Gnostizismus (= *Texte u. Untersuchungen zur Gesch. d. altchristlichen Literatur* 15) S. 11 ff. Wegen der Namensähnlichkeit ist Σαβαώϑ zuweilen mit Σαβάζιος (s. d.) zusammengeflossen, eine Mischbildung, bei der jüdischer Einfluß zugunsten von Σαβαώϑ sich gern betätigte; vgl. *Alfr. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden* 228. *P. Wendland, Die hellenistisch-röm. Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum u. Christentum* 107. 184. *Fr. Cumont, Hypsistos, Suppl. à la rev. de l'instr. publ. en Belgique* 1897. *Schürer, Theol. Lit. Zeitung* 22 (1897). 505 ff. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 102 (1899), 161. *Eisele* unten Sp. 263.

Eine große Rolle spielt Sabaoth in der Magie, in Zauberformeln, auf den zu Amuletten und sonstigen Zaubermitteln verwendeten sogenannten Abraxasgemmen. Eine zahlreiche Zusammenstellung der letzteren, auf denen Σαβαώϑ mit Ἰαώ, Ἀδωναί, Ἀβρασάξ, (Ἀβράξας) und anderen Namen, unter denen besonders noch Δαμναναμενεύς = Δαμναμενεύς (a. a. O. 192 nr. 23) hervorzuheben ist, erscheint, findet sich bei *Baudissin* a. a. O. 1, 189 ff.; vgl. ferner *Lenormant, Gaz. arch.* 3 (1877), 214 (= *Chabouillet* nr. 2239 p. 305). *Schlumberger, Rev. des études grecques* 5 (1892), 82. 91. Als Gott, der den Menschen alle Zauberei erschließt (ὁρκίζω σε τὸν ϑεὸν τὸν πάσης μαγείας τὴν ἔωγσιν [ἔρξιν; vgl. ἀνέωξα] ἀνϑρωπίνην σειvπν (?) . . . Σαβαώϑ, wird Sabaoth angerufen auf einer Fluchtafel, *Wünsch, Rhein. Mus.* 55 (1900), 248 f. *Audollent* a. a. O. 242, 14. 15 p. 325; er heißt μέγιστος δαίμων Ἰάω Σαβαώϑ (*Papyr. Lond.* 46, 351 ed. *Kenyon, Greek papyr. in the brit. Mus. Catalogue, with texts* 1 p. 76 = *Wessely, Denkschr. d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien Phil. hist. Kl.* 36 [1888], p. 135 v. 357), und zahlreich sind seine sonstigen Anrufungen, s. den *Index* bei *Kenyon* a. a. O. 1 p. 264. *Index* bei *Wessely* a. a. O. p. 197 und *Denkschr.* 42 (1893) p. 93. *Index* bei *Leemans, Papyri Gr. Mus. Lugdun.* 2, 289. *Wessely, Ephes. Gramm.* 50. 59. 60. 66. 70. 102. 186. 194—210. 217. 220. 229. 250. 316. 335 f. 434 f. 443. 453. 459. 463 (vgl. *Audollent* a. a. O. 499 f.). *Delattre, Corr. hell.* 12 (1888), 302, 1 (= *C. I. L.* 8, 12511). *R. Reitzenstein, Poimandres* 293, 9. 298, 8. *Furtwängler, Antike Gemmen* 3, S. 363. *Memorie dell' Instit.* 1 p. 187 nr. 52. *Heim, Incantamenta magica* in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 19, 486 nr. 66. 522. 523 nr. 166. 167. 524 nr. 172 (und dazu *Reitzenstein, Poimandres* 14, 1), 537 nr. 218. *Wünsch, Antikes Zaubergerät aus Pergamon* (*Jahrb. d. Kais. Deutsch. arch. Inst. Ergänzungsheft* 6) S. 29. 35 f. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 3³, 298. *Ad. Abt, Die Apologie des Apuleius* 180 (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 4, 2, S. 254). Für Sabaoth finden sich auch magische Abkürzungen wie Ἀώϑ, Ἀβαώϑ usw., *L. Blau, Das altjüdische Zauberwesen* 102 f. 105. *H. Hubert* bei *Daremberg-Saglio, Dictionn. des ant.* 3, 2 p. 1505 (vgl. jedoch auch *G. Ad. Deißmann, Bibelstudien* 35 f.). Ob in dem mit Ἰαβε (Jahve) öfter vorkommenden Ζεβυϑ eine Verstümmelung von Σαβαώϑ vorliegt, wie *Wessely, Wiener Studien* 8 (1886), 182 annahm, ist zweifelhaft; s. *Deißmann* a. a. O. 14 f. [Höfer.]

Sabasios = Sabazios s. d. Sp. 242.

Sabathikos s. Sabbe u. Sabazios.

Sabazios (Σαβάζιος), ein phrygischer Gott, dessen Kult auch in Griechenland und im römischen Kaiserreich vielfache Verbreitung fand.

Literatur: *Lobeck, Aglaophamus* S. 296, 586, 646, 1041; *Georgii* in *Paulys R. E.*; *Wagener, Inscript. grecques recueill. en Asie mineure* S. 5 (Auszug aus Bd. 30 der *Mém. couronn. et mém. des sav. étrang. de l'Acad. belg.*); *Chr. Petersen, Ersch und Grubers Enc.* 82 T., 298; *Becker, Neujahrsblatt des Vereins für Gesch. u. Altertumsk. zu Frankfurt a. M.* 1862, 23; *Foucart, Des associations religieuses* S. 66 u. sonst; *Lenormant*, Monographie in der *Revue archéol.* 1874, 300, 380. 1875, 43; *Rapp, Programm des Karlsgymn. in Stuttgart* 1882, 13; *Bertrand, Bulletin de la société d'Emulation de l'Allier* 1891, 185; *Tomaschek, Sitzungsber. d. Wiener Akademie* 130 = 1894, 43; *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1, 701; *Usener, Götternamen* S. 43; *Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* S. 195; *Rohde, Psyche* 2², 7; *Blinkenberg, Archäolog. Studien* 1904, 66; *Cumont*: *Suppl. à la Revue de l'instruct. publ. en Belg.* 1897, *Hypsistos* S. 7, *Académ. des inscript. et belles lettres, Paris*, 1906, 63, *Revue de l'histoire des relig.* 1906, 16, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, 1906 S. 79; *Gruppe, griech. Myth. u. Relig.-Gesch.* S. 1532. Vgl. außerdem den Artikel Dionysos von *Voigt* (ob. Bd. 1, Sp. 1031. 1085) und *Thrämer* (ob. Bd. 1, Sp. 1111) und den Artikel Men von *Drexler* (ob. Bd. 2, Sp. 2742).

I. Der Name

ist in verschiedenen Formen überliefert.

1) Von den gräzisierten ist in der Literatur und den Inschriften die geläufigste Σαβάζιος (Sabazius), deren gelegentlich bezeugte adjektivische Verwendung (z. B. *Oppian, Cyneget.* 1, 26, *Cicero de nat. deor.* 3, 23) aber nicht zu der Auffassung von *Kinch, Zeitschr. f. Numismatik* 1889, 193 u. *Gatti, Bull. della comm. archeol. com. di Roma* 17, 439 berechtigt, daß das Wort eigentlich ein Adjektiv (in der Bedeutung eines Ethnikons) sei und der Name Sabazis laute (abnorme Genetivform auf der Vincentiusinschrift *C. I. L.* 6, 142. S. *Ritschl, op. phil.* 4, 456, *Rohde* 2, 400 A., *Cumont, Acad.* 1906, 72). Σαβάδιος (Sabadius) findet sich *Apul. Metam.* 8, 170, auf Inschriften (*A. E. M.* 15 = 1892, 210 und *Henzen, Annali d. Instit.* 1885, 273 = *Dessau, Inscr. lat. sel.* 1, 2189) und als Bezeichnung der Priester bei *Origenes, c. Cels.* 1, 9. Außerdem kommt bei den Lexikographen (*Hesych*, s. v., *Photius Lex.* 496, 12, *Harpocration* s. v. Σαβοί; s. a. *Plut. quaest. Conviv.* 4, 6, 2, p. 671 F und *Schol. Aristoph. Av.* 874) und im liturgischen Gebrauch (*hymn. orph.* 49, 2) die Kurzform Σάβος vor, mit der nach *Schol. Aristoph. Av.* 874 zugleich die Verehrer des Gottes und die ihm geheiligten Orte bezeichnet wurden. Daß aber das β der griechischen Umschreibung einen phrygisch-thrakischen W-laut vertritt (s *Kretschmer* S. 196 u.

Schweizer, Gramm. d. pergamenischen Inschriften S. 105, A. 2), zeigen die auffallend wechselnden Wortformen der kleinasiatischen Inschriften: *Σαυαζιος, Papers of the Americ. School* 2, N. 45 B = *Ramsay, Cities and bishoprics* 1, 318, *Σαουαζ(ι)ος, bull. hell.* 1 = 1877, 308, *Papers* 2, nr. 46 = *Ramsay* 1, 290, *Σαοαζος, Papers* 2, nr. 37 = *Ramsay* 1, 272, endlich *Σααζιος, Conze, Reise auf den thrak. Inseln* T. 17, 7, S. 98, *Keil, Philol.* 2. *Suppl.* 1863, 606, denen auf dem thrakisch-makedonischen Gebiet die Benennung der Silene als *Σαυάδαι* (*Amerias* bei *Hesych.* s. v., vgl. *Cornutus* 30) und der Ortsname *Σαύαδα* (*Hierocles Synecd.* 47, 4b) oder *Σαυαδία* (*Wesseling* zu den *itineraria* S. 633, *Perdrizet* im *Bull. hell.* 20 = 1896, 476, *Usener* S. 45) entspricht. Es ergibt sich daraus, daß die Grundform des Wortes Savazios oder Savadios oder, wie *Usener* will, Savos gewesen ist. Eine für Thrakien und Mösien bezeugte Weiterbildung ist *Σεβάζιος* = Sebadius, die vielleicht auf volksetymologischem Anklang an *σέβομαι, σεβάζομαι* (speziell ist *σεβόμενος* t. t. für die jüdischen Proselyten, *Cumont, Acad.* 1906, S. 67, vgl. VIII, 5) beruht: *Alexander Polyhistor* bei *Macrob.* 1, 18, 11, *A. E. M.* 1886, 241, ib. 239 (*θίασος Σεβαζιανός*), 1895, 119, *Arnob. adv. nat.* 5, 21. Daran schließen sich noch folgende Varianten an: Sabasius (Mainz, s. *Domaszewski, Die Religion des röm. Heeres* S. 41, n. 66; und Vichy in der Auvergne, *C. I. L.* 13, 1, nr. 1496), [Sabatius auf der von Ligorius gefälschten Inschrift *C. I. L.* 6, 5, nr, 430*], *Σαβανδιός* im *Etym. Gud.* S. 495, *Σαβαθικός* (Göldis in Mäonien, *Μουσ. κ. βιβλιοθ.* 3, 167, nr. *τλη'*), *Σεβαζεῖος* (Argolis, *Le Bas-Waddington, Mégaride et Pelop.* nr. 137), Sebesius (? auf einer mithräischen Inschrift, s. *Réville, La relig. à Rome sous les Sévères* S. 89; anders *Cumont u. Mithras* Bd. 2, Sp. 3053 und *Dieterich, Eine Mithrasliturgie*, S. 36), *Ζαβάζιος* (Votivhand unbekannten Ursprungs, *Bull. épigraph.* 6 = 1886, 51 n. 16) und Zabasius (Palestrina, *C. I. L.* 14, nr. 2894).

2) Wie schon aus der Mannigfaltigkeit der überlieferten Wortformen erhellt, ist den Alten die Bedeutung des Namens dunkel geblieben. Sie begnügen sich damit, auf den Zusammenhang des phrygischen Wortes mit dem von *Demosth. de coron.* 260 überlieferten Kultruf *εὐοῖ σαβοῖ* hinzuweisen. Auch die eingehender begründete Erklärung des *Amphitheos* (vgl. *schol. Arist. Av.* 874 mit *Harpocration* s.v. *Σαβοί, Dindorf* fälschlich: *Nymphis*) von Heraclea kennt keinen andern Anhaltspunkt: *τυχεῖν δὲ* (Dionysos) *τῆς προσηγορίας ταύτης παρὰ τὸν γενόμενον περὶ αὐτὸν θειασμόν· τὸ γὰρ εὐάζειν οἱ βάρβαροι σαβάζειν φασίν*, wonach also auch *βάζειν* (*Βάκχος*) phrygischen Ursprungs wäre, und nach derselben Quelle mit unwesentlichen oder unrichtigen Zutaten: *schol. Aristoph. Lysistr.* 389, *Suidas* und *Etymol. Magn.* s. v. In dem Bestreben, diesen an der Oberfläche liegenden Erklärungsversuch durch eine sprachwissenschaftlich motivierte Ableitung des Wortes zu ersetzen, ist man in neuerer Zeit über tastende Versuche nicht hinausgekommen. S. *Hehn, Kulturpflanzen und Haustiere*[6] S. 553, *Kretschmer* S. 196, *Schrader, Reallexikon der indogerm. Altertumskunde* S. 89 A., *Gruppe* S. 1533. — *Tomaschek* S. 43 führt *ΣαϜος* auf tva-vo von W. teva, tû- „schwellen, stark sein" zurück und faßt das *εὐοῖ σαβοῖ* als Wunschformel im Sinne von „Wohlergehen und Heil" und *ΣαϜαδιος* als den „Gedeihen und Heil schaffenden Gott", während *Usener* S. 44 begrifflich die alte Deutung wieder aufnimmt, wenn er das Wort zu W. saϜ, sū = „stürmen" stellt und somit den eigentümlichen Charakter des Gottes darein setzt, daß er stürmend dem orgiastischen Schwarm seiner Verehrer voranziehe.

II. Heimat und Wesen des Gottes nach der sekundären antiken Überlieferung.

1) Die widerspruchsvolle Überlieferung, deren Beurteilung erst auf Grund des gesamten vorgelegten Materials versucht werden kann (s. VII), läßt eine allerdings nicht ganz reinliche Scheidung zweier Anschauungen zu: die eine lokalisiert den S. in Phrygien und betont den fremdartigen Eindruck, den er auf die Griechen machte, während er nach der anderen gleichen Wesens mit Dionysos ist, und der in seinem Kult übliche Orgiasmus in dem dionysischen sich wiederfindet; vereinzelte Zeugnisse (*schol. Arist. Vesp.* 9 und *Alex. Polyh.* bei *Macrob.* 1, 18, 11) bezeichnen ihn als thrakischen Gott. In den *Horen*, die einen Wettkampf zwischen griechischen und barbarischen Göttern enthalten zu haben scheinen, der durch Gerichtsbeschluß mit der Ausweisung der letzteren endete (s. *Cicero de leg.* 2, 15), wendet sich *Aristophanes* gegen den *Φρύγα, τὸν αὐλητῆρα, τὸν Σαβάζιον* (*Kock* 1, *fr.* 566, s. a. *Aves* 875 mit *Schol.* u. *Hesych.* s. v.). Nach *Lukian* gehört er unter die *μέτοικοι καὶ ἀμφίβολοι θεοί*, in die Gesellschaft des Attis, Korybas, Mithras und anderer Asiaten (*Ikaromenipp.* 27, *Deor. concil.* 9; s. a. *Apul. Metam.* 8, S. 170). Auch im *orphischen Hymnus* 48, 4 gilt der mit dem thebanischen, Dionysos aus dem Schenkel gebärenden Zeus identifizierte Gott als Beherrscher Phrygiens, wie auch die an seinen Weihen beteiligte Hippa ebendort zu Hause ist (*ib.* 49, 5). Dasselbe versichert *Strabon* 10, 3, 15 in dem Zusammenhang einer kulturgeschichtlichen Betrachtung über die Verwandtschaft der phrygischen und thrakischen Religion: *καὶ ὁ Σαβάζιος δὲ τῶν Φρυγιακῶν ἐστι καὶ τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον παραδοὺς τὰ τοῦ Διονύσου καὶ αὐτός* (über die Gestaltung des Textes vgl. *Lobeck* S. 1049 und die französische Übersetzung von *Pardieu*, Paris 1873). Nach Kleinasien führen endlich auch die Angaben der Kirchenschriftsteller: *Origenes c. Cels.* 1, 9; *Clem. Alex. coh. ad gent.* S. 13; *Potter, Arnob. adv. nat.* 5, 20.

2) Die zweite Reihe der Belege eröffnen die *Baptai* des *Eupolis*, in denen der Kult der thrakischen Göttin Kotytto verspottet wurde. Die diesem Stück entnommene Glosse *εὐαὶ σαβαῖ* (*Kock* 1, fr. 84, S. 278) weist auf eine Beeinflussung des Kotyttodienstes durch die dem S. eigentümliche Kultübung hin. Sonst sind es vorzugsweise die Lexikographen,

welche den dionysischen Charakter des S. behaupten, und zwar scheint die gemeinsame Quelle der schon genannte, vermutlich dem 3. oder 2. vorchristlichen Jahrhundert zuzuweisende Geschichtschreiber *Amphitheos* gewesen zu sein, dessen Ausführungen im *Schol. Arist. Ac.* 874 wörtlich wiedergegeben werden: *φαίνεται δὲ ἐξ ὧν εὑρίσκομεν συλλογιζόμενοι πανταχόθεν ὅτι Διόνυσος καὶ Σαβάζιος εἷς ἐστι θεός* (s. *Suidas, Hesych, Harpocration, Photius* s. v. *Σάβος* oder *Σαβάζιος*), was das *schol. Aristoph. Lysistr.* 389 mit der Berufung auf zahlreiche Anhaltspunkte in der Komödie bestätigt. Auch *Plutarch* versichert *qu. conviv.* 4, 6, 2 p. 671 F: *Σάβους καὶ νῦν ἔτι πολλοὶ τοὺς Βάκχους καλοῦσι.* Als Beiname des Dionysos erscheint S. nur in einer einzigen Stelle der ganzen Literatur: bei *Eustath.* z. *Homer Il* 1078, 20. Vorausgesetzt ist die Gleichsetzung bei *Opp. Cyn.* 1, 26 und in dem Epigramm des Syrers *Philodemos*, *Anth. Pal.* 6, 222; s. *Buresch, Aus Lydien* S. 62. Dagegen macht ihn *Mnaseas* von Patrae mit der ihm eigenen spielenden Willkür in der Mythendeutung zu einem Sohn des Dionysos (s. *Suidas, Hesych.*, *Photius* s. v.), wodurch immerhin das angedeutet wird, daß gewisse Berührungspunkte vorlagen, die aber zu einer Identifizierung nicht ausreichten. Eine für sich stehende Überlieferung (vgl. III, 14. 19. VI, 1) ist durch *Alexander Polyh.* bei *Macrob.* 1, 18, 11 vertreten: *item in Thracia eundem haberi solem atque Liberum accipimus, quem illi Sebadium nuncupantes magnifica religione celebrant.* Auch die „sondernden Theologen" haben Dionysos-Sabazios seine bestimmte Stelle im Mythus angewiesen. Das mythologische Handbuch, das *Diodor* 4, 4, 1 benützt (s. *Bethe*, *quaest. Diod. myth.* S. 32 und *Schwartz* in *Pauly-Wissowa* 5, 674), erzählt von dem älteren (orphischen) Dionysos, dem Sohn des Zeus und der Persephone, daß ihn einige Sabazios genannt hätten. (Dasselbe im Anschluß an *Diodor* bei *Lydus de mens.* 4, 51. p. 106 *Wünsch*, *Bergk P. L. G.* 3 [4], 12; s. dazu *Lobeck* S. 305.) Eine ebenfalls euhemeristische, vielleicht auf boiotische Überlieferung (s. *Kern, Hermes* 25 = 1890, S. 13) zurückgehende Fassung des Mythus liegt endlich bei *Cicero nat. d.* 3, 23 vor, der den dionysischen Charakter des Gottes mit der Lokalisierung in Asien verbindet: *Dionysos multos habemus . . . tertium Cabiro patre eumque regem Asiae fuisse, cui Sabazia sunt instituta.*

III. Die Kultstätten des Gottes.

Der Hauptsitz des S.-kultes in Kleinasien, von wo aus er im Lauf der Jahrhunderte nach den Inseln, nach Griechenland und in das römische Weltreich seinen Weg fand, war Phrygien und das benachbarte Lydien (s. *Buresch, Aus Lydien* S. 63). Die Kunst hat diesen Ursprung dadurch festgehalten, daß sie als das hervorstechendste Attribut dem Gott die phrygische Mütze beilegte. Eine gleichmäßige Verbreitung in anderen kleinasiatischen Ländern ist bei der lokalen Gebundenheit der hier herrschenden religiösen Verhältnisse unwahrscheinlich. Wie aus den naiven Weihungen zur Sühne begangener Sünden geschlossen werden kann, wußte die Priesterschaft die Gläubigen in straffer Zucht zu halten. Höfischer Einfluß machte sich in Pergamon geltend und sicherte hier dem Gott eine Anerkennung, wie er sie nirgends außerhalb seiner eigentlichen Heimat gefunden hat; dabei ist die Tatsache bezeichnend, daß trotz der phrygischen Nachbarschaft die Stiftung des Kultes in verhältnismäßig später Zeit und dazu auf dem Umweg über Kappadokien erfolgt ist.

1) Aus Phrygien sind folgende Zeugnisse erhalten. In Dionysopolis weiht der Hierodule Trophimos *ἐπιζ(ητή)σαντος Διὸς Σ(αβ)αζίου διὰ τὸ κ(ολά)σεσθε αὐτὸν* eine Stele (*Ramsay, Journ. of hell. stud.* 10, 1889, S. 225). In der Nähe von Aghlan-Keui, südlich von Themisonion, fand sich die Priesterinschrift des *Μῆνις Ἀπολων(ί)ου*, des *ἱερεὺς Δημητρὸς καὶ Σαοάζου* (*Papers of the Americ. School* 2 nr. 37 = *Ramsay, Cities* S. 272 nr. 97). Aus dem pisidischen Grenzgebiet stammen die Dedikationen des *Μῆνις δὶς Μενάνδρου καὶ Κακ(ασβ)ὶς ... ἡ γυνὴ αὐτοῦ ἱερεῖς Δημητρὸς* [*καὶ Σαοάζου*, ergänzt nach nr. 97] (*Ramsay, Cities* 1, 305 nr. 101) und des *Αὐρήλλιος Κιδρο(μ)ᾶς τοὶς ἱερεὺς Διὸς Σαναζίου* (*Ramsay, C.* 1, 310 nr. 127). Ferner scheint S. die Hauptgottheit der ormelischen Gemeinde gewesen zu sein (s. *Ramsay, C.* 1, 288 nr. 125 u. S. 293). Hierher gehört der in Sazak aufgefundene Altar mit Reliefs, die sich auf den S.-dienst beziehen (*Collignon, Bull. hell.* 2, 1878, 55. *Ramsay, C.* 1, 293), sowie die von *Ramsay, C.* 1, 290 nr. 127 veröffentlichte, aus Karamanli stammende Widmung der *μύσται τοῦ Διὸς Σαναζίου ὑπὲρ σωτηρίας αὐτῶν καὶ τοῦ δήμου Ὀρμηλέων* aus dem J. 207/8 n. Chr. Ebenso ist für Hierapolis der Kult des Gottes wahrscheinlich (s. *Drexler* u. *Meter* Bd. 2, Sp. 2878). Dasselbe gilt von Alia auf Grund von *Ael. de anim.* 12, 39, der von dem geschlechtlichen Verkehr der gleichnamigen Heroine mit einem *δράκων θεῖος* im Haine der Artemis berichtet. Die näheren Umstände verleihen der Deutung auf S. größere Bestimmtheit, als *Drexler* ob. Bd. 2, Sp. 2871 angenommen hat: auch im lydischen Sandal stand ein heiliger Hain, in dem Zeus S. und Artemis Anaeitis gemeinsame Verehrung genossen. Eine weitere phrygische Kultstätte war Blau(n)dos (über die Lage des Ortes s. *Buresch* a. a. O. S. 144), wo das schon länger bekannte Relief mit der Aufschrift *Μένανδρος Ἀθηνοδώρου Διὶ Σααζίῳ εὐχήν* gefunden wurde (s. *Conze, Reise auf den Inseln des thrak. Meeres* Taf. 17, 7 und S. 98 f. s. IV, 1). Für Apameia, Laodicea und Synnada schließe ich auf S.-kult aus den im Londoner *catal. of greek coins Phrygia* pl. 1 veröffentlichten, zwischen den J. 189—133 geprägten Münzen, auf deren Vorderseite eine von Efeulaub und Beeren umrankte cista mystica mit einer sich herauswindenden Schlange erscheint (s. Abbild. 1), während auf den Rückseiten (zwei emporschießende Schlangen, wie z. B. auch auf der S.-hand E 7 *Blinkenberg*) neben dem langhaarigen Köpfchen mit spitziger Mütze (nr. 7) das Kerykeion (nr. 10. 11. 13. 14)

besondere Beachtung verdient, da es als Attribut des S. durch die Kunstdarstellungen (s. IV, 7. 16. 17 und mehrere Votivhände) erwiesen wird. Die Zugehörigkeit dieser auch in der Provinz Asia weitergeprägten Kistophoren zum S.-kult ist dadurch gesichert, daß sie seit dessen Einführung zugleich als die Hauptmünze von Pergamon erscheinen. (S. III, 4. Vgl. *Mau* bei *Pauly-Wissowa* 3, 2591 und *Kubitschek* ib. 1, 637.)

2) In Lydien ist durch zwei monumentale Zeugnisse (*Wagener* a. a. O. und *Bull. corr. hell.* 1, 308) für die Κολοηνῶν κατοικία (nicht mit Kula identisch, s. *Buresch, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 1894, S. 99) und das Städtchen von unbekannter Lage Nea Aule (*Buresch, Aus Lydien* S. 75) S.-kult nachweisbar (s. IV, 2. 3). Aus der Gegend des heutigen Kula stammt die Widmung *Μητρὶ Ἱπτᾶ καὶ Διεὶ Σ(αβαζίῳ)* (*Μουσ. κ. βιβλ.* 1880, S. 169, nr. τμβ'. *Buresch* S. 67); aus Göldis die Inschrift *Ἀμμιὰς Ἀδάου γυνὴ Σαβαθικῷ εὐχήν* (*Μουσ. κ. βιβλ.* 1880, S. 167, nr. τλη'). Nach Sandal führt die Weihung des Freigelassenen Klados zugunsten seines früheren Herrn (*Μουσ. κ. βιβλ.* 1880, S. 171 nr. τμζ'. *Buresch* S. 78) und die des Aurelios Stratoneikos aus dem Beginn der christlichen Ära (*ib.* S. 164 nr. τλβ'. *Buresch* S. 111): *Αὐρ. Στρατόνεικος β', ἐπειδὴ κατὰ ἄγνοιαν ἐκ τοῦ ἄλσους ἔκοψα δένδρα θεῶν Διὸς Σαβαζίου καὶ Ἀρτέμιδος Ἀναεῖτις, κολασθεὶς εὐξάμενος εὐχαριστήριον ἀνέστησα.* Der Bestrafte hat, um den Vorgang zu veranschaulichen, sich selbst inmitten einiger Bäume abbilden lassen, und der Herausgeber fügt die interessante Mitteilung bei, daß das Verbot, in einem heiligen Hain dieser Gegend Holz zu fällen, heutzutage noch bestehe; die türkischen Einwohner fürchteten, durch einen solchen Eingriff sich eine Krankheit zuzuziehen. Ein ähnlicher Aberglaube herrscht nach einer Beobachtung *Ohnefalsch-Richters* auch in Salamis auf Cypern (s. *Reinach, Chronique d'Orient* 1885, 107).



1) Cista mystica, Münze von Apameia (nach *Catalogue of greek coins Br. M. Phrygia* pl. 1).

3) Auch Karien weist Spuren des Kultes auf. In Mylasa stand S. in enger Beziehung zu andern Gottheiten, deren Name noch der Ergänzung harrt. S. *Bull. corr. hell.* 5 = 1881, 106: *Ὁ δεῖνα Ἀρισ[τωνος ἱερεὺς Σαβαζίου καὶ τῶν Ἀσ. . .τ]ὸ(ν ἀν]δριάντα Διονύσωι καὶ τῶι δήμωι* (= *Ἀγδίστεων*? S. *Hepding, Attis* S. 210).

4) ber Pergamon liegen für die religionsgeschichtliche Beurteilung bedeutsame Aufschlüsse vor. Sie sind in zwei königlichen Erlassen enthalten, die beide aus dem J. 142/1 v. Chr. stammen (s. *Fränkel, Inschrift. v. Pergamon* S. 166 und *Michel, Recueil* 46). Im ersten überträgt Attalos II. mit Zustimmung seines Nachfolgers Attalos III. die erbliche Priesterwürde des Zeus S. *τιμιωτάτην οὖσαν παρ' ἡμῖν* an Athenaios. Der zweite Erlaß, den Attalos III. an den Rat und das Volk von Pergamon richtet, gibt über die Einführung des Kultes aus Kappadokien Auskunft und trifft Verfügungen über die Regelung des Gottesdienstes: *ἐπεὶ βασίλισσα Στρατονίκη ἡ μήτηρ μου, εὐσεβεστάτη μὲν γενομένη πασῶν ⋯ πρὸς ἅπαντας μὲν τοὺς θεοὺς εὐσεβῶς προσηνέχθη, μάλιστα δὲ πρὸς τὸν Δία τὸν Σαβάζιον, πατροπαράδοτον αὐτὸν κομίσασα εἰς τὴν πατρίδα ἡμῶν* (nämlich aus Kappadokien, woher die Gattin Eumenes' II. und Attalos' II. stammte), *ὃν καὶ ἐν πολλαῖς πράξεσι καὶ ἐν πολλοῖς κινδύνοις παραστάτην* | (s. o. Bd. 3, Sp. 1569) *καὶ βοηθὸν ἡμῖν γενόμενον ἐκρίναμεν διὰ τὰς ἐξ αὐτοῦ γενομένας ἐπιφανείας συγκαθιερῶσαι τῆι Νικηφόρωι Ἀθηνᾶι* | (s. o. Bd. 3, Sp. 359) ..., *διετάξάμεθα δὲ ἀκολούθως τούτοις καὶ περὶ θυσιῶν καὶ πομπῶν καὶ μυστηρίων τῶν ἐπιτελουμένων πρὸ πόλεως αὐτῷ ἐν τοῖς καθήκουσι καιροῖς καὶ τόποις* ... Daraus schließt *v. Prott* (*Athen. Mitt.* 1902, 27, 164), daß Zeus Sabazios der Gott des Familienkultes des kappadokischen Königsgeschlechtes und entsprechend dem Dionysos Kathegemon der Gott des Familienkults der Attaliden war. Als zugewanderter Gott erhält er seinen Sitz außerhalb der Stadt im Nikephorion angewiesen (s. *Fränkel* zu *Z.* 51).

5) Für Bithynien kommt die Weihinschrift eines Altars vom J. 206 n. Chr. in Betracht, die bei Pantichion gefunden wurde: *C. I. G.* 3791 und *Keil, Philologus* 7 = 1852, 201 (*παγκοίρανος* ? *Buresch* S. 114 und *Cumont, Acad.* 1906 S. 68).

6) In Lykaonien klingt der Ortsname *Σαβάτρα* bei *Hierocles Synecd.* 676 oder Savatra in *Peutingers Tafel* an den Namen des Gottes an (s. *Perdrizet* im *Bull. corr. hell.* 20, 476).

7) In Pamphylien ist Adaleia (Attaleia) der Fundort einer Votivhand an S. bei *Blinkenberg* E 16.

8) Aus Kilikien läßt sich das in der Umgegend von Elaiussa entdeckte Dekret einer religiösen Genossenschaft anführen (*Hicks* im *Journ. of hell. stud.* 1891, S. 234), das nach *Larfeld* (*Bursians Jahresber.* 87, S. 456) kaum älter als die Augusteische Zeit ist. Es enthält reorganisatorische Bestimmungen der *ἑταῖροι καὶ Σαββατισταὶ θεοῦ* (Z. 17: *Σαμβατισταί*) betreffs der darzubringenden Weihgeschenke und setzt die Strafen fest, welche die Verfehlungen *εἰς τὸν θεὸν τὸν Σαββαστιστήν* (!) nach sich ziehen. Die Namensgleichheit des Gottes und seiner Verehrer bekundet den mystischen Charakter des Kultes. Daneben aber scheint die eigentümliche Wortform und die Bezeichnung des Kultbeamten als *συναγωγεύς*, die zwar auch in rein hellenischen Kulten vorkommt, in diesem Zusammenhang aber entschieden jüdisch anmutet (vgl. *Latyschew, Inscr. regni Bospor.* S. 246 und *Schürer, Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. d. Wissensch.* 1897, 217), darauf hinzuweisen, daß hier ein durch jüdische Kultformen modifizierter hellenistischer Gottesdienst vorliegt. Es läßt sich diese Auffassung gegenüber der von *Schulze, Ztschr. f. vgl. Sprachf.* Bd. 33 = 1895, 381 vorgeschlagenen und von *Ziebarth, Das griech. Vereinswesen* S. 55 gebilligten Deutung

auf die Sibylle Sambethe (s. a. *Gruppe* 1483) um so eher rechtfertigen, als durch *Schürer* a.a.O. und *Cumont* (s. VIII, 5) die Tatsache einer besonders in Kleinasien weitverbreiteten Verschmelzung jüdischer und hellenistischer Religionsanschauungen nachgewiesen worden ist. An Sabbatverehrer denkt jetzt *Cumont*, *Acad.* 1906, S. 65, ebenso nahe liegt der Gedanke an einen Sabaziastenverein, womit die Worte der Inschrift (ἔστω ἡ στήλη ἀπομοσία, s. III, 1. 2) im Einklang stehen.

9) Die von *Latyschew* a. a. O. geäußerte Vermutung, daß der im bosporanischen Tanais verehrte ϑεὸς ὕψιστος ἐπήκοος Sabazios gewesen sei, hat durch die Untersuchungen *Cumonts* beträchtlich an Wahrscheinlichkeit gewonnen. (S. a. *Cumont* S. 65 A. 1 u. VIII, 5.)

Von Kleinasien wanderte der Dienst des Gottes nach den Inseln und dem griechischen Festland. Er ist — 10) für Thera durch eine Votivtafel aus dem 2. nachchristlichen Jahrh. (*Inscr. graec. ins. maris Aegaei* fasc. 3, 442), — 11) für Sikinos durch die Widmung im *C. I. G. add.* 2447c, — 12) für Argos durch die Grabinschrift des Apollonides, des Priesters des Zeus Sebazeios bei *Le Bas-Waddington, Mégaride et Pélop.* Nr. 137, S. 28 erwiesen.

13) Aus Attika lassen sich die Zeugen dreier Jahrhunderte vernehmen. Die *alte Komödie* und *Demosthenes* richteten in öffentlichem oder persönlichem Interesse ihre Pfeile gegen den Eindringling oder seine Bekenner (s. II, 1. V, 2), und aus der Mitte des 4. und dem Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts erfahren wir einiges Detail über die Ordnung der Kultgemeinschaft der Sabaziasten in dem an fremden Götterdiensten reichen Peiraieus. Das geräuschvoll sich aufdrängende Wesen der neuen Lehre, die aus griechischem und unverstandenem Zeremoniell wunderlich gemischten Aufzüge und Begehungen, die verzückten Rufe der Gläubigen (s. *Arist. Lys.* 387) mochten in Athen ähnliche Stimmungen ausgelöst haben, wie in einer modernen Großstadtbevölkerung das Treiben der Heilsarmee. Zu dem Spott gesellten sich aber ernstere Bedenken: man faßte die mit dem Kult verbundenen Mysterien, deren tiefstes Geheimnis gewahrt blieb, vom Gesichtspunkte eines gegen die eleusinischen Mysterien gerichteten Konkurrenzunternehmens auf (s. die Antithese bei *Demosth. de cor.* 265: ἐτέλεις, ἐγὼ ἐτελούμην und das *Schol. Demosth. de falsa leg.* 431, 25). Daß das Interesse an diesen ausländischen Kulten überhaupt im 5. Jahrhundert erheblich war, läßt sich aus den fortgesetzten Angriffen der *Komödie* folgern (s. *Foucart* S. 56f.). Ein gerichtliches Einschreiten fand gegen die S.-priesterin Ninos statt, die wegen Verbreitung fremder Mysterien (*Ios. adv. Apion.* 2, 37, *Demosth. de f. leg.* 431, 25), nach andern wegen der Herstellung von Liebestränken (*Schol.* zu letzterer Stelle) hingerichtet wurde. Das steht jedenfalls fest, daß sich dieses Vorgehen nicht auf die Niederlassung des Kultes in Athen (vgl. *Dion. Hal. de Dinarcho* S. 656 *Reiske*) bezogen hat. (Über die Stellung der importierten Kulte nach attischem Recht vgl. *Lobeck* S. 666f. und besonders die Polemik *Foucarts* S. 127f. gegen *Schömann op.* 3, 430f.) Weitere Beanstandungen scheinen unterblieben zu sein, und so konnte bei dem vielgerühmten Liberalismus Athens die Mutter des Aischines, Glaukothea, in den Jahren 370—360 ungestört ihren Thiasos durch die Straßen des Peiraieus führen, von dessen Kultgebräuchen *Demosthenes* eine anschauliche und zuverlässige Darstellung gegeben hat. Größere Fortschritte scheint die Verbreitung des Kultes in der folgenden Zeit nicht gemacht zu haben; die staatliche Anerkennung, die anderen fremden Gottesdiensten zuteil wurde, ist ihm versagt geblieben. In der Liste der Sabaziasten vom Peiraieus (s. *Milchhöfer, Schriftquellen* S. CX, *Wachsmuth, Stadt Athen* 2, 162, *C. I. A.* 4, 2, 626b) aus dem Ende des 2. Jahrh. v. Chr. (s. *Bull. corr. hell.* 15, 262) findet sich ein hoher Prozentsatz fremder Kultgenossen. Als Beamte fungieren ein ἱερεύς, ταμίας καὶ γραμματεὺς καὶ ἐπιμελητής, während die ältere Inschrift vom Archontenjahr des Sosigenes (342 v. Chr.) die ἱεροποιοί erwähnt (*C. I. A.* 2, 1326).

14) In Thrakien (s. a. VI, 1. VII, 1) wurde Sol Liber Sebadius nach *Alex. Polyh.* bei *Macrob.* 1, 18, 11 in einem kreisrunden Hypäthraltempel auf dem Hügel Zilmissos verehrt, dessen Namen *Tomaschek*, *Sitzungsb. d. Wiener Ak.* 1868 = 60, 358 von ζίλα = οἶνος ableitet. In der Nähe von Serdika trug er den Beinamen Κύριος Ἀϑυπαρηνός von einer vermutlichen Kultstätte Ἀϑυπάρος (*A. E. M.* 14 = 1891 nr. 25, S. 150).

15) Italien. Die von *Usener* S. 45 wiederaufgenommene Ansicht *Nissens, Templum* S. 130, daß der als Sohn des Semo Sancus oder des Dius Fidius bezeichnete Stammvater der Sabiner und Samniten, Sabus, der zugleich als Erfinder des Weinbaus galt, mit dem thrakisch-phrygischen S. „dem Namen und Begriff nach sich decke", dürfte Anklang nur so lange finden, als die Voraussetzung eines umfassenden Bestandes gemeinsamer indogermanischer Religionsanschauungen nicht angetastet wird. Eine flüchtige Bekanntschaft der Römer mit dem fremden Kult aus republikanischer Zeit beweist die oben aufgeführte Stelle *Ciceros* (II, 2), sowie die von *Valerius Max.* 1, 3, 2 überlieferte Notiz, daß der praetor peregrinus Cn. Cornelius Hispalus i. J. 139 v. Chr. die Juden ausgewiesen habe, *qui Sabazi Iovis cultu Romanos inficere mores conati erant* (s. VIII, 5). Die Strenge der römischen Regierung in der Abwehr fremden Religionswesens ist für diese Zeit überhaupt bemerkenswert (s. *Diels, Sibyll. Blätter* S. 98 und *Cumont, Rev. de l'hist. des relig.* 1906, 5f.). Dauernde Niederlassungen in Italien und im römischen Weltreich scheinen erst im ersten oder zweiten nachchristlichen Jahrhundert stattgefunden zu haben (s. *Marquardt, Röm. Staatsv.* 3², 82 und *Wissowa* im *Handb. d. klass. Altertumsw.* 5, 4, 314, womit die von *Blinkenberg* S. 117 vorgeschlagene Datierung der ältesten Bronzehände zu vergleichen ist), als die synkretistische Bewegung immer mehr um sich griff und insbesondere die provinzialen Truppenkörper ihre heimischen

Kulte einzuführen begonnen hatten (s. *Domaszewski, Rel. d. röm. Heeres* S. 58). Die zahlreichsten Spuren finden sich begreiflicherweise in Rom, wo der internationale Verkehr und die an exotische Religionsformen sich anklammernde Glaubensbedürftigkeit den Import begünstigten. Es sind die folgenden: die bekannte Grabinschrift des Vincentius, des numinis antistes Sabazis *C. I. L.* 6, 142, die *Maaß, Orpheus* S. 209 samt den zugehörigen Reliefs unter Angabe der übrigen Literatur eingehend besprochen hat (s. V, 4); der im Palazzo Merolli befindliche Sarkophag mit der Aufschrift *Πάρος Σαβαζίῳ δῶρον*, *Kaibel I. G. I. S.* 1021 = *Matz-Duhn, Ant. Bildw.* 3, 3763 (s. IV, 4); die beiden Weihungen des Qu. Nunnius Alexander, *C. I. L.* 6, 429. 430; die Dedikation einer Merkurstatue und eines Altars (?) san cto invicto S abazi o durch M. Furius Clarus, s. *Gatti* im *Bull. della commiss. arch. com. di Roma* 17 = 1889, 437 f.; die Weihung des Iulius Faustus von den im unteren Mösien stehenden equites singulares (241 n. Chr.), *Ann. d. Instit.* 1885, 273; die Votivhände C 5, E 1. 14 *Blinkenberg*. Aus Tibur stammt eine Marmortafel mit einem Mithrasopfer und den auf dem Hals des Stiers angebrachten Worten nama Sebesio, *C. I. L.* 14, 3566 (? s. I, 1); aus der Gegend von Präneste die synkretistische Inschrift: Deo Magno Silvano Marti Herculi und innerhalb eines Eichenkranzes: Iovi Zabasio, *ib.* nr. 2894. Für Casinum bezeugt den Kult *C. I. L.* 10, 5197: L. Luccio Sacerdot. Sacror. Savadior. Pompeji ist der Fundort einer Inschrift, wonach im Jahr 3 v. Chr. von Hephaistion, dem Priester der phrygischen Gemeinde, eine Statue des phrygischen Zeus errichtet wurde, *C. I. Gr.* 3, *add.* 5866 c, sowie mehrerer Bronzehände, *Blinkenberg* S. 116; aus Resina stammen die Bronzehände *Antichità di Ercolano* 5, 37 = E 13 (s. IV, 6) und A 3 *Bl.* Auch der Norden Italiens kennt den Gott. In Vado in Ligurien fanden sich zwei S.-hände, eine mit entsprechender Widmung, *Pozzi, Notizie d. scavi* 5, 45 = *Atti d. R. Accad. d. Lincei* 1891, 45 = E 17 *Bl.* (s. IV, 7) und A 2 *Bl.* In der Nähe von Luna, einer Stadt derselben Provinz, stand, wie es scheint, ein von S. Mettius Zethus gestiftetes Heiligtum des Jupiter Sabazius. Zur Wahl des Platzes gab die Gemeindeverwaltung ihre Zustimmung (L. D. D. D.), *C. I. L.* 11, 1323. Weitere Fundstätten von S.-händen sind: Isola Farnese (E 22), Cortona (E 26), Cagli in Umbrien (E 20), Brescia (D 2 und E 19 *Blinkenberg*). Endlich ist Sardinien hier zu erwähnen wegen der hierher gehörigen Bronzestatuette (*Arch. Anz.* 1892, S. 111 nr. 14; s. IV, 15).

In den Provinzen des römischen Reichs wird die Verbreitung des S.-kultes im allgemeinen da vorausgesetzt werden dürfen, wo auch die übrigen orientalischen Kulte, besonders der des Mithras und Iupiter Dolichenus, Eingang gefunden hatten. — 16) Nach der Schweiz führen die Votivhände von Avenches (Aventicum), s. *Meyer, Mitteil. d. antiquar. Gesellsch. in Zürich* 11, 1856, Heft 2, 48 f. = B 5 und E 12 *Bl.* (s. IV, 12), sowie E 3 (Großer St. Bernhard). — 17) Für Gallien beweisen Bekanntschaft mit S. außer den Händen A 5 (Corsey, Côtes du Nord), A 6 (Sedan), B 3 *Bl.* (Famars bei Valenciennes) die Bronzefigur von Amiens (*Rev. arch.* 1894, 2, 374; s. IV, 13) und die in Vichy (Auvergne) ausgegrabenen, jetzt im Museum von St. Germain befindlichen Silberplättchen mit der Darstellung des Gottes, dessen Identität durch die auf zwei Plättchen erhaltene gleichlautende Inschrift festgestellt wird: Numin. Augusto Deo Iovi Sabasio G. Jul. Carassounus (s. den Fundbericht in den *Mém. de la soc. nat. d. antiquaires d. France* 1883, S. 262; *Bertrand* a. a. O.; *C. I. L.* 13, 1, 1496; s. IV, 5). — 18) Für Germanien bezeugt den Kult die vereinzelte Militärinschrift in Mainz: *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Sabasio (c)onservatori* (= *σωτήρ*; über den Begriff vgl. *Wendland, Z. f. neutestamentl. Wissensch.* 1904, 335 ff.) bei *Domaszewski*, a. a. O. S. 41, nr. 66. — 19) Aus Mösien registriere ich folgende, sämtlich in den *A. E. M. aus Österr.* publizierten Funde: in Nikopolis (Jeni-Nikup) Altar mit der von *Domaszewski* ergänzten Inschrift: [*υἱῷ θεᾶς*] *Ἰδείας μεγάλης* [*μητρ*]ὸ[ς] *Διὶ Ἡλίῳ μεγά*[*λῳ κυρί*]*ῳ Σεβαζίῳ ἁγ*[*ίῳ*], 1886 = Bd. 10, nr. 6, S. 241, s. VI, 1; in Pirot Widmung eines *Θια*[*σος*] *Σεβαζιανὸς Θεῷ ἐπηκόῳ ὑψίστῳ*, *ib.* nr. 2 S. 239 (s. VIII, 5); in Dragomanski-Tepnik Weihung eines Militärs, *ib.* nr. 3; in Pavlikieni gemeinsame Weihegabe Iovi Sabadio et Mercurio, 1892, = 15, nr. 84 S. 210; endlich in Kespetli aus der späten Kaiserzeit, 1895 = 18, S. 119.

Eine Erweiterung erfährt der Umkreis des Kultgebiets durch den Ausweis der *Blinkenberg*schen Bronzehände. — 20) Aus Belgien stammen B 4, E 29 (Tournai ?) und E 30 (Rumpst) = fig. 39; — 21) aus Österreich C 4 (Sotin) und aus Ungarn E 28 (Zsena, Komitat Krassó) = fig. 38; endlich — 22) aus Rußland E 18 (Gouvernement Jekaterinoslaw).

IV. Sabazios in der Kunst.

Die erhaltenen Kunstdarstellungen des Gottes fasse ich, soweit sie inschriftlich verbürgt oder durch ein mittelbares Verfahren als erwiesen zu betrachten sind, in zwei Gruppen zusammen. Die erste, nach Anzahl und Wichtigkeit weitaus überwiegende Gruppe gibt den rein phrygischen Typus des bärtigen Gottes wieder, bei dessen unzweideutiger, insbesondere durch das Attribut der phrygischen Mütze gesicherter Bedeutung die übrigen bezeichnenden Merkmale (Schlange und Widderkopf) entbehrt werden können. Ob der Adler in nr. 16, 17 und sonst auf einer Anähnlichung an den Iupitertypus beruht, erscheint bei der Masse figürlichen Beiwerks und der Vereinzelung des Attributs höchst fraglich. Der Gott erhebt entweder nach Art der benedictio Latina in der alten Kirche segnend die drei Finger der Hand, wie auf den Bronzehänden, die gleichfalls die hilfebringende Hand des Gottes darstellen (*Blinkenberg* S. 100, *Die älteren Deutungen* S. 88), oder er nimmt die ruhige, den griechisch-römischen Typen verwandtere Haltung des Lanze oder Pinienzapfen tragenden

Herrschers ein. Die zweite Gruppe bilden vereinzelte Denkmäler, für die ich auf Beschreibung angewiesen bin: Nr. 3 u. 4, ferner nr. 5, wo die Verschmelzung mit dem Iupitertypus (Adler, Blitz) bis zur völligen Unterdrückung der spezifischen Kennzeichen führt; endlich das Conzesche Relief nr. 1, auf dem das phrygische Kolorit nur durch die an dem Baum sich aufwindende Schlange angedeutet wird, während die verblaßten Umrisse der jugendlichen Gestalt von der allgemeinen Auffassung abweichen. Die vorhandenen Bildnisse, von denen nur nr. 2 zeitlich genau bestimmbar ist, mögen alle der römischen Kaiserzeit angehören; doch läßt sich bei der weiten Verbreitung der zu Gruppe 1 gehörenden Darstellungen die Vermutung kaum von der Hand weisen, daß sie als Nachbildungen eines berühmten und vielleicht



2) Sabazios ein Rauchopfer empfangend, Relief von Blaundos (nach *Conze, Reise auf d. Inseln des thrak. Meeres* Taf. 17, 7).

alten phrygischen Kultbilds zu betrachten sind. Ich gebe im folgenden zunächst diejenigen Darstellungen wieder, welche durch Inschriften bezeugt sind (nr. 1—5).

1) Das Relief von Blau(n)dos, das *Conze* nach einer Zeichnung reproduzierte (*Reise auf d. thrak. Ins.* Tafel 17, 7, s. Abbild. 2) stellt eine Rauchopferszene dar, deren Mittelpunkt ein Altar und daneben eine an einem palmartigen Baum sich aufringelnde Schlange einnimmt. Von rechts nahen sich zwei Adoranten; links thront auf einem Sessel der unbärtige Gott, dessen Haupt von einer Binde umgeben scheint; in der Rechten eine Schale, in der Linken ein Stab (Zepter oder Speer?). — 2) Das Relief von Koloë (s. *Wagener* a. a. O.) trägt folgende Inschrift: Ἔτους ϱπε (= 101 n. Chr.) *μηνὸς Δαισίου λ', ἐπὶ στεφανηφόρου Γλύκωνος ἡ Κολοηνῶν κατοικία καθιέρωσαν Δία Σα βάζιον.* Nach der brieflichen Beschreibung *J. Keils* und dem Ausweis einer der Bemühung *Th. Wiegands* verdankten Photographie (s. Abb. 3) stehen oben rechts drei Adoranten und auf einer Erhöhung ein vor einem Altar opfernder Priester. Links Wagen mit zwei Pferden bespannt, darin sitzt eine männliche Gestalt, bartlos, in der Rechten die Zügel haltend, auf denen ein Adler sitzt. Unter den Pferden eine Schlange, hinter ihnen ein nach links schreitender Mann mit schüsselförmigem Helm, ein geflügeltes Kerykeion tragend, dazwischen die Mondsichel. In der unteren Reihe sind 13 Adoranten um einen weiteren Altar gruppiert, hinter dem sich ein heiliger Baum



3) Sabazios von Men geleitet, Relief von Koloë (nach Photographie).

erhebt; vor diesem liegen runde Körper, die Broten gleichen (vgl. die Opferkuchen bei *Dem.* und nr. 12, *Blinkenberg* S. 82). Der Vorgang bezieht sich nach *W.s* Erklärung auf den feierlichen Einzug der von Men geleiteten neuen Kultstatue des S. Ist diese Deutung richtig, so wird durch die Situation ein Rangunterschied begründet: Men verhält sich zu S., wie der Diener zu seinem Herrn (s. VIII, 3). *W.* macht auf eine ähnliche Gallienusmünze aus dem lydischen Mostene bei *Lajard, Culte du cyprès* pl. 4, nr. 3 (S. 109) aufmerksam, auf der ich aber Sozon zu erkennen meine. — 3) Das derselben Gegend angehörende Flachrelief von Nea Aule (*Bull. corr. hell.* 1, 308) bestätigt die enge Beziehung des Gottes zum Naturleben. Nach der summarischen Beschreibung *Rayets* thronender S., seine Hand hält eine weitbauchige Vase, in die ein Strauch gepflanzt ist. — 4) Im Zusammenhang mit einer Gruppe griechischer Götterfiguren erscheint S. auf dem

von *Visconti, Arch. Zeitung* 1874, 63 und *Matz-Duhn, Ant. Bildw. in Rom* nr. 3763 beschriebenen kleinen Marmoraltar im Palazzo Merolli in Rom. Er enthält auf allen vier Seiten Flachreliefs; auf der linken Nebenseite steht nach *v. Duhn* S. in langem Gewande, rechts Standbein, vorschreitend, die Linke hochlegend an einen mit Binsen geschmückten Speer (*Visconti:* Sumpfrohr), die Rechte zum Kopfe füh-

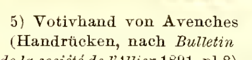


4) Sabazios auf einem Widderkopf stehend, Votivhand von Resina (nach *Antichità di Ercolano* 5, 37).

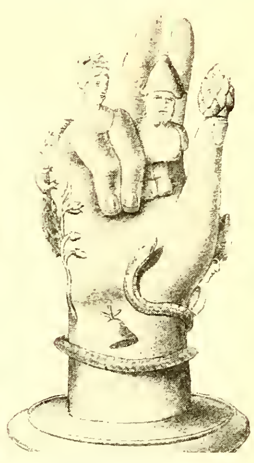
rend; rechts Zypresse, links Pinie. — 5) Die als Baumblätter geformten silbernen Plättchen von Vichy (III, 17) tragen das Bild einer mit Giebel oder Bogen versehenen Tempelfront, innerhalb der Iupiter Sabazius steht. Der obere Teil des Körpers ist nackt; mit der Linken stützt er sich auf eine Lanze, in der Rechten hält er den Blitz; zu den Füßen der Adler. Stümperhaft ausgeführte Votivgabe eines Galliers, in deren Form gleichfalls eine Erinnerung an die Naturbedeutung des Gottes vorliegt (anders *Bertrand* S. 193, 197).

Die bisher besprochenen Denkmäler liefern für die kunstmythologische Beurteilung keinen sehr ergiebigen Ertrag. Als Attribute erscheinen Andeutungen der schöpferischen Naturkraft, Schlange und Adler. Das Fehlen der phrygischen Mütze und die Bartlosigkeit der Figur verrät eine beträchtliche Abschwächung des ursprünglichen Typus. Eine deutlichere, auch religionsgeschichtlich bedeutsame Vorstellung über die Eigenart des Gottes ergibt sich aus der Betrachtung einiger Figuren auf Votivhänden, verwandter Statuetten und sonstiger Erzeugnisse der Kleinkunst, deren Bedeutung *Drexler* unter Men ob. Bd. 2, Sp. 2742 f. richtig beurteilt und *Blinkenberg* erschöpfend nachgewiesen hat. Der Mangel einer inschriftlichen Bestätigung wird vollkommen ausgeglichen durch den geschlossenen Zusammenhang, in dem diese zu den Bronzehänden (gesammelt bei *Bl.*) wegen gleichartiger Geste und Ausstattung stehen, und die gesicherte Beziehung einzelner Exemplare zu S. Sein Name findet sich auf der Votivhand der Sammlung Rayets (*Bull. épigr.* 6 = 1886, 51, Bl. 69, nr. 1), ferner auf der im Besitz des Lord Londesborough gewesenen Bronze (s. *Arch. Anz.* 1854, 440, bei *Jahn, „Üb. d. Aberglauben d. bös. Blicks“, Ber. d. sächs. Ges. d. Wiss.* 1855, 101, nr. n), die mit dem Exemplar des britischen Museums identisch sein wird (s. *Arch. Anz.* 1880, 103, *Bl.* 72), endlich auf dem aus Vado





5) Votivhand von Avenches (Handrücken, nach *Bulletin de la société de l'Allier* 1891, pl. 8).



6) Votivhand von Avenches (Handinneres, nach *Bulletin de la société de l'Allier* 1891, pl. 8).

(Vada Sabatia) in Ligurien stammenden Exemplar im britischen Museum, das zusammen mit der Figur nr. 7 gefunden wurde (*Bl.* 69). Die Deutung auf S., an die schon *Becker* (s. o.) und *Jahn* S. 104 gedacht haben, darf demnach zunächst bei diesen zu den Votivhänden gehörigen Figuren und im Zusammenhang damit bei einer ganzen Reihe anderer in Haltung, Tracht und Gesichtsausdruck übereinstimmender Denkmäler als gesichert gelten. In ganzer Figur ist — 6) S. dargestellt auf der Votivhand von Resina (*Antichità di Ercolano* 5, 37. *Sittl, Gebärden d. Griechen* S. 325. *Blinkenberg,* Fig. 34). Er steht auf einem Widderkopf, in dem ein neues charakteristisches Attribut erscheint, mit der phrygischen Mütze bekleidet und beide Hände mit der bezeichneten segnenden Geste erhebend (s. die Abb. 4). Ebenso in ganzer Gestalt — 7) auf der Hand von Vado (*Bl.* Fig. 35, 36). Der Kopf der auf der Rückseite emporsteigenden mächtigen Schlange

lehnt sich an die (ohne Geste) ausgestreckte Rechte. Unter dem Beiwerk ist das Kerykeion bemerkenswert. Am Gelenk findet sich eine Wöchnerin mit Kind. In verkürzter Form (Büste, darunter Widderkopf), — 8) auf dem aus Griechenland stammenden Exemplar (bei *Jahn*, nr. h), — 9) auf der Votivhand bei *Caylus, Rec. d'Antiqu.* t. 5, pl. 63, nr. 1 u. 2, S. 176f., — 10) auf der Berliner, *E* 9 *Bl.*, wo die Kopfbedeckung ursprünglich gleichfalls eine phrygische Mütze war (kein Modius, also nicht Serapis) und — 11) auf der in Karlsruhe (*Schumacher, Sammlung ant. Bronzen* nr. 822, Taf. 15, 8. *Bl.* S. 75). Durch Feinheit der Technik zeichnet sich vor andern — 12) die Votivhand von Avenches aus (*Jahn* nr. o. *Arch. Anz.* 1854, 486. *Mitteil. d. antiquar. Gesellsch. in Zürich* 11, 1856, H. 2, 48f.; reproduziert bei *Bertrand* pl. 8 u. *Bl.* T. 3 und 4, s. die Abbild. 5 u. 6). Sie ist mit den Brustbildern von vier Gottheiten ausgestattet: auf der Innenseite S., daneben über den eingebogenen Fingern Hermes, am Petasos kenntlich, aber mit auffallend weibischen Zügen; auf der Rückseite Kybele und der jugendliche Dionysos. Unter den Symbolen hebe ich die wie ein Armband um das Handgelenk sich legende Schlange, den Eichenzweig, den vierteiligen runden Opferkuchen unter der Büste des S., den Pinienzapfen auf dem Daumen und den Widderkopf hervor. Unten wieder Wöchnerin und Kind. Dazu kommen einige Statuetten, deren Ähnlichkeit mit der Figur auf den Bronzehänden, insbesondere mit nr. 6, unverkennbar ist. In ganzer Gestalt, die in phrygische Tracht gehüllt ist, mit der Segensgeste, erscheint der Gott — 13) auf der Statuette von Amiens (*Rev. arch.* 1894, 2, 374, *Reinach, Répert. de la statuaire gr. et rom.* 2. 478, *Bl.* S. 99, s. Abb. 7), ebenso auf der analogen Bronze — 14) bei *Babelon-Blanchet, Catal. d. bronces antt. du Louvre* nr. 674. *Reinach ib.* Der Standort ist ein Widderkopf. Die Bezeichnung *Reinachs* als génie mithriaque oder die Annahme eines lokal gallischen Merkurtypus wird durch die Heranziehung der Bronzehände widerlegt. Hierher gehört ferner — 15) die aus Sardinien stammende Statuette im Berliner Antiquarium (*Arch. Anz.* 1892, 111, nr. 14, *Bl.* Fig. 41), in sitzender Haltung (vielleicht von einer Bronzehand abgebrochen), die Füße auf dem Widderkopf. Die unnatürliche Größe der segnenden Rechten hat sakrale Bedeutung.



7) Statuette von Amiens (nach *Revue archéologique* 1894, 2. 374).



8) Bronzerelief in Kopenhagen (nach *Blinkenberg, Arch. Studien* Tafel 2).

In den beiden folgenden Denkmälern fällt die eigentümliche Erscheinung auf, daß mit der Sabazioshand die Lanze des Gottes gekrönt ist; sie bilden dadurch den Übergang zu den weiteren Darstellungen, in denen die Ausstattung der Hände mit Attributen an die Stelle der Geste tritt. Als ein Seitenstück zu nr. 12 kann — 16) die Götterversammlung auf den Bronzereliefs in Berlin (*Arch. Anz.* 1892, 111 nr. 15, *Bl.* Fig. 40) betrachtet werden: auf der einen Platte die thronende Kybele mit Attis und Hermes, auf der andern S., ein Pinienzapfen in der Rechten, mit der Linken das mit der Hand gekrönte Zepter haltend, oben im Giebel der Adler. Der abgesplitterte Gegenstand, auf den er den erhobenen rechten Fuß gesetzt hatte, wird ein Widderkopf gewesen sein. Unter dem zahlreichen Beiwerk: Kerykeion, Altar, Opferkuchen. Dieselben Attribute finden sich — 17) unter einer ähnlichen Masse von Gegenständen (dabei Schlange um einen Baum) auf der eng verwandten, vielleicht auch zu demselben Zweck (Brustschmuck eines Sabaziospriesters?) hergestellten Bronzeplatte im Nationalmuseum zu Kopenhagen, die *Blinkenberg* publiziert hat. In der Mitte S. stehend in phrygischer Tracht: Mütze, Beinkleider, Schuhe; Hände und Standort wie

nr. 16; von einem Tempelgebäude umschlossen, in dessen Giebel Helios mit dem Viergespann erscheint; in den oberen Ecken der Platte die beiden Dioskuren (s. Abb. 8).

Übereinstimmend ist die Darstellung des S. — 18) gleichfalls als Standfigur, beschrieben von *Longpérier, Notice des bronzes ant. du Louvre* S. 94, nr. 442 und abgebildet bei *S. Reinach, Répert. de la statuaire gr. et rom.* 2, 478. Vgl. damit — 19) die entsprechende Sitzfigur bei *Longpérier* nr. 443, *Blinkenberg* S. 99. *Longpérier* kannte — 20) identische Münzen von Sebaste in Galatien, die gleichfalls die Ausstattung des bärtigen Gottes mit Pinienzapfen und Lanze aufweisen. Die auf diesen Münzen, denen ich die jetzt im Londoner *Catal. of gr. coins, Phrygia*, zugänglich gemachten phrygischen Münzen (pl. 6, 5: Alia, 28, 1: Grimenothyrae) anreihen möchte, sowie — 21) auf der Braunschweiger Bronze (s. *Gebhard, Braunschweiger Antiken*, 1. Abt., S. 205 u. *Drexler* a. a. O.) angebrachte Mondsichel deutet auf die Verschmelzung mit Men hin. Mit Recht hat *Drexler* ferner — 22) den sog. 'Äskulap von Ägina' auf dem Smaragdplasma bei *Panofka, Abh. der Berl. Ak.* 1845, 353 auf S. bezogen. Er thront in zeusartiger Haltung. Dieselbe Deutung gibt — 23) *Becker* nr. 24 mit erheblicher Wahrscheinlichkeit der Büste des bärtigen Gottes mit phrygischer Mütze bei *Seidl, Über den Dolichenuskult* Taf. 6, 2, dessen freundlicher Gesichtsausdruck an die Bronze von Avenches nr. 12 erinnert. Endlich gehören — 24) hierher die nach der Überlieferung aus Toskana stammenden, aber den gallo-römischen Figurenstil aufweisenden barbarischen Gottheiten auf den Bronzereliefs des vatikanischen Museums (*Rev. arch.* 1892, 1, 189 ff. und pl. X. *Cumont, Mithra* 2, Fig. 97. 98. *Bl.* S. 97. Sicher die Fig. 97, die *Cumont* Silvanus nennt). Der Adler auf der rechten Schulter des Gottes ohne Mütze, die Schlange, die sich um den Baumzweig, bzw. den Stab windet, Pinienzapfen, Opferkuchen, Krater und Widderkopf, das Mithrasopfer — alles geht in der synkretistisch erweiterten Sphäre des phrygischen Gottes ohne Rest auf.

Bei dem Versuche einer Ermittlung weiterer Darstellungen des S. ging man entweder von der unzutreffenden Voraussetzung aus, daß er dionysische Züge trage, oder man wandte Gottheiten von ausgeprägt orientalischem Charakter vermutungsweise diese Benennung zu, oder man bemühte sich endlich, den Kreis der gesicherten Figuren durch angeblich analoge Kunstdenkmäler zu erweitern. Die dionysisch anmutenden Darstellungen sind schon durch *Thrämer* Bd. 1 (Dionysos), Sp. 1110 ausgeschieden worden (vgl. a. VII, 2). Auch die in der zweiten Richtung liegenden Untersuchungen haben zu keinem Ergebnis geführt. Der fast nackte Mann mit dem Pedum, der den Schweif des Stieres auf dem Mithrasopfer des Ladenburger Reliefs hält (s. *Cumont, Mithra* 2, 344, Fig. 218), ist sicher nicht S., wie *Creuzer, Symbol.* 2, 225 und *Georgii* in *Paulys R. E.* 6, 618 meinen, sondern eher Herakles, wie *Cumont* vorschlägt. Auch der fürchterliche geflügelte 'asiatische Sonnengott', der zwei Panther bändigt (s. *Arch. Zeit.* 1854, pl. 64, nr. 1, vgl. dazu die Ausführungen *Lajards* und *Gerhards* S. 215 und *Lenormant, Rev. arch.* 1874, 306) ist mit den aus dem festgestellten Material gewonnenen Vorstellungen unvereinbar. Beachtenswerter ist die Annahme, daß der Zeus Masphalatenos und der Sonnengott Zeus, die beide in den Basreliefs aus Menneh in Mäonien bei *Le Bas-Waddington, explic. des inscript. gr. et lat. Méonie.* nr. 668, mon. fig. 136, 1, 2 (s. a. *Le Bas-Reinach, voyage archéol. en Grèce et en Asie min.* Paris 1888) Men an die Seite gestellt sind, mit S. identisch seien. Aber wenn auch die erstere Figur, die den Adler hält, eine leise Ähnlichkeit zeigt, so wird doch bei der großen Anzahl der kleinasiatischen Lokalgottheiten diese Gleichsetzung sehr problematisch erscheinen müssen, solange die Ansicht *Bureschs* (*Aus Lydien* S. 74) nicht als erwiesen zu betrachten ist, daß alle diese Götter im Grunde nichts als Varianten des einen Sonnengottes S. sind (vgl. dazu VI, 1; VIII, 4). In dritter Linie sind die Vermutungen *Beckers* S. 23 f. zu besprechen. Außer Betracht müssen die Terrakotten von Kertsch (Taf. 2, 4a, b) und von Novus Vicus bei Heddernheim bleiben, die einen mit Panzer und Helm nach Art der phrgyischen Mütze bekleideten jugendlichen Reiter darstellen, der vielmehr als Attis zu bezeichnen sein wird (s. *Drexler* unt. Men Bd. 2, Sp. 2711). Dagegen ist die Möglichkeit einer Beziehung zu S. offen zu halten bei dem merkwürdigen Berliner Basrelief aus später Zeit (s. *Gerhard, Arch. Z.* 1854, pl. 65 nr. 3. *Jahn* S. 105. *Lenormant, Revue arch.* 1875, 50. *Friederichs, Berl. ant. Bildw.* 2, 437 f., nr. 2008b. *Drexler* unt. Men Bd. 2, Sp. 2744. *Blinkenberg* S. 107). Ein bärtiger Reiter in phrygischer Tracht und Mütze, in der Rechten einen gewaltigen Hammer schwingend, sprengt über den ausgestreckten Körper einer jungen Frau; links steht neben anderen Götterfiguren ein gleichfalls bärtiger Gott, in Gestalt und Tracht eine ausgesprochene Dublette des Reiters; in der Rechten hält er eine Fackel, in der Linken einen Menschenschädel. Es ist dies nach *Becker* derselbe S., der sich in den Licht- und Todesgott differenziert, während *Drexler* die Gestalten als Kabiren faßt. Sie erinnern jedoch stark an den Gott der Bronzen und unter der Masse symbolischer Zutaten erscheinen wieder Widderkopf und Schlange. (Über eine Verdoppelung der Kybele auf einem und demselben Relief vgl. *Hepding, Attis* S. 138, A. 7). Immerhin wird bei der Unsicherheit der Sachlage auf eine religionsgeschichtliche Verwertung des Reliefs verzichtet werden müssen.

V. Kult, Mythus, Mysterium.

1) Die Hauptstelle ist *Demosth. de corona* 259 f., der ein anschauliches Bild von der aus den Umzügen der Thiasoten bei Tage, aus Reinigungszeremonien, Opfern und mysteriösen Begehungen sich zusammensetzenden Kultübung (s. a. III, 4) entwirft. Obwohl der Name nicht genannt ist, kann ein Zweifel über die Zugehörigkeit nicht bestehen, da *Strab.* 10, 3, 18 die vorkommenden liturgischen Formeln als *Σαβάζια καὶ Μητρῷα* charakterisiert (vgl. das

Schol. und *Suidas* s. v. Attis) und die geschilderten Riten anderweitige Bestätigung finden. Ergänzt wird diese Darstellung durch vereinzelte literarische Zeugnisse, von denen den Angaben der *Kirchenschriftsteller* und *Iamblichs* eine überwiegende Bedeutung zukommt. Auch macht die Übereinstimmung charakteristischer Einzelheiten mit *Dem.* und anderen Quellen (s. VI, 3) es wahrscheinlich, daß wesentliche Züge des *δεισιδαίμων* bei *Plut. de superstit.* (das handschriftliche, im Anschluß an *Bentley* von *Bernardakis* und *Wilamowitz* getilgte *σαββατισμούς* c. 3, 166 A ist natürlich wiederherzustellen; zu der jüdisch klingenden Wortform vgl. *Plut.* 4, 6, 2, 671 *F* und VIII, 5) auf der Beobachtung des S.-dienstes beruhen. Endlich liegen für diesen und die folgenden Abschnitte in den von *Rohde* nicht berücksichtigten monumentalen Zeugnissen unmittelbare Urkunden vor, welche die aus der literarischen Überlieferung gewonnene Einsicht erweitern.

2) *Demosth.* wirft seinem Gegner Aischines die Verirrungen seiner Jugend vor: *ἀνὴρ δὲ γενόμενος τῇ μητρὶ τελούσῃ τὰς βίβλους ἀνεγίγνωσκες καὶ τἆλλα συνεσκευωροῦ, τὴν μὲν νύκτα νεβρίζων καὶ κρατηρίζων καὶ καθαίρων τοὺς τελουμένους καὶ ἀπομάττων τῷ πηλῷ καὶ πιτύροις καὶ ἀνιστὰς ἀπὸ καθαρμοῦ κελεύων λέγειν 'ἔφυγον κακὸν εὗρον ἄμεινον' . . .. ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν, καὶ βοῶν 'εὐοῖ σαβοῖ' καὶ ἐπορχούμενος 'ὕης ἄττης ἄττης ὕης', ἔξαρχος καὶ προηγεμὼν καὶ κιστοφόρος καὶ λικνοφόρος καὶ τοιαῦτα ὑπὸ τῶν γραδίων προσαγορευόμενος, μισθὸν λαμβάνων τούτων ἔνθρυπτα καὶ στρεπτοὺς καὶ νεήλατα* . . Der mit Fenchel- und Weißpappelkränzen geschmückte Thiasos der Sabaziasten wurde von einem Priester geleitet, der Schlangen in den Händen trug, indes die verzückte Anrufung des göttlichen Namens (s. *Aristoph. Lys.* 387) die aufregenden Klänge der phrygischen Musik übertönte (*Aristoph.* 1, fr. 566 *Kock*, *Blinkenberg* S. 107). In der Prozession wurde die *κίστη*, welche die heilige Schlange barg (s. III, 1. VII, 3), und das *λίκνον* (s. *Dieterich*, *Mutter Erde* 101) mitgeführt, in dem vielleicht neben anderen Gaben die Opferkuchen (s. IV, 2. 16) enthalten waren. Die Reinigungen mit Ton und Kleie (*πηλώσεις Plut.* c. 3, 166 A und *ἀκάθαρτοι καθαρμοί, ῥυπαραὶ δ' ἁγνεῖαι* c. 12, 171 B), welche auf die nächtlichen Weihen vorbereiteten, und die Andacht der am Boden kauernden Gläubigen (*αἰσχρὰς προκαθίσεις* c. 3) waren den Griechen ein ebenso seltsamer Anblick, wie die wahrscheinlich nicht auf die Mysterien beschränkte feierliche Geste (*ἀλλοκότους προσκυνήσεις* c. 3), mit der die Priester in Nachahmung der hilfebringenden Hand des Gottes (s. IV, 6 ff.) die Kultgenossen segneten. Diese auch auf dem Vincentiussarkophag (s. V, 4) von einem der Teilnehmer am himmlischen Mahle angewandte Segensgeste, die in der Einbiegung der zwei letzten und der Erhebung der drei ersten Finger besteht, war ein spezifisches Kennzeichen des S.-kults, das von hier vielleicht unmittelbar als die sog. benedictio Latina in die liturgische Gewohnheit der christlichen Kirche überging, während die Sitte der Weihung von Votivhänden überhaupt auch in den syrischen Kulten vorkam und nach *Cumont* erst durch jüdische Vermittlung in der phrygischen Religion üblich wurde (s. *Acad. d. inscr.* 1906, 70. *Blinkenberg* S. 126).

Daß die Priester, unter denen die Personen männlichen Geschlechts überwiegen, wie die Metragyrten, Menagyrten und Orpheotelesten, in allen Nöten des Lebens zu helfen wußten (vgl. die fesselnde Schilderung dieses Treibens bei *Foucart*), war ein selbstverständliches Erfordernis ihrer Propaganda. Die Liebestränke, welche die Priesterin Ninos bereitete (III, 13), werden unter der Auktorität des Kultes gestanden haben, und es fällt von hier vielleicht ein Licht auf die noch nicht befriedigend erklärte Stelle des *Theophr. char.* 27, 8: *καὶ τελούμενος τῷ Σαβαζίῳ σπεῦσαι, ὅπως καλλιστεύσῃ παρὰ τῷ ἱερεῖ* (vgl. die *καλοὶ θίασοι* bei *Dem.* und *Josephi Hypomnest.* in *Fabric. Cod. Pseudepigr.* 2, 327 *ἡ*—sc. *μαντεία*—*διὰ Σαβαζίων μυρίζοντες*). Die Sabaziasten strebten nicht nur nach ritueller Reinigung, sondern schmückten sich auch zu Ehren ihres Gottes. — Die Bedeutung des Widders im S.-kult ist ein durch die Kunstdenkmäler gestelltes Problem. Wenn er den Standort des Gottes bildet, so ist dies durch seinen Charakter als bevorzugtes Opfertier nicht genügend begründet. Im Falle der Ablehnung einer mythischen Beziehung erscheint die Annahme von Kriobolien im Sinne der verwandten Kulte als unabweisbar.

3) Eine zentrale Stellung in der S.-religion nimmt die Verehrung der heiligen S c h l a n g e ein (des *ὄφις παρείας*; s. außer *Dem. Comic. attic. fragm.* 1, S. 81 *Kock*, *Phot.* s. v., *Artemidor* 2, 13). Die Schlange ist die Inkarnation des Gottes. Der Ruf 'Sabazios', den der *δεισιδαίμων* bei *Theophr. char.* 16, 4 beim Anblick des *ὄφις παρείας* ausstößt, ist von dem Grauen vor dämonischer Berührung eingegeben. Ebenso erscheint in der Kunst die Schlange nicht nur als das wichtigste Attribut, sondern auch als Symbol des Gottes und Gegenstand selbständiger Verehrung; so auf den Reliefs von Sazak im *δῆμος Ὀρμηλέων* (III, 1) und vom makedonischen Palatitza (sitzende Frau, die eine mächtige Schlange liebkosend auf dem Schoße hält. S. *Heuzey*, *Miss. en Macéd.* pl. 13, 1. S. 217. *Rapp* S. 14). Die Bedeutung der Schlange, die *Vercoutre*, *Rev. arch.* 6, 1886, 113, mit Unrecht zu einem emblême de la vertu curative abschwächt, gründet sich auf einen Mythus und die daran sich schließende Mystik. Der Mythus ist bei *Diod.* 4, 4, 1 kurz angedeutet: *οὗ τήν τε γένεσιν καὶ τὰς θυσίας καὶ τιμὰς νυκτερινὰς καὶ κρυφίους παρεισάγουσι διὰ τὴν αἰσχύνην τὴν ἐκ τῆς συνουσίας ἐπακολουθοῦσαν.* Eingehenderes berichten die Kirchenschriftsteller. *Clemens v. Alex.* erzählt *Coh. adv. gentes* S. 13 *P.* in gedrängter Sprache und *Arnob. adv. nat.* 5, 20 (s. a. *Firm. Mat. de errore prof. rel.* c. 10) mit rhetorischer Ausschmückung von phrygischen Mysterien, die zu S. in Beziehung gesetzt werden. Der Inhalt der vermutlich auf einen gemeinsamen

mythographischen Traktat (s. *Crusius*, *Rhein. Mus.* 45, 266; andere Äußerungen zur Quellenfrage bei *Foucart* S. 76 und *Bratke, Theol. Stud. u. Krit.* 1887, 657; s. a. die allgemeine Übersicht bei *Le Faye, Clément d' Alexandrie*, Paris 1898, 312) zurückgehenden widerlichen Erzählung ist folgender. „Iupiter entbrennt in Liebe zu seiner Mutter Deo (Demeter *Cl.*). Aus Scheu wagt er nicht in seiner eigenen Gestalt zu erscheinen; er wohnt ihr deshalb in Gestalt eines Stiers bei (*Arnob.*). Um die erbitterte Göttin, die von ihrem Zorn den Namen Brimo erhält, zu versöhnen, schneidet er die Testikeln eines Widders ab und wirft sie, Selbstentmannung heuchelnd (ätiologische Sage, welche die Ablösung der Selbstentmannung durch ein Widderopfer andeutet, nach *Hepding, Attis* 192, s. *Gruppe* S. 1552 ff.), der Mutter in den Schoß. Diese gebiert nach 10 Monaten die Kore (*Cl.*) oder Libera (*Arn.*). Als das Mädchen herangewachsen war, nähert sich auch ihr der eigene Vater als Schlange, die er wirklich war. *Σαβαζίων γοῦν μυστηρίων σύμβολον τοῖς μυουμένοις ὁ διὰ κόλπου θεός· δράκων δέ ἐστι καὶ* (nach dem verbesserten Text bei *Foucart* S. 77) *οὗτος· ἔλεγχος ἀκρασίας Διός.* Die Pherrephatta gebiert einen stierähnlichen Sohn, wofür ein Beweis der Vers eines *εἰδωλικὸς ποιητής* ist: *ταῦρος πατὴρ δράκοντος καὶ πατὴρ ταύρου δράκων* (liturgische Formel, nicht Fragment des *Rhinthon*, wie *Crusius* S. 272 meint; s. *Kaibel, Com. graec. fragm.* 1, 189 und *Dieterich, Mithrasliturgie* S. 215)". Der Versuch *Lenormants, Rev. arch.* 1874, 302 (s. a. *Hepding, Attis* S. 192), diese ganze Erzählung zur Festsetzung des S.-mythus zu verwerten und aus der gräzisierten Umformung die ursprünglichen phrygischen Benennungen abzuleiten, mußte mißlingen, da *Clemens* den Zusammenhang des Mythus mit demKult des Attis. der Kybele und derKorybanten betont und die die erste Hälfte abschließende Formel sich auf die Attismysterien bezieht (*Hepding* S. 184). Für S. kommt wegen der Übereinstimmung mit *Diodor* (*γένεσιν* und *Σ. κερατίαν παρεισάγουσι*) wahrscheinlich nur die liturgische Formel in Betracht, welche die Einheit des Erzeugers und Erzeugten ausspricht, sowie sicher die der vorgetragenen Geheimlehre analoge Vorstellung, daß der Gott in Schlangengestalt sich mit einer Göttin geschlechtlich verband, was den Vorgang für die Sitte der Sabaziasten bildete, sich Schlangen durch den Busen zu ziehen. Eine Wiederholung der Legende ist aus dem phrygischen Alia (s. III, 1) überliefert: Die Heroine des Orts gebar von S. das Geschlecht der *Ὀφιογενεῖς*, und eine Illustration zu dem Relief des makedonischen Palatitza gibt der Höflingsklatsch (bei *Plut. Alex.* 2), daß die den orgiastischen Kulten in besonderem Maße ergebene Königin Olympias durch den Verkehr mit der heiligen Schlange die Mutter Alexanders geworden sei. (Vgl. dazu die makedonischen Kupfermünzen mit der cista mystica aus der Diadochenzeit, *Mionnet, Descr. des méd.* 1, 560.)

4) Der Mythus leitet zum Mysterium über. Die Vermutung *Rohdes* (*Psyche* 2^2, 421), daß, wie in gewissen griechischen Sagen (s. *Wesseling z. Diodor* 4, 39, 2), so auch durch die Aufnahme der Schlange in den Busen die Adoption des Mysten in das Geschlecht der Gottheit veranschaulicht werde, wird durch die eigene Auffassung des *Clemens* nicht bestätigt: die derbe Realistik der Sabaziosmystik kommt vielmehr in der legendarisch vorgebildeten geschlechtlichen Vereinigung des Mysten mit dem Gotte zu unzweideutigem Ausdruck. Diese heilige Hochzeit, in der dem Gotte gegenüber der Mensch stets weiblichen Wesens ist (s. *Dieterich, Mithraslit.* S. 124, *Mutter Erde* S. 111; ein Nachklang davon in dem attischen Hochzeitsspruche *ἔφυγον κακὸν εὗρον ἄμεινον* s. *Lobeck* S. 648, *Dieterich, Mithraslit.* S. 169), ist der eigentliche Höhepunkt des Kultes und das große Geheimnis der S.-religion, das den Eingeweihten zum Sabos macht und des Anteils an der göttlichen Lebensfülle versichert. Zur Herbeiführung der ekstatischen Erregung dienten die leidenschaftlichen Weisen der phrygischen Musikinstrumente; s. die *Iamblich* zugeschriebene Schrift *de mysteriis*, wo in einer ausführlichen Theorie des Enthusiasmus die Korybanten-, Meter- und Sabaziosweihen als eine dadurch charakterisierte Gruppe zusammengefaßt werden: *ὡς τῶν ἐξισταμένων ἔνιοί τινες αὐλῶν ἀκούοντες ἢ κυμβάλων ἢ τυμπάνων ἤ τινος μέλους ἐνθουσιῶσιν* (3, 9); und vielleicht war auch der für S. eigentümliche Tanz, die Sikinnis (*Arrian* b. *Eustath. z. Homer Il* 1078, 20), mit der entscheidenden Aktion als Hilfsvorgang und steigerndes Mittel des Enthusiasmus verbunden. Auch ein sakramentales Mahl, auf dessen Vorbereitung ich das *demosth. κρατηρίζειν* und das Bild auf der Votivhand *E* 7 *Bl.*, Fig. 33 (eine Person die Rechte über einen Krater ausstreckend; vgl. die verwandte Darstellung eines mysischen Reliefs aus Kreisen von Verehrern des Zeus Hypsistos bei *Perdrizet, Bull. corr. hell.* 23, 1899, 592 f.) beziehe, bildete einen bedeutsamen, in seinem Verhältnis zu den übrigen Kulteinrichtungen noch nicht geklärten Bestandteil des Gottesdienstes. Die Inschrift des Vincentiusgrabs (*C. I. L.* 6, 142): *manduca, lude et beni at* (= *veni ad*) *me: cum vibes, benefac, hoc tecum feres,* die früher als das Bekenntnis zu epikureischem Lebensgenusse gefaßt (Sammlung solcher Inschriften bei *Caetani-Lovatelli, Thanatos,* Roma 1888, S. 12 u. *Herzog, Koische Forsch. u. Funde* S. 103 f.) und in diesem Sinn von *Maaß, Orpheus* S. 217 sogar zum Prinzip der sabazischen Konventikel gestempelt wurde, wird erst durch *Cumonts* Deutung (S. 72 f.) in den Zusammenhang der religiösen Tendenzen des Synkretismus eingereiht. Den in den heiligen Mahlen ausgedrückten Gedanken, daß die Mysten Brüder sind, erkenne ich in der auf der Votivhand *E* 6, Fig. 32 a, b *Bl.* dargestellten Szene wieder (zwei männliche Personen über einem Altar sich die Hände reichend). So hatte allmählich die ursprüngliche rohe Sinnlichkeit der Sabaziosmystik, deren symbolische Abschwächung von *Arnobius* 5, 21 (künstliche, aus Gold geformte Schlangen = Phallen, s. *Dieterich, Mutter Erde* S. 110. *Hepding* S. 191?)

bezeugt wird, unter dem Einfluß sublimerer Religionsanschauungen sich zu moralischer Ausdeutung vergeistigt. Im Gegensatz zu der (vor Wahnsinn) schützenden Wunderkraft der Korybantenweihen und zu der lebenspendenden, zur Vollendung führenden Seligkeit des Kybeleorgiasmus — so fährt *Iamblich* fort, indem er die verwandten Erscheinungen spezifiziert (3, 10) — bestehe die Eigentümlichkeit der S.-mystik darin, daß sie *βακχείας καὶ ἀποκαθάρσεις ψυχῶν καὶ λύσεις παλαιῶν μηνιμάτων* schaffe. Die Vorstellung von der Erbsünde ist nicht auf phrygischem Boden erwachsen. Ob wir darin den Einfluß der schon bei *Pindar* durchschimmernden orphischen Lehre (*fr.* 208 *Abel*; s. *Tannery, Rev. de phil.* 1899, 129; vgl. a. *Reinach, Cultes, mythes et relig.* 1, 312f.) oder des jüdischen Glaubens (mit *Cumont* S. 71) zu erkennen haben, muß bei unserer mangelhaften Einsicht in das Maß der konkurrierenden Einwirkungen unentschieden bleiben (s. VII, 3. VIII, 5). Die eschatologischen Vorstellungen einer möglicherweise sabazisch-jüdischen Gemeinschaft (*Cumont ib.*) werden durch die wiederholt genannten Bilder des Sarkophags des Sabaziospriesters Vincentius und seiner Gattin Vibia veranschaulicht. (Abgebildet u. a. bei *Daremberg et Saglio, Dict.* 3, 280. Fig. 2468 und *Wendland, Die hellenist. röm. Kultur* S. 184f.) Es ist hier eine Reihe von Szenen dargestellt: der Raub der Vibia durch den auf einer Quadriga fahrenden Pluton; das von Dispater und Aeracura abgehaltene Totengericht über die von Mercurius nuntius geleitete Frau; die inductio Vibies durch den bonus angelus; endlich das Gastmahl der Seligen, der bonorum iudicio iudicati, für die das den Bilderzyklus abschließende sakramentale Mahl einen Vorschmack gebildet hatte.

VI. Wesen und Wirken des Gottes.

1) Bei dem unzulänglichen Stande der vorwiegend dem späten Altertum angehörigen Überlieferung erscheint es als eine schwierige Aufgabe, den ursprünglichen Wirkungskreis des Gottes von dem synkretistischen Zuwachs seiner Machtsphäre mit Bestimmtheit abzugrenzen. Andererseits ist dem Bauernvolk der Phryger bis auf die Zeit der Seleukiden ein ausgesprochener Konservativismus des Volkstums eigen, der die Zuverlässigkeit der auf diesem Boden haftenden Überlieferung auch aus verhältnismäßig später Zeit verbürgt (s. *Perrot-Chipiez, hist. de l'art* 5, 23). Sein Charakter als thrakischer Sonnengott (s. III, 14) ist nicht, wie *Perdrizet* will (*Bull. corr. hell.* 20, 1896, 101), im phrygischen Glauben begründet, sondern eher daraus erklärlich, daß vielleicht unter orphischem Einfluß (s. *Macrobius* a. a. O., *Rapp* u. Helios Bd. 1, Sp. 2024, *Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgesch.* S. 1430) eine Anähnlichung an Helios, das *πρέσβιστον σέβας* der Thraker (*Sophokles, fr.* 523, *Nauck*[2]), stattfand, wenn nicht vielmehr hier wie in der mösischen Inschrift III, 19 ein Ansatz zu dem von *Usener* (*Götternamen* S. 340f.) nachgewiesenen späten solaren Monotheismus vorliegt. Dieser Synkretismus geht nicht überall tief; man fühlt, daß das Bedürfnis nach Zusammenstellung der Götternamen aus der eigentümlichen religiösen Atmosphäre sich ergab, ohne daß eine wirkliche Verschmelzung der damit verknüpften Vorstellungen eintrat. In der Benennung als Zeus und Iupiter spricht sich die überragende Stellung aus, die S. in der phrygischen Religion einnahm; nur in vereinzelten Fällen darf eine wirkliche Angleichung aus der Übertragung der Attribute erschlossen werden (z. B. IV, 5).

2) Zu den ursprünglichsten Wesensbestimmungen des Gottes gehört seine enge Beziehung zum Naturleben. Nicht als ob er das Schicksal der Natur teilte, das sich in dem ewigen Kreislauf des Absterbens und Wiederauflebens vollzieht, wie *Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 303 unter Berufung auf *Plut. Is. et Os.* 69 (*Attisreligion,* s. *Rapp* u. Attis Bd. 1, Sp. 720. *Hepding* S. 26) angibt. Er ist der Herr der Natur. Die Schlange, das Sinnbild der geheimnisvoll schaffenden Naturkraft, ist ihm eigen; er hat geweihte Haine (III, 2); als der Gott, der den Regen spendet (Hyes, s. d. *Meyer* a. a. O., *Gruppe* S. 1428), verleiht er Wachstum und Gedeihen. Eigentlicher Baumkult ist gesichert durch III, 2. IV, 1—3 und die aller Wahrscheinlichkeit nach hierher gehörige Notiz bei *Firm. Mat. de error. prof. rel.* c. 27, 4: *arborem suam diabolus* (die Schlange) *consecrans intempesta nocte arietem in caesae arboris facit radicibus immolari,* womit vielleicht der Baumgeist versöhnt werden sollte (s. *Hepding* S. 133). Nicht der vorphrygische, von S. angeblich verdrängte Himmelsgott (*Kretschmer* S. 198), sondern S. selbst heißt darum *Βαγαῖος* = der Eichengott (s. *Hesych* s. v. und o. Bd. 3, Sp. 1560; vgl. III, 15: Präneste und den Eichenzweig auf der Bronzehand IV, 12). Ebenso ist ihm wie Attis die Fichte heilig (IV, 12. 16. 17. 24. *Blinkenberg* S. 82).

Als höchster Gott eines Bauernvolkes war S. ferner Stifter und Schirmherr des Ackerbaues. *Diodor* 4, 4, 1: *λέγουσι δ' αὐτὸν ἀγχινοίᾳ διενεγκεῖν καὶ πρῶτον ἐπιχειρῆσαι βοῦς ζευγνύειν καὶ διὰ τούτων τὸν σπόρον τῶν καρπῶν ἐπιτελεῖν* wird durch den figürlichen Schmuck der Kopenhagener Bronze IV, 17 bestätigt, auf der neben den üblichen Attributen Pflug und Gerstenähre, Joch und Stier vorkommen (vgl. dazu die problematische Deutung rheinländischer Gräberfunde bei *Blinkenberg* S. 119). Die von *Nicolaus Damasc.* (*Fr. H. Gr.* 3, fr. 128) überlieferte Tatsache, daß bei den Phrygern auf die Tötung eines Ackerstiers oder die Entwendung von Feldgeräten die Todesstrafe gesetzt war, ist nur unter der Voraussetzung verständlich, daß es sich um eine Versündigung an dem göttlichen Geber handelte.

3) Wie die Natur, so beherrscht S. das Völker- und Menschenschicksal. Den Pergamenern erwies er sich in vielerlei Nöten und Gefahren als Beistand und Helfer und trat als ebenbürtiger Schlachten- und Siegesgott der Athena Nikephoros zur Seite (s. III, 4 und IV, 22: Nike an der Thronlehne). Die Kraft seiner Gottheit offenbarte sich aber *διὰ τὰς ἐξ αὐτοῦ γενομένας ἐπιφανείας.* In der eigen-

tümlichen Bedeutung dieses Begriffs liegt das ganze Geheimnis seines dämonischen Wesens beschlossen, dessen unerwartete, bald drohende (*Theophr. char.* 16, 4), bald segensreiche Eingriffe die frommen Gemüter beständig in Atem erhielten. Er sandte Zeichen und Wunder und erschien bei Nacht in eigener Gestalt. Glykera, die Geliebte des Rhetors Alkiphron, hatte eine eben erst aus Phrygien bezogene Magd, die von nächtlichen Göttervisionen erzählte (*Alciphron* S. 37 *Meineke*), und der Sklave b. *Aristoph. Vesp.* 9, der keineswegs, wie die Erklärer glauben, dionysischen Orgiasmus ausübt, ahmt lustig das fromme Entsetzen nach: ὕπνος μ' ἔχει τις ἐκ Σαβαζίου (vgl. *Plut.* Ausführungen über die nächtliche Unruhe des δεισιδαίμων c. 3 ff, 166 E ff.). Verfehlungen, insbesondere gegen die Kultvorschriften, folgte die Sühne auf dem Fuße nach (ähnliches aus dem Menkult, Bd. 2 Sp. 2701 ff.), und allenthalben erhoben sich Marmorstelen, die von der strafenden Gerechtigkeit Zeugnis ablegten (III, 1. 2. 8; vgl. *Plut.* c. 12, 171 B παράνομοι πρὸς ἱεροῖς κολασμοί), als deren Symbol die IV, 16. 17 und auf zahlreichen S.-händen erscheinende Wage (*Blinkenberg* S. 82) gelten mag (vgl. a. den den phrygischen θεοὶ ὅσιοι καὶ δίκαιοι geweihten Altar mit verwandten Darstellungen, besonders die linke Schmalseite: männliche, stehende Figur, rechts ein Baumstamm, um den sich eine Schlange windet, *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10, 12). Einen ebenso anschaulichen Beweis von der segensreichen Macht und übernatürlichen Hilfe des Gottes in Krankheiten geben die Votivhände (interessante Parallele aus dem neugriechischen Volksglauben bei *Sittl, Gebärden der Gr. und Röm.* S. 327; der Krankheit wird gedroht: 'Christus verfolgt dich mit seiner rechten Hand'). Die Frauen zumal spürten in ihrer schweren Stunde die helfende Hand des göttlichen Arztes (IV, 7. 12).

Daß in religiös erregten Zeiten auch bei den höher stehenden Kulturvölkern ein Gott leicht Eingang fand, der sich in so energischer Weise geltend machte, ist begreiflich. Wo die einheimischen Götter versagten, da erhoffte der Aberglaube schon im 5. Jahrhundert, und in viel ausgedehnterem Maße in der römischen Kaiserzeit, wirksameren Schutz von dem fremden Gotte.

VII. Sabazios = Dionysos.

Ehe die Berechtigung dieser Gleichung nach Maßgabe des in Abschn. III—VI entwickelten Tatsachenbestandes geprüft werden kann, ist zunächst eine Orientierung über die Frage nach der ursprünglichen Heimat des Gottes erforderlich, mit der sie von einer weit verbreiteten Auffassung in einen, wie es scheint, unzulässigen Zusammenhang gebracht worden ist.

1) Der Widerspruch, in den sich die in Abschnitt II dargelegte Überlieferung in bezug auf die Heimat des Gottes verwickelt, wird in der Regel mit dem Hinweis auf die Verwandtschaft des thrakischen und phrygischen Volks für erledigt erklärt (s. o. Bd. 1, Sp. 1031, *Rapp* S. 22, *Meyer, Gesch d. Alt.* 1, 299, *Kretschmer* a. a. O. und *aus der Anomia* S. 17, *Rohde* a. a. O., *Reber, Abh. d. bayr. Akad.* Bd. 21 = 1898, 534, *Cumont, Rev. de l'hist. des rel.* 1906, S. 3). Dies führte zu der Annahme, daß der Kult des S. den thrakischen Stämmen angehörte, die ihn mit ihrer Wanderung nach Kleinasien dorthin verpflanzt hätten. *Kretschmer* S. 194 (ebenso *Cumont*) sucht sodann eine Scheidung der phrygischen Kulte durchzuführen, indem er den Gottheiten der kleinasiatischen Urbevölkerung, der Meter, dem Attis u. a. die aus Europa importierten gegenüberstellt, unter denen die Hauptgottheit S. gewesen sei, und nimmt eine Verschmelzung mit den einheimischen Gottheiten an, die durch die Gleichartigkeit des orgiastischen Charakters begünstigt worden sei. Einen dieser Auffassung entgegengesetzten Standpunkt vertritt vereinzelt *Tomaschek* a. a. O., der den der griechischen Bevölkerung längst vertrauten Gott in nachchristlicher Zeit auch nach Thrakien wandern läßt. Wenn von der unrichtigen Zeitangabe *Tomascheks* abgesehen wird, der die mutmaßliche Einführung des Kults viel zu spät ansetzt (vgl. außer den schon namhaft gemachten Spuren des thrakisch-makedonischen Kults in Abschn. I, 1 auch den in der delphischen Inschrift aus dem Ende des 4. vorchristlichen Jahrhunderts vorkommenden makedonischen Personennamen Σαβατταρᾶς, den *Perdrizet, Bull. corr. hell.* 20 = 1896, 475, in Beziehung zu dem Namen des Gottes gebracht hat), so sind die beiden Möglichkeiten des thrakischen (thrakisch-phrygischen) und vorderasiatischen (vorphrygischen) Ursitzes diskutierbar. Es ist zwar das Gewicht des ethnographischen Zusammenhangs nicht zu verkennen, unter dessen Voraussetzung Einklang in die Überlieferung käme, auch spricht der von dem Namen des Gottes abgeleitete Ortsname, sowie die Bezeichnung seines makedonischen Thiasos für die Ursprünglichkeit des europäischen S.-dienstes. Auf der anderen Seite aber ist zu erwägen, daß die fast allgemeine, durch die Urkunden bestätigte Auffassung des Altertums ausschließlich seine phrygische Herkunft betont, was auffallend wäre, wenn S. in historischer Zeit, wie *Rohde* es darstellt, die Hauptgottheit der Thraker gewesen wäre, und daß die spärlichen direkten Zeugnisse über die thrakische Heimat für den Erweis prähistorischer Zusammenhänge völlig belanglos sind. Somit bleibt die Möglichkeit einer frühen Übertragung des vorphrygischen Kultes nach Thrakien und Makedonien ebenso bestehen, wie dies sicher von Attis (s. *Perdrizet* S. 524), Men (*Heuzey, Mission archéol. de Macédoine* S. 84) und der Göttin Ma (*Contoléon, Revue des études grecques* 1899, 169) gilt. Wenn aber die Entscheidung über die Lokalisierung mit besonderem Nachdruck (s. *Kretschmer* S. 197) von der Gleichsetzung mit Dionysos abhängig gemacht wird, so ist dieses Verhältnis im folgenden näher zu erörtern, da es für die ganze Auffassung des Gottes von entscheidender Bedeutung ist.

2) Die Gleichung Sabazios = Dionysos, die auch bei *Voigt* als der beherrschende Gesichtspunkt die Gruppierung des Stoffs bestimmt hatte, lastete vollends seit *Rohdes* glänzenden

Ausführungen über den Dionysoskult und *Kretschmers* eindringenden Untersuchungen wie ein Bann auf der Forschung, der auch durch gelegentlichen Widerspruch nicht gebrochen worden ist. Wenn sich jetzt die übrigens schon von *Crusius* gegen *Rohde* verfochtene (*Literar. Centralbl.* 1894, 61, 1858. *Rohde-βίος* S. 202) Meinung *Gruppes* (S. 1410) von dem urgriechischen Charakter des Dionysos als begründet erweisen sollte, so könnte S. nur noch als sein phrygisch-thrakisches Korrelat in Betracht kommen. Aber die Lösung dieses Problems muß nicht erst abgewartet werden: umgekehrt wird diese wesentlich präjudiziert durch die Tatsache, daß die Urkunden des S.-dienstes, die Steine und Bronzen wie die Texte, das Urteil οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον dem unbefangenen Beobachter förmlich aufzwingen, und daß sich in seinen charakteristischen Formen Gegensätze gegenüber den dionysischen feststellen lassen, die der Voraussetzung einer ursprünglichen Wesensgemeinschaft widerstreiten. Was zunächst die verhältnismäßig späte Überlieferung (II, 1. 2) betrifft, so ist sie bei der Neigung der Griechen, ihre eigenen Götter bei den fremden Völkern wiederzufinden, von vornherein verdächtig. Sie konnte nur so lange maßgebend sein, als die Eigenart der S.-religion jeden Umrisses entbehrte. Ihr Mittelpunkt, die Schlangenverehrung, ist trotz der Schlangen, welche die Mainaden trugen, den älteren dionysischen Kulten fremd (vgl. *Stephani, D. Schlangenfütterung d. orphischen Myst.* S. 7). Bakchos ist 'ein Geist aus dem Schwarm, der Dionysos umtost', Sabos derjenige, welcher durch die Zeremonie der heiligen Hochzeit mit dem Gotte eins wird. Die eigentümlichen Epiphanien des S. finden weder in den trieterischen noch den spontanen Epiphanien des Dionysos, welche die Stiftung des Kults bezwecken, noch endlich in seinen Theoxenien ein entsprechendes Analogon. In der Kunst tritt eine Anähnlichung an den Dionysostypus oder auch nur die Übertragung dionysischer Attribute nirgends hervor. Im Einklang damit steht die weitere Wahrnehmung, die angesichts der entgegenstehenden Behauptung *Reinachs* in der *Chronique d' Orient* 1885, S. 109 hervorgehoben werden muß, daß in einer Reihe von Orten die Kulte des Dionysos und S. ohne jede Berührung nebeneinander hergehen.

3) Und doch hat die Überlieferung relativen Wert; sie ist insofern berechtigt, als sie die Tatsache einer schon in früher Zeit (vgl. *Lobeck* S. 621) erfolgten Verschmelzung bestätigt, die nach der Angabe des überhaupt vorzüglich unterrichteten myth. Handbuchs bei *Diodor* (s. II, 2) von den orphischen Theologen ausging und sich später, wahrscheinlich unabhängig von diesen Konventikeln, in thrakischen und kleinasiatischen Küstenstädten infolge gegenseitiger Beeinflussung der Kulte wiederholte (s. *Anrich, D. antike Mysterienwesen* S. 41). Über das Interesse der Orphiker an der phrygischen Religion vgl. *Lobeck* S. 368. Wenn sie den phrygischen Naturgott in ihre Theologie einbezogen (s. *Hymn. orph.* 49. *Meyer, Gesch. d. Alt.* 2, 738), so steht damit die Aufnahme anderer kleinasiatischer Gottheiten, wie der Kybele-Hippa (s. III, 2. *h. o.* 49. *Buresch, Aus Lydien* S. 67. *Gruppe* S. 55. S. o. Bd. 1, Sp. 1085 u. Bd. 3, Sp. 1092) in Parallele. Die Ausgleichung erstreckte sich, wie aus den literarischen und monumentalen Zeugnissen hervorgeht, auf die Kultgebräuche und auf den Mythus (s. *Lenormant, Gaz. arch.* 5 = 1879, 18 f.). Auf der bei *Stephani* S. 7 abgebildeten Silberschale aus der Stroganoffschen Sammlung erscheint die in der cista mystica verborgene Schlange als Repräsentant der Gottheit (s. *Dieterich, Abraxas* 149). Das auf dem Boden liegende Diptychon fügt der Vergleichung den Detailzug bei, daß die Ritualvorschriften in heiligen Büchern niedergelegt wurden (s. V, 2. *Eurip. Alcest.* 976). Im *orphischen Hymnus* 52, 11 wird Dionysos als ὑποκόλπις angerufen (s. o. *Voigt* Bd. 1, Sp. 1087; anders *Gruppe* in *Bursians Jahresber.* 83, 110; s. a. *h. o.* 30, 7). Der S.-mythus kehrt in den *fr.* 41 und 47 der *orph. Theogonie* (*Athenagoras* und *Tatian*) wieder, wo verschiedene, ursprünglich nicht zusammengehörige Erzählungen verbunden sind (s. *Reinach, Rev. archéol.* 1899, 2, 210 f.); sowie bei *Nonnos D.* 6, 155 ff. in einer novellistisch erweiterten Darstellung desselben, ausdrücklich als orphische Lehre sich ausgebenden Dogmas. Auf Münzen Siziliens, wo schon früh die Orphik Anklang gefunden hatte (s. o. *Gruppe* Bd. 3, Sp. 1102), wird die Szene wiederholt abgebildet (Gela bei *Mionnet, Descr. des méd.* 1. 236 und *Selinus, ib.* 1, 285), und die auf dem Bernsteinstück vom süditalischen Ruvo in der Sammlung *Pourtalès* pl. 20 gegebene Darstellung eines wilden Gottes, der eine Göttin ergreift, wird durch die auf der Rückseite angebrachte Schlange mit annähernder Sicherheit charakterisiert (s. *Foucart* S. 78). Der Widderkopf, der auf der Münze von Gela, und der Schafkopf, der vielleicht auf dem Stück von Ruvo (*Lenormant* S. 382: Kopf einer Hindin) sich findet, verstärkt den Eindruck, daß hier die Ausgleichung zwischen Dionysos und Sabazios völlig vollzogen ist. Wenn ferner die antiken Erklärer die *Dem.*-Stelle (*Photius* s. v. νεβρίζειν. *Harpokration* s. v. λεύκη, die phrygische Formel ὕης ἄττης dem orphischen Mythus gewaltsam assimiliert im *Etym. Magn.* 163, 53) auf den orphischen Dionysos beziehen, so folgt daraus (gegen *Rohde* 2, 110), daß sich der Synkretismus auch auf rituelle Einzelheiten erstreckt haben mußte. An die Reinigungzeremonie bei *Dem.* erinnert die auf der Aschenkiste im Thermenmuseum (s. *Bull. d. commiss. arch. comm. di Roma* 7, 2, 1879, tav. 1—3) dargestellte Bestreuung mit Gips, die nach *Dieterich, Rh. M.* 48, 1893, 280, bis in die späteste Zeit sich als äußerliches Sühnmittel der orphischen Mysten erhalten hat. In diesen Zusammenhang gehört endlich die gemeinsame Bezeichnung des Dienstes als βουκολεῖν (*Aristoph. Vesp.* 9, s. o. *Voigt* Bd. 1, Sp. 1086, *Gruppe* Bd. 3, Sp. 1150), die Darstellung der cista mystica auf den dionysischen Kunstdenkmälern, u. a. beim 'Farnesischen Stier' (s. *Mau, Pauly-Wissowa* 3, 2591) und die Erwähnung der Kultgeräte auf kleinasiatischen Inschriften (s. *Anrich* S. 41). Mag auch die Orphik selbst

thrakischen Ursprungs sein, so muß darum doch die Übereinstimmung mit dem S.-kult nicht mit Notwendigkeit in der thrakischen Religion wurzeln (wie *Cumont* will, *Ac. des inscr.* 1906, 73); es wurde vielmehr ein fremdem Boden entlehntes Reis dem Stamm des orphischen Glaubens aufgepfropft. Der sabazisch-orphische Schlangenkult hat sich mit Zähigkeit bis zum Ausgang des Altertums erhalten, und wie die christlichen Apologeten darin eine Offenbarung des Teufels sahen (s. *Firm. Mat.* c. 26), so hat er andererseits auf die Ausbildung der ophitischen Vorstellungen maßgebenden Einfluß ausgeübt (s. *Dieterich, Abraxas* S. 150).

VIII. Beziehungen zu andern Gottheiten.

1) Die Gleichartigkeit der orgiastischen Kulte des S. und der Meter zeigt sich in der Verwendung der Flöten, Kymbala und Tympana (II, 1. V, 2. 4. Diese Instrumente auch auf Bronzehänden, *Blinkenberg* S. 107). Der dem Gotte geweihte Tanz, die Sikinnis, hatte nach *Arrian* (V, 4) seinen Namen von einer Nymphe aus dem Thiasos der Kybele. Das genauere Verhältnis läßt sich aber nicht mit voller Sicherheit bestimmen. Es ist nicht unmöglich, daß nach allgemeiner Auffassung der kleinasiatischen Kultbezirke (s. *Ramsay* I, S. 272) die Meter als die Mutter des S. gegolten hat. Aber wenn dies auf der späten mösischen Inschrift (III, 19. VI, 1) nach der wahrscheinlichen Ergänzung *Domaszewskis* direkt bezeugt wird (vgl. a. die von *Gruppe* S. 1541 erwähnten Münzen aus Isinda: die Göttermutter mit Kind und Schlange und IV, 12. 16), so kommt doch die Zurückhaltung in *Strabons* sprichwörtlichem Ausdruck (II, 1) *τρόπον τινὰ τῆς Μητρὸς τὸ παιδίον* einer Ablehnung gleich. Die Zusammengehörigkeit der beiden Gottheiten, die sich gleichwohl daraus ergibt, findet auch in der gemeinsamen Verehrung des S. mit der *Μήτηρ Ἰπτᾶ* (III, 2, einer lokalen Variante der Göttermutter), ferner mit der Artemis Anaeitis (III, 2, s. *Cumont-Gehrich, Mithras* S. 135 und *Gruppe* S. 1536) und der Demeter (III, 1) ihren Ausdruck: nur ist die sonst auf griechischem und asiatischem Boden vielfach beobachtete Identität der Demeter und der Göttermutter (s. *Gruppe* S. 1542) hier nicht über jeden Zweifel erhaben, wie denn z. B. auf dem mäonischen Marmorrelief bei *Buresch, „Aus Lydien“* S. 69 neben Kybele-Artemis die inschriftlich benannte Demeter gesondert dargestellt ist. Im Gegensatz zu der Stellung, die Attis einnimmt, ist übrigens die Selbständigkeit des S. in dem weiten Umkreis seines Kultgebiets durch ein irgendwie geartetes Verhältnis der Abhängigkeit von der Meter nirgends beeinträchtigt worden (vgl. a. *Dieterich, Mutter Erde* S. 90).

2) Eine Assimilierung an Attis nimmt *Lenormant* S. 302 an, indem er in A. und S. zwei Erscheinungsformen des großen phrygischen Gottes Papas sieht (s. o. Bd. 3, Sp. 1560, *Hepding* S. 208, *Gruppe* S. 1548), während *Rapp* S. 22 und o. Bd. 1, Sp. 723, *Kretschmer* S. 198 und *Cumont, Rev. de l'hist. des relig.* 1906, 3 (mit der ev. Einschränkung auf die Übertragung gewisser Charaktereigentümlichkeiten) eine Verschmelzung des vorphrygischen Attis-Papas mit dem thrakisch-phrygischen S. ins Auge fassen (s. VII, 1). Bei den ausgeprägt individuellen Zügen, welche beide Götter tragen, wäre dies aber nur unter der Voraussetzung einer starken Differenzierung in historischer Zeit möglich. Die Formel *Ἀττης Ὕης* (V, 2) führt, selbst wenn die *Usener*sche Ableitung des Wortes *ὕης* vom Stamm *σαϜ* (*Göttern.* S. 44) richtig ist, deshalb zu keinem zwingenden Schluß, weil es sich doch nur um den Austausch einer Liturgie handelt und für *ἄττης* auch die appellativische Bedeutung im Sinne von „Herr“ (s. *Tomaschek* S. 42) in Frage steht. Die natürlichen Berührungen (Gemeinsamkeit des Baumkults VI, 2, der Attribute des Widders und Pinienzapfens IV, 6 f. V, 2. VI, 2, Anklänge an die Legende V, 3 und die Vereinigung auf dem Berliner Relief IV, 16) geben auch zu der Annahme eines späten Synkretismus (s. *Buresch, Klaros* S. 49. *Meyer, Gesch. d. Alt.* 1, 308) keine begründete Veranlassung.

3) Bei Men sind die Beziehungen greifbarer; seine Verschmelzung mit S. ist mit Bestimmtheit zu ermitteln. Die darüber vorliegende Literatur (*Drexler* in der *Zeitschr f. Numism.* 15, 1887, 78 und o. Bd. 2, Sp. 2704. 2755. *Roscher*, *Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 43 = 1891, 136. *Perdrizet* im *Bull. corr. hell.* 20 = 1896, 101. *Buresch, A. Lydien* S. 74. *Gruppe* S. 1533) ist insofern revisionsbedürftig, als die auf der Voraussetzung des dionysischen Wesens des S. aufgebauten Schlüsse auszuscheiden sind. Es ist auch nicht die Annahme des Sonnencharakters des S. nötig, um daraus Motive für einen engeren Anschluß an den Mondgott abzuleiten (*Perdrizet*, s. VI, 1). In der grundlegenden Stelle des *Proclus in Tim.* 4, 251 C *παρειλήφαμεν καὶ παρὰ Φρυξὶ Μῆνα Σαβάζιον ὑμνούμενον καὶ ἐν μέσαις ταῖς τοῦ Σαβαζίου τελεταῖς* scheint S. selbst die Funktion des Mondgottes zu übernehmen. Darauf weist auch der synkretistische Vorstellungskreis auf dem mäonischen Marmorrelief bei *Buresch, Aus Lydien* S. 69 hin. Der männliche Gott ist zwar nicht dargestellt, aber hinterließ seine Spuren: die als Demetra bezeichnete Gestalt 'trägt unter dem Gürtel eine Mondsichel; die Schlange zu ihrer Linken krümmt sich über ihr, einen großen Halbmond tragend, auf welchem ein Adler sitzt'. Vgl. auch die phrygischen Münzen IV, 20, die Bronze IV, 21 und die Votivhände *E* 1, 29, 30 *Blinkenberg*, auf denen gleichfalls ein Halbmond abgebildet ist. In demselben Zusammenhang ist die Darstellung des Kerykeion auf den Kunstdenkmälern IV, 16. 17, sowie auf einigen Händen (*Blinkenberg* S. 105) und den phrygischen Münzen III, 1 begründet. Eine untergeordnete Stellung des Men im S.-kult verrät das Relief von Koloë (IV, 2).

4) Auch der kleinasiatische Gott Sozon, dessen Namen nach *Usener, Göttern amen* S. 174 wohl erst in alexandrinischer Zeit geprägt worden ist, wurde mit S. in Zusammenhang gebracht. Außer der von *Drexler* (s. o. Bd. 2. Sp. 2756) angegebenen Literatur s. *Bull. corr. hell.*

3, 346. *Arch. Zeitung* 1880, 37. *Papers* 3, 215. *Petersen, Reisen in Lykien* usw. 2, 166. *A. E. M.* 19 = 1896, 49 f. *Suppl. à la Revue de l'instr. publ. en Belg.* 1897: *Cumont, Hypsistos* S. 7. *Catalogue of gr. coins* 18, S. 54. 63. 64. 119. 19, S. 45. 49. Nachträge bei *Gruppe* S. 1533. — *Ramsay* 1, 264. 271 sieht in Sozon die griechische Transkription des phrygischen Sazozos und hat mit dieser Annahme bei *Perdrizet, Bull. corr. hell.* 20, 98 u. a. Beifall gefunden. Mit der vereinzelten Überlieferung von der Lichtnatur des Sabazios schien der Strahlenkranz in auffallendem Einklang zu stehen, der auf den Denkmälern das Haupt des Sozon umgibt. *Cumont* meint die Umformung des Namens aus dem Einfluß der jüdischen Messiashoffnungen erklären zu können. Eine Vergleichung der beiderseitigen Kunstdenkmäler bestärkt mich darin, dem ablehnenden Urteil *Drexlers* beizutreten. Sabazios trägt nirgends den Strahlenkranz, dessen Vorhandensein übrigens nicht einmal ein untrügliches Zeichen einer Sonnengottheit bildet; als Reitergott erscheint er nur auf dem zweifelhaften Berliner Relief (IV Schl.); in der Gestalt und den Attributen der Sozondarstellungen habe ich nirgends eine Verwandtschaft mit S. beobachtet.

5) Daß endlich S. und S a b a o t h (s. d.) eine und dieselbe Gottheit sei, behaupten mit auffallender Übereinstimmung mehrere voneinander unabhängige antike Berichterstatter. S. III, 15 (*Val. Max.*). Auch *Plutarch* zieht (II, 2) aus einer Vergleichung der dem Judengott und Dionysos-Sabazios zu Ehren geübten Festgebräuche dieselbe Konsequenz, und *Lydus de mens.* 4, p. 111 *Wünsch* erzählt, daß der von einigen als S. bezeichnete Dionysos auch vielfach *Σαβαώθ* geheißen habe (s. *Buresch, Klaros* S. 49). S. a. *Tac. hist.* 5, 5. Die nächstliegende Vermutung, daß hier eine durch die sprachliche Zweideutigkeit verursachte grobe Verwechslung vorliege (*Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2, 505), hat nicht überall Anklang gefunden; man hat Tatsächliches dahinter gesucht. Schon *Voß* in den *Mythol. Forsch.* S. 31 faßte den S.-kult als eine Weiterbildung der Religion Jahwes auf, die von Thapsakos nach Phrygien übertragen worden sei. An Stelle dieser phantasievollen Vorstellung ist neuerdings die von den Untersuchungen *Schürers* über den *θεὸς ὕψιστος* (*Ber. d. Berl. Akad.* 1897, 200 ff.) ausgehende Hypothese *Cumonts* (s. o. Literatur) getreten, der eine gegenseitige Beeinflussung des S.-kults und der jüdischen Religion nachzuweisen versuchte, die infolge der von Antiochos dem Großen ums Jahr 200 veranlaßten Niederlassung zahlreicher, schon aus diplomatischen Gründen zu religiöser Toleranz gestimmter Kolonisten in Lydien und Phrygien Eingang gefunden hatte (s. *Acad.* 1906, 63). So hätten sich hier auf der Unterlage sabazischer Thiasoi oder jüdischer Synagogen eine Reihe von Mischkulten gebildet, die in der Verehrung des von den Juden selbst seit der alexandrinischen Zeit als *θεὸς ὕψιστος* bezeichneten Jahwe ihren Mittelpunkt fanden. Der *Κύριος Σαβαώθ* der *Septuaginta* sei ein Äquivalent des allmächtigen (III, 5) und heiligen (III, 15. 19) *κύριος Σαβάζιος*. Die Einwirkung sei in verschiedener Abstufung erfolgt: während auf der mösischen Inschrift (III, 19) die Verehrer des Hypsistos sich noch als sebazischer Thiasos bezeichnen, begegnen an anderen Orten die reinen Hypsistarier. Die Ausgleichung habe sich ebenso sehr auf grundlegende religiöse Anschauungen (s. V, 4 einschließlich der Eschatologie des Vinzentiussarkophags und speziell des bonus angelus, der dem *ἀγαθὸς ἄγγελος* auf einer dem Zeus Hypsistos geltenden Inschrift von Stratonikeia entspreche) wie auf die Einzelheiten des Kultes bezogen: vgl. die Weihung von Votivhänden an den 'höchsten Gott' (s. V, 2) und die auf phrygische Religionsvorstellungen hinweisende figürliche Ausstattung einer demselben Kult angehörigen Säule von Kyzikos (abgebildet bei *C. Hypsistos* S. 4). Die Beweisführung *Cumonts*, die ich noch mit dem Hinweis auf die *Apocal. Ioh.* c. 2, 9 (Smyrna: *τῶν λεγόντων Ἰουδαίους εἶναι ἑαυτοὺς καὶ οὐκ εἰσίν, ἀλλὰ συναγωγὴ τοῦ σατανᾶ*) und c. 3, 9 (Philadelphia, ebenso, mit dem Zusatz: *ἀλλὰ ψεύδονται*), von *Weizsäcker, Apostol. Zeitalter*² 525 und *Holtzmann, Komment.* 4², 307. 321 erzwungen auf die Verwerfung des Messias, von *Bousset, Komment.* 265 auf christenfeindliche Haltung gedeutet, unterstützen möchte, eröffnet trotz der Möglichkeit einer Beanstandung von Einzelheiten (vgl. V, 4, ferner die Wertung literarischer Zeugnisse, die Beziehung des Noë von Apameia auf S. und die Zurückführung des Prädikats *ἅγ[ιο]ς* auf jüdischen Einfluß, s. *hymn. orph.* 49, 2: *Σαβοῦ ἁγνοῦ*) einen überzeugenden Einblick in bisher nicht geahnte, noch weitere Aufklärung versprechende religionsgeschichtliche Zusammenhänge. [Eisele.]

Sabazis s. ob. Sp. 241, 9.

Sabazius = Sabazios (s. d. u. Bd. 2 Sp. 752, 56 ff., Art. Iuppiter).

Sabbatistes s. Sp. 238, 52. 266, 19.

Sabbe (*Σάββη*), die hebräische, nach einigen die babylonische (vgl. *Or. Sibyll.* 3, 808 ff.) oder auch ägyptische Sibylle, Tochter des Beros(s)os und der Erymanthe, *Paus.* 10, 12, 9; vgl. *Renan, Mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres* 23 (1858), II, 318 ff. Der Name ihrer Mutter *Ἐρυμάνθη* ist nach *C. Alexandre, Excursus ad Sibyllina* (Paris 1856) p. 83 und *Bouché-Leclercq, Hist. de la divin. dans l'antiquité* 2, 193, 3 eine Verstümmlung aus *Ἐρίμαντις*, „valde prophetans". Berossos als Vater der hier (namenlosen) babylonischen Sibylle erscheint auch bei *Pseudo-Justin, Cohort. ad gentes* 37 (p. 118 *Otto*), wo er mit dem gleichnamigen Geschichtschreiber Berossos identifiziert wird, und bei *Moses von Khoren, Hist. Arm.* 1, 6 (nach *E. Maaß, De Sibyllarum indicibus* 15, *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 3, 297. *J. Geffcken, Götting. Gel. Nachr.* 1900, 97), der von einer berosischen Sibylle spricht. Während *Alexandre* a. a. O. 83 in Berossos einen 'antiquissimum ac paene fabulosum' sieht, erkennt *Maaß* a. a. O. 14 ff. unter Zustimmung von *Susemihl, Gesch. d. griech. Liter. in d. Alexandrinerzeit* 1, 760, 424; *E. Schürer* in *Theologische Abhandlungen Carl v. Weizsäcker gewidmet* (1892) S. 52 mit *Pseudo-Justin* a. a. O. in ihm den Geschichtschreiber und nimmt an, daß diese Genea-

logie auf *Alexandros Polyhistor* (vgl. *J. Freudenthal, Hellenist. Studien* 1/2 S. 25; *Schürer, Gesch. d. jüdisch. Volkes* 2^2, 791, 58 = 3^3, 426) zurückgehe, der auf diese Weise die jüdische, also halbchaldäische Prophetin mit dem berühmten Astrologen habe in Verbindung setzen wollen. Ähnlich *S. Krauß, Byzantinische Zeitschrift* 11 (1902), 124 und *v. Gutschmid, Beiträge zur Geschichte des alten Orients* 51, der die ganze Abstammung von Berossos und Erymanthe — dieser Name der Mutter sei gewählt worden mit böswilliger Anspielung auf das mythische Vorbild aller Schweine (?), den Erymanthischen Eber — für den literarischen Witz eines alexandrinischen Komikers erklären möchte. *Freudenthal* (bei *Maaß* a. a. O. 15f.; vgl. *W. Bousset, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.* 1902, 25) und *Lenormant, Fragm. cosmog. de Bérose* 402 erklären die Vaterschaft des B. daraus, daß dieser in einer Chaldäergeschichte die Sprüche der Sibylle zitiert habe, so daß diese als die Sibylle des B. 'ἡ τοῦ Βηρωσσοῦ' bezeichnet worden sei, woraus Mißverständnis sie zur Tochter des B. gemacht habe. Nach *Geffcken, G. G. A.* a. a. O. 101 heißt die echt babylonische (vgl. *Bousset* a. a. O.), in den Berichten allerdings mit der jüdischen Sibylle verschmolzene Sibylle Tochter des Berossos daher, weil sie ihrer Prophezeiung das Geschichtswerk des B. zugrunde legte. *Gruppe, Griech. Kult. u. Myth.* 1, 696, 23. *Griech. Myth.* 1483, 2 nimmt an, daß die Sibylle den Berossos zum Vater erhielt bezw. sich selbst als Tochter des B. bezeichnete, nicht wegen des Geschichtschreibers, sondern weil der Name als chaldäischer Priestername geläufig war und vielleicht eine jetzt verschollene mythische Bedeutung hatte. Vgl. auch *K. Mras, 'Babylonische' und 'Erythräische' Sibylle* in *Wiener Studien* 29 (1907), 28ff. 48f., der m. E. mit Recht den Nachweis geführt hat, daß, wenn die bald als jüdische, bald als babylonisch-assyrische, bald als chaldäische, bald als persische (s. unten Sp. 267) bezeichnete Sibylle Sabbe bezw. Sambethe (s. unt. Sp. 267) sich auch die erythräische (ἐξ Ἐρυθρῆς γεγαυῖα, *Orac. Sibyll.* 3, 814) nennt, unter Erythra nicht etwa, wie man bisher allgemein angenommen hat, Erythrai in Ionien zu verstehen ist, sondern das 'Rote Meer', eine Deutung, die die Umgereimtheit, nach welcher die babylonische Sibylle aus Ionien gekommen sein soll, glücklich beseitigt. Unberührt bleibt natürlich die jüngere Sibylle aus Erythrai zur Zeit Alexanders des Großen — ihr Name ist Athenais —, *Strabo* 14, 645. 17, 814. *Gruppe, Gr. Myth.* 1508, 1.

In später Zeit haben einige Schriftsteller (*Michael Glykas, Annales* p. 343 *ed. Bonn. Georg. Cedren.* 1, 166 ed. *Bonn.*) infolge der Namensähnlichkeit mit Sabbe die Königin von Saba irrtümlich zu einer Sibylle Saba gemacht und sie der Sabbe gleichgesetzt; *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 220 Anm. 359. *Alexandre* a. a. O. 84f. vgl. *R. Köhler, Germania N. R.* 17 (1884), 53 Anm. *Maaß* a. a. O. 16f. (vgl. 14 Anm. 3). *E. Sackur, Sibyll. Texte u. Forschungen* (Halle 1898) S. 174. *S. Krauß* a. a. O. 121ff. Den Namen Σάββη erklärt *H. Ewald, Entstehung, Inhalt u. Wert d. Sibyll. Bücher* in *Abhandl. der Göttinger Gesellsch. d. Wiss.* 8 (1858/59), 84 Anm. 1 wohl kaum richtig als 'Sibylle des Sabbats' (vgl. *Schürer, Gesch. des jüd. Volkes* 3^3, 430, 123). — *H. Lewy, Philologus* 57 (1898), 350 weist diese Ableitung zurück und schlägt in Hinblick auf die den Sibyllen im allgemeinen zugeschriebene Langlebigkeit (*Rohde, Psyche* 2^2, 67, 1) für Sabbe und den mit Sabbe höchstwahrscheinlich identischen Sibyllennamen Σαμβήθη (s. unten) Ableitung aus dem aramäischen sâbâ bez. sâb^{e}tâ 'Greisin, Großmutter' vor und spricht die Vermutung aus, daß auch das Wort Σίβυλλα selbst dieselbe Bedeutung habe. Dieselbe Ableitung hatte vor ihm schon *S. Krauß* gegeben (s. *Byzant. Zeitschr.* a. a. O. 122). Mit Σάββη sind wahrscheinlich zusammenzustellen

1) der θεὸς Σαββατιστής und das Kollegium seiner Verehrer, der Σαββατισταί bez. Σαμβατισταί auf zwei leider sehr zerstörten (doch ist die Lesung ἡ ἑταιρέα τῶν Σαμβατιστῶν Αἰθειβήλῳ θεῷ gesichert) Inschriften aus der Umgebung von Elaiussa-Sebaste in Kilikia Tracheia, *Hicks, Journ. of hell. stud.* 12, 233f. nr. 16. 17 (vgl. *Rev. arch.* 19 [1892], 129 Anm. 8. *Larfeld* bei *Bursian, Jahresber.* 87 [1897], 456). *Ziebarth, Griech. Vereinswesen* 55. *Dittenberger, Orient. graec. inscr. sel.* 2, 262ff. nr. 573. *Wilh. Schulze, Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch.* 33 (1895), 381f. *Wilhelm, Reisen in Kilikien* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 44 (1896), VI S. 67. Die Form Σαμβατισταί neben Σαββατισταί (vgl. die von *Schulze* a. a. O. 377ff. zusammengestellten weiteren Beispiele, in denen -μβ mit -ββ wechselt: Σαμβίων: Σαββίων, Σαμβατίς: Σαββατίς usw.), ist eine Stütze für die unten zu besprechende Gleichsetzung Σαμβήθη: Σάββη und schließt wohl den von *Hicks* angenommenen Zusammenhang mit Σαβάζιος aus, dessen β sicher einfach ist (*Schulze* 381, 2); auch gegen die zweite von *Hicks* angenommene Möglichkeit einer Ableitung von jüdischem σάββατα legt *Schulze* 381 Verwahrung ein (s. unten). Merkwürdig ist die schon von *Hicks* (vgl. *Schulze* 382) bemerkte Gleichbenennung des Gottes θεὸς Σαββατιστής und seines Kultvereines Σαββατισταί im Gegensatz zu der sonst üblichen Bezeichnung (Διόνυσος: Διονυσιασταί). Freilich würde gerade diese Tatsache für die Auffassung des θεὸς Σαββατιστής als Sabazios-Dionysos (vgl. ob. *Eisele* Sp. 238, 49 s. v. Sabazios) sprechen, da wir gerade in dem Kulte dieses Gottes diese Gleichbenennung finden (Βάκχος: Βάκχοι, Σάβος: Σάβοι, s. Sabos nr. 2). Aber da sie auch in anderen Kulten (*Maaß, Orpheus* 186 Anm.) vorkommt — die Priesterin der Hestia in Sparta heißt Hestia, *Preuner, Hestia-Vesta* 102, 1; die Priesterinnen der Leukippiden: Leukippides, *Paus.* 3, 16, 1 usw. —, so darf man daraus keinen Schluß auf die Identität des θεὸς Σαββατιστής mit Sabazios ziehen. Nach *E. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes* 3^3, 117, 45. 429 und *Cumont, Acad. des inscr. et belles lettres* 1906, 65 weist der namenlose nur als der 'sabbatistische' bezeichnete Gott auf jüdischen Einfluß hin, und die Σαββατισταί sind eine Genossenschaft, die den Sab-

bat feiert (vgl. oben Sabbe = Sibylle des Sabbats?) Vgl. auch die demnächst erscheinende Abhandlung von *F. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens, Index.*

2) *Σαβαθικός*: Der auf einer Weihinschrift aus der Umgegend von Koloe in Maionien *Σαβαθικῷ εὐχήν* (*Μουσ. και βιβλιοθ.* 3, 167 nr. τλή) erwähnte Gott *Σαβαθικός*, in welchem der Herausgeber eine 'ἄλλη προφορὰ τοῦ Σαβαζίου Διός' (vgl. auch *Eisele* oben Sp. 233, 34. 237, 22) sah, ist schon von *Schulze* 381f. trotz des einfachen β mit Sabbe, Sambethe zusammengestellt worden. Bewiesen wird die Richtigkeit dieser Vermutung durch eine Inschrift aus Naukratis, die eine *σύνοδος Σαμβαθική* nennt, *Petrie-Gardner, Naukratis* 2, 68 nr. 15 pl. 22. *Ziebarth* a. a. O. 61. *Walt. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 165. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2², 791 (= 3³, 429 Anm. 119). *Poland* a. a. O.

3) *Σαμβήθη* = **Σαββήθη* (vgl. oben unter *Σαββατιστής*). In dem Sibyllenverzeichnis im *Schol. Plat. Phaedr.* 244b (p. 269 *Hermann*) heißt es: *Σίβυλλαι μὲν γεγόνασι δέκα, ὧν πρώτη ὄνομα Σαμβήθη. Χαλδαίαν δέ φασιν αὐτὴν οἱ παλαιοὶ λόγοι, οἱ δὲ μᾶλλον Ἑβραίαν.* Weiter wird erzählt, daß sie die Gattin eines Sohnes des Noah gewesen sei und mit die Arche bestiegen habe. Sie habe vom babylonischen Turmbau und der Sprachverwirrung geweissagt, auch von Alexander von Makedonien, wie dessen Biograph *Nikanor* berichte. Gleichfalls mit Berufung auf *Nikanor* nennt das *Anecd. Paris.* bei *Cramer, Anecd. Paris.* 1, 332 (= *Suidas* s. v. *Σίβυλλα Χαλδαία* p. 740 *Bernh.*) Sambethe als die *Χαλδαία ἡ καὶ Περσίς* [vgl. *Varro* bei *Lactant. instit.* 1, 6, 8: primam fuisse de Persis, cuius mentionem fecerit *Nicanor*, qui res Alexandri Magni scripsit] *ἡ καὶ πρός τινων Ἑβραία ὀνομαζομένη . . . ἐκ τοῦ γένους τοῦ μακαριωτάτου Νῶε.* Hier wird also abweichend vom *Platonscholion* Sambethe nicht nur wie dort als chaldäische bez. hebräische Sibylle bezeichnet, sondern außerdem noch als persische Sibylle (vgl. über diese *Klausen* a. a. O. Anm. 360. *Geffcken, G. G. N.* a. a. O. 102, 3 und *Komposition* und *Entstehungszeit der Oracula Sibyll.* in *Texte u. Untersuch. zur Gesch. d. altchristl. Lit.* 23, 1, 3) und nicht zur Schwiegertochter, sondern zur Tochter des Noah gemacht, wie sie sich auch selbst nennt (*τοῦ* [nämlich des Noah] *μὲν ἐγὼ νύμφη καὶ ἀφ' αἵματος αὐτοῦ ἐτύχθην*, *Orac. Sibyll.* 3, 827), wo freilich *Blaß* bei *Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alt. Testam.* 2, 180 201 (und ebenso *Mras* a. a. O. 30. 48) *νύμφη* ebenfalls als 'Schwiegertochter' faßt und außerdem S. 181 annimmt, daß in der Lücke nach v. 811 der Name *Σαμβήθη* selbst ausgefallen ist.

Als Tochter des Noah wird Sambethe gleichfalls mit Berufung auf *Nikanor* auch genannt vom *Anonymos* im Prolog der *Sibyllina* (p. 4, 2 ff. *Rzach* = *Maaß* p. 38), wo sie als chaldäische oder persische Sibylle (also nicht mit als hebräische) bezeichnet wird. Mit der Angabe des *Anonymos* stimmen überein, nur daß sie das Verhältnis der Sibylle zu Noah überhaupt nicht erwähnen, *Suid.* (nach *Varro, Maaß* p. 51) s. v. *ὅτι Σίβυλλαι* p. 741 *Bernh. Theosoph. Tübing.* bei *Buresch, Klaros* 121 nr. 75. Auf Grund der oben angeführten Zeugnisse, die Sambethe in genealogischen Zusammenhang mit Noah setzen, und der allerdings durchaus nicht sicheren Annahme einer auch inschriftlich (unt. Sp. 269) bezeugten Verbindung Noahs mit Sambethe erkennt *Maaß* p. 41 unter Zustimmung von *Gruppe, Gr. Kulte u. Myth.* 1, 697, 23 auf Münzen von Apameia Kibotos in Phrygien, das seinen Beinamen von der dort lokalisierten Landung der Arche (*κιβωτός*) Noahs trug (*v. Gutschmid, Rh. Mus.* 19 [1864], 400 = *Kleine Schriften* 2, 392), den Noah und die Sambethe, während man sonst allgemein in der von *Maaß* auf Sambethe gedeuteten Frau Noahs Gemahlin erkannte. Die Münzen zeigen den durch Beischrift kenntlichen ΝΩΕ mit einer Frau in Doppeldarstellung, einmal noch in der Arche befindlich, dann aus derselben steigend, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 132 ff. *Mionnet* 4, 234 f. nr. 251. 256. 261 (abg. *Suppl.* 7 pl. 12, 1). *Ch. Lenormant, Mélanges d'archéol.* 3, 199 ff. *E. Babelon, Revue de l'hist. des religions* 23 (1891), 174 ff. (= *Mélanges numism.* 1, 165 ff.; vgl. *Traité des monnaies grecques et romaines* 1, 39 ff.). *Friedländer-Sallet, Das königl. Münzkabin.* nr. 885 taf. 9. *Catal. of greek coins brit. Mus. Phrygia* 101 nr. 182. *Head, Hist. num.* 558 fig. 316. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll. Univers. of Glasgow* 2, 480 pl. 56, 16. *Usener, Sintflutsagen* 48 ff. Fig. 1. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* pl. 2, 1. 2. *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* p. 170 Fig. 28 — *Schürer, Theol. Abh.* 54, 1 verweist noch auf die (mir nicht zugängliche) Abhandlung von *Madden, On some coins . . . struck at Apamea in Phrygia with the legend* ΝΩΕ in *Numismatic Chronicle* 1866, 173 ff. pl. 6. Nach *S. Krauß* a. a. O. 123 ist Sambethe ursprünglich der in der Völkertafel *Genes.* 10, 7. *Chronica* 1, 1, 9 Sabetha ((in der *Septuaginta* *Σαβαθά*) genannte Enkel des Noah; erst falsche Gedankenassoziation in Verbindung mit Lautähnlichkeit habe diesen Enkel Noahs zu der gleichfalls mit Noah in Verbindung gesetzten Sibylle Sambethe gemacht.

Sabbe ist Kurzform zu *Σαμβήθη* (*Σαββήθη*), *Alexandre* 84. *Wellhausen* bei *Maaß* 17. *S. Krauß* a. a. O. 122. *v. Gutschmid* a. a. O. 51. *H. L. Ahrens, Kleine Schriften* 1, 381. *Schürer, Theol. Abh.* usw. 52. *Gesch. d. jüd. Volkes* 2², 791 (3³, 430). *W. Schulze* 380; vgl. *Gruppe, Kulte* a. a. O. Auf einer Inschrift aus Thyateira in Lydien wird ein *Σαμβαθεῖον ἐν τῷ Χαλδαίου* (*Χαλδαίων*, *Gruppe, Gr. Myth.* 1483, 2) *περιβόλῳ* erwähnt, *C. I. G.* 3509. Es kommt hier nicht darauf an, ob man mit *Perizonius* ad *Ael. v. h.* 12, 34 p. 724 (Leyden 1701). *Boeckh* zu *C. I. G.* a. a. O. *Schürer* 53, 1 unter dem *Χαλδαίου περίβολος* einen von einem Chaldäer zur Ausübung chaldäischer Weissagung gegründeten 'Bezirk' oder mit *Maaß* 41 unter dem Chaldäer den mit Sambethe in Verbindung gebrachten Noah erkennen will, auf jeden Fall ist unter dem *Σαμβαθεῖον* ein Heiligtum der Sambethe zu verstehen, *Alexandre* 84. *Maaß* 41. *Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes* 2², 370, 88

(= 3^3, 444 Anm. 56). 2^2, 791 f. (= 3^3, 430). *Theol. Abh.* 50. 52. *Schulze* 379. Ob freilich diese Sambethe mit der gleichnamigen Sibylle zu identifizieren ist, erscheint sehr fraglich. Größere Wahrscheinlichkeit hat die von *Schulze* 379 ff. vertretene Ansicht, daß *Σαββάϑη* oder in vollständig ionisierter Form *Σαββήϑη* der Name einer heidnischen, in Kleinasien verehrten, vielleicht semitischen Göttin gewesen ist, deren Kult keineswegs auf Thyateira (als weitere Kultstätte ist vielleicht auch Ankyra zu erschließen, *Schulze* 382. 378 Anm. 6) allein beschränkt gewesen ist, worauf die zahlreichen von *Σαμβήϑη* (*Σαββήϑη*) abgeleiteten, von *Schulze* zusammengestellten Personennamen und der der Göttin zur Seite stehende männliche Gottesname *Σαββατιστής* usw. (s. oben) hinweisen. Nach *Fr. Kampers, Alexander d. Gr. u. die Idee des Weltimperiums in Prophetie u. Sage* (*Studien u. Darstell. a. d. Gebiet d. Gesch.* 1 (1901), Heft 2 u. 3 S. 181 (vgl. 91 f. 94 f.) ist Sabbe-Sambethe identisch mit der babylonischen Halbgöttin und Meereskönigin Sabitu 'die wohnt an der Mündung der Ströme und sitzt auf dem Throne des Meeres (vgl. Bd. 2 s. v. Izdubar Sp. 794, 64 ff. *A. Jeremias, Izdubar-Nimrod* 12. 30) und die wie Sambethe auch zu Noah in Bezeichnung steht; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1483, 2. 1516, 2. Gegen diese Ansicht von *Kampers* wendet sich *Ad. Ausfeld, Byz. Zeitschrift* 11 (1902), 560. Nach *Schürer, Theol. Abh.* 56 (vgl. auch *Nestle, Berl. Phil. Wochenschr.* 24 [1904], 765) ist unter dem von dem Verfasser der *Apokalypse Iohann.* 2, 20 bekämpften 'Weib Isabel in Thyateira (*γυνὴ Ἰεζάβελ*), die sich für eine Prophetin ausgibt', die Sibylle Sambethe bez. die in deren Heiligtum (*Σαμβαϑεῖον*, s. oben) Orakel erteilende Prophetin zu verstehen. — Eine sonderbare Etymologie des Namens Sambethe steht bei *J. Wier, De praestigiis daemonum* (Basel 1583) p. 869, 39: *Sambethen ex Sem et Iaphet compositam asserunt, et non tam ad personas quam doctrinam a sanctis patribus acceptam referunt.* [Höfer.]

En Saberidais (*ἐν Σαβηρίδαις*), Beiname des Apollon in Erythrai von einer sonst unbekannten Örtlichkeit, *O. Rayet, Rev. arch.* 33 (1877), 116 Z. 54 (vgl. p. 126). *Dittenberger, Sylloge* 370 p. 539 Z. 104 = 2^2, 600 p. 370 Z. 104 (an beiden Stellen ist bei *Dittenberger* das Zitat aus der *Rev. arch.* irrtümlich). *H. Gäbler, Erythrä* 78, 7. *H. Herbrecht, De sacerdotii apud Graecos emptione venditione* (*Diss. philol. Argentor.* 10, 1) p. 49, 103. [Höfer.]

Sabinus s. Sabos nr. 1 u. Sancus.

Saboi s. Sabazios Sp. 232 und Sabos 2.

Sabos (*Σάβος*, bei *Sil. Ital.* 8, 424 Sābus, vgl. *W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen* 479) **1**) Sohn des sabinischen Gottes Sancus (s. d.), Eponymos der Sabiner (und Samniten), *Cato* bei *Dionys. Hal. A. R.* 2, 49. Vgl. *Nissen, Templum* p. 130. Da nach diesem Zeugnis *Cato* den Sabus ausdrücklich als den Sohn des *δαίμων ἐπιχώριος* Sancus bezeichnete, ist die Angabe bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 638 ungenau, daß *Cato* (*fr.* 51 *Hist. Rom. frgm. Peter* p. 51 = *Hist. Rom. rel.* 1 p. 66) und *Gellius* (*fr.* 10 p. 94 = *H. R. rel.* 1 p. 168) den Sabus einen Lakedaimonier genannt hätten, *Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 83 Anm. 10 (vgl. auch 1, 239 Anm. 2). *Jordan, Catonis praeter libros de re rust. rel.* 27. *A. Preuner, Hestia-Vesta* 392. Die Bezeichnung des Sabus als Lakedaimonier und die Ableitung der Sabiner von Sparta (*Dionys. Hal.* 2, 45. *Justin* 20, 1, 14), die wohl auf die Beziehungen der Samniter zu Tarent zurückzuführen ist, soll die Sittenstrenge der Sabiner und ihre rauhe Tugend erklären (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 498 § 317 A), und um zugleich noch die altpersische Zucht mit hineinzuziehen, machte *Hygin* bei *Serv.* a. a. O. (*fr.* 9 p. 282 *Peter* = *Hist. Roman. rel.* 2 p. 75) den Sabus zu einem Perser, *qui de Perside Lacedaemonios transiens ad Italiam venit.*, vgl. *R. A. Klausen, Aeneas u. die Penaten* 1184, 2423 e (vgl. 1181, 1414). Nach *Hartung, Rel. d. Römer* 2, 47 soll der Name Sabus, da dieser Sohn des Sancus heißt, auf denselben Stamm wie sacer (mit Lautwechsel) zurückgehen. Nach *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 275 (vgl. 1,268) ist Sabus verwandt mit Saur-Saul-Sol. *Usener, Götternamen* 44 hält ihn für identisch mit *ΣάϜος*: *Σάβος* (s. d. nr. 2) und dem davon weitergebildeten *ΣαϜάδιος*: *Σαβάδιος*: *Σαβάζιος*, wie schon *Nissen, Das Templum* 130 (vgl. *Eisele* oben Sp. 240, 35 ff.) Sabus im Namen und Begriff mit Sabazios für identisch erklärt hatte. Nach *Verg. Aen.* 7, 179 war Sabus, hier *pater Sabinus* genannt, der erste Winzer (vitisator); vgl. *Joh. Lyd. de mens.* 1, 5: *Σαβῖνος ἐκ τῆς περὶ τὸν οἶνον γεωργίας φερωνύμως ὠνομάσθη· τὸ γὰρ Σαβῖνος ὄνομα σπορέα καὶ φυτευτὴν οἴνου διασημαίνει.* Daher erklärt sich auch Oinotros (s. d.) als König der Sabiner, *Varro* bei *Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 532: vgl. *Nissen* a. a. O. 113 f. 134. *B. Heisterbergk, Über den Namen Italien* 41. *W. Helbig, Italiker in der Poebene* 111. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 275.

2) *Σάβος*, Bezeichnung des Dionysos (Sabazios) *Orph. hymn.* 49, 2. *Phot.* s. v. *σαβούς*. *E. Maaß, Orpheus* 209, 3 und, wie *βάκχοι* sich zu *Βάκχος* stellt, Bezeichnung auch seiner enthusiastischen Verehrer, *Phot.* s. v. *σαβούς*, *σάβοι*. *Plut. Quaest. conv.* 4, 6, 2. *Harpokrat.* s. v. *σάβοι*. *Schol. Ar. Vesp.* 9. *Av.* 874 (wo *σαβοί* auch als Bezeichnung der dem Dionysos heiligen Stätten erwähnt wird). *Eust.* ad *Hom. Od.* 1431, 48 ad *Dionys. Per.* 1069. *Steph. Byz.* s. v. *Σάβοι*. *Lobeck, Aglaophom.* 1044. *Usener, Götternamen* 44. *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 65 f. *Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. der griech. Sprache* 196, 1. *E. Maaß* a. a. O. 186 Anm. *Rohde, Psyche* 2^2, 14/15 Anm. 4. *K. Buresch, Aus Lydien* 63. *Gruppe, Gr. Myth.* 732, 1. *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 217. *Fredrich, Athen. Mitt.* 31 (1906), 83 Anm. 1. *Busolt, Gr. Gesch.* 2^2, 366, 7. Vgl. Bd. 1 Sp. 1035, 52 ff. Bd. 4 Sp. 232, 58 ff. Nach *Lewy, Die semitischen Fremdwörter im Griech.* 247 soll *Σάβος* mit hebräischem sābā = „zechen, trinken" zusammenhängen. Zu fast gleicher Bedeutungsannahme führt die Vermutung von *O. Schrader, Reallexikon der indogerman. Altertumskunde* 1.

89 (vgl. *Jane E. Harrison, Class. review* 16 [1902], 332. *Proleg. to the study of greek religion* 420), daß Σαβάζιος (= Σάβος) in Verbindung stehe mit 'sabaja, sabajum', einem Worte, mit dem die Römer das in Illyrien und Pannonien übliche Bräu (Bier) bezeichneten, daß also Sab(azi)os der 'Gott der Kelterung' sei. [Höfer.]

Sabus s. Sp. 240, 39, Sancus u. Sabos n. 1.

Sacrator, Krieger des Mezentius, tötet den Hydaspes (s. d. nr. 1), *Verg. Aen.* 10, 747.

Sacun s. Sakos a. E. [Höfer.]

Sacus s. Sakos.

Sadidos (Σάδιδος), in der phoinikischen Mythologie Sohn des Kronos, von diesem aus Argwohn getötet, *Philo Bybl.* bei *Euseb.*, *Praep. ev.* 1, 10, 21 p. 46 *Dind.* = *F. H. G.* 3, 568, 18. *Movers, Die Phönizier* 1, 144, 657 f. *Gruppe, Gr. Kulte u. Mythen* 1, 362. *Alois Müller, Sitzungsber. d, phil-hist. Klasse d. Akad. d. Wiss. zu Wien* 45 (1864), 506 f. [Höfer.]

Sadykos (Σάδυκος), Phoiniker in Berytos, von einer Titanis Vater des mit dem griechischen Asklepios gleichgesetzten Esmun (s. d.) und der sieben Dioskuren-Kabeiren, *Philo Bybl.* bei *Euseb. Praep. ev.* 1, 10, 11. 20 = *F. H. G.* 3 p. 567. 568 (wo Σύδυκος, Συδύκ, Συδέκκ, Σεδέκ steht). *Damask. vit. Isidori* § 302 = *Phot. Bibl.* 352 b *Bekker.* Der Name bedeutet nach *Philo* 'der Gerechte' (δίκαιος), und S. soll mit seinem Bruder Misor den Gebrauch des Salzes erfunden haben, das als Symbol der Gerechtigkeit diente (*Diog. Laert.* 8, 35; bedeutsam ist es, worauf *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Esmun p. 678 hinweist, daß die Bd. 2 s. v. Merre erwähnte, dem Esmun, dem Sohne des Sadykos, gewidmete Weihung von einem Salinenverwalter gestiftet ist); vgl. *Lobeck, Aglaophom.* 1277. *Movers, Die Phönizier* 1, 652 f. (vgl. 265) u. bei *Ersch* u. *Gruber* s. v. Phönizien 390 f. und Anm. 86. *Renan, Mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres* 23 1858, 2. 268. 271. *Ewald, Über die phoinik. Anschauung von d. Weltschöpfung* in *Abhandl. d. Wiss. zu Göttingen* 5 (1851/52), 21. *Alois Müller, Sitzungsber. d. phil.-hist. Kl. d. Akad. d. Wiss. zu Wien* 45 (1864), 496 ff. *Gruppe, Griech. Kulte u. Mythen* 1, 355. 379 f. *Gr. Myth.* 1544, 2. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 14 f. *Paul Schröder, Die phönizische Sprache* 127, 1 (vgl. 125, 5. 140). *Furtwängler, Archiv für Religionswiss.* 10 (1907), 328. Nach *Clermont-Ganneau, Rev. d'arch. or.* 5, 257 (vgl. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 [1908], 619) war Σάδυκος bez. Σύδυκος eigentlich ein Berggott, der Gott des Dschebel Siddīgā bei Sidon, wo die Wiege des Esmunkultes gewesen sei. Von diesem Berge strömt ein Fluß, der später den Namen Asklepios führte. Auch *v. Baudissin,* der in seiner umfassenden Darstellung '*Der phoinizische Gott Esmun*' in *Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft* 59 (1905), 459—522 Ešmun, oder wie er ursprünglich heißt, Ašmun = 'Lebenskraft' als Gott des erwachenden Naturlebens, aus dem sich der Heilgott entwickelt habe, nachzuweisen sucht, sieht in Συδύκ (Sdk) einen ursprünglichen Gott (a. a. O. 493 f.; vgl. 493. 497). Das Haupt des Sadykos ist nach *Ed. Gerhard, Gesammelte akadem. Abhandl.* 2, 538, 6 und Tafel 43, 6 auf Münzen von Malaca dargestellt. Vgl. Sydyk. [Höfer.]

Saegon, Beiname des Hercules auf einer bei Silchester in England gefundenen Inschrift: Deo Her[culi] Saegon[ti?] T. Tammonius, *C. I. L.* 7, 6 und dazu *Hübner* (vgl. *J. de Wal, Myth. septentrion. monumenta epigr. Lat.* 9, 1). Früher las man (*de Wal* a. a. O. p. 180 nr. 247. *Orelli* nr. 2013): Deo Her[culi] Segon[tiacorum], und *J. Becker, Zeitschr. f. d. Altertumswiss.* 9 (1851), 129, 1 sah in diesem Gotte die Stammgottheit der von *Caes. b. G.* 5, 21 erwähnten britanischen Segontiaci. [Höfer.]

Saeites Nomos (Σαείτης Νομός), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos auf Münzen, dargestellt, der Gleichsetzung der ägyptischen Nit (s. d.) mit der griechischen Athena entsprechend, als Pallas mit Helm, Lanze und Schild, *W. Fröhner, Le Nome sur les monnaies d'Égypte. Extrait de l'Annuaire de la Soc. de Numism.* 1890 p. 22 des Separ.-Abdr. *Head, Hist. num.* 724. *Catal. of the coins of Alexandria and the nomes, Brit. Mus.* 353; vgl. *Alfr. Wiedemann, Herodots zweites Buch* 260. [Höfer.]

Saëtta (Σαέττα), Bezeichnung der Omphale (?) nach der lydischen Stadt Σάεττα, *Theokr. Syr.* 4 u. *Schol. Lobeck, Path. serm. Gr.* 379. *Pape-Benseler* s. v. Σάεττα; vgl. *v. Wilamowitz, Textgesch. d. griech. Bukoliker* 247 Anm. 1. [Höfer.]

Saga, zweifelhafter Name einer Gottheit auf einer Inschrift aus der Gegend von Norba (Cáceres) in Lusitanien, *C. I. L.* 2, 731 *Sagae Maurus Caudi* (oder *Candi* ?) *v. l. a. s.* [M. Ihm.]

Sagaris (Σάγαρις) 1) Sohn des Lokrers Aias, gründet zusammen mit Troizeniern Sybaris (irrtümlich Metapontion statt Sybaris genannt bei *Gruppe, Gr. Myth.* 363, 9), nur bei *Solin* 2, 10 (p. 34, 1 *Mommsen*) genannt. Während die Teilnahme von Troizeniern an der Gründung von Sybaris durch das Zeugnis des *Aristoteles* (*Pol.* 5, 3, 10 p. 1303 a. *Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 398) feststeht, werden Lokrer, auf deren Teilnahme man aus der Nennung des Sohnes des Lokrers Aias als Oikisten geschlossen hat, als Gründer nur noch bei *Anton. Liberal.* 8, 7 erwähnt, eine Stelle, die mit Recht von *Eug. Oder. De Anton. Liberali* (Bonn 1886) S. 11 f. für Interpolation erklärt wird, schon darum, weil bei *Anton. Lib.* die angeblichen Lokrer aus dem phokischen Krisa gekommen sein sollen. So steht die Notiz bei *Solin.* daß Sybaris *a Troezeniis et a Sagari Aiacis Locri filio* gegründet sei, abgesehen von der Erwähnung der Troizenier, allein; als historischer Oikist von Sybaris wird von *Timaios* bei *Strabo* 6, 263 Ὀῖς (? ὁ Ἶσος?) aus Helike genannt. Den Namen Sagaris haben *Chr. G. Heyne, Opusc. acad.* 2, 127 Anm. c. *R. H. Klausen, Aeneas u. die Penaten* 465 f. (vgl. 453 Anm. 692 e) in Verbindung mit dem Fluß Sagra (zwischen Lokroi und Kaulonia, an dem die Lokrer einen entscheidenden Sieg über die Krotoniaten davontrugen, *Strabo* 6, 261. 262.

Plut. Aem. Paul. 25) gebracht. Ähnlich urteilt *M. Kleinschmit, Krit. Untersuch. zur Gesch. von Sybaris* (Progr. d. Wilhelm-Gymn. Hamburg 1894) S. 6 mit Anm. 3: „Mit Sagra wurde der mythische Name des lokrischen Königssohnes wegen seiner Ähnlichkeit in Verbindung gebracht; Sagaris wurde Teilnehmer an der Gründung von Sybaris. Wie es kam, daß Sagaris, nachdem sein Name mit dem Fluß Sagra in Verbindung gebracht war, gerade zum Gründer von Sybaris erhoben wurde, können wir nicht mehr erkennen, doch muß auf irgend eine Weise der Fluß Sagra mit Sybaris in Verbindung gesetzt sein.“ Den von *Verg. Aen.* 5, 263. 9, 575 erwähnten Gefährten des Aineias, Sagaris, 'dessen Name wohl eine jetzt verschollene Verknüpfung zwischen dem Namen des kleinasiatischen Sangarios (s. d. u. unt. nr. 4) und dem des italischen Sagra herstellen soll' (*Gruppe*, *Gr. Myth.* 364, 10; vgl. *Angermann, Jahrb. für kl. Phil.* 137, 3), möchte *Klausen* in letzter Linie als identisch mit dem gleichnamigen Sohne des Aias ansehen. Doch bleibt, abgesehen von der inneren Unwahrscheinlichkeit dieser Gleichsetzung, immer noch unerklärt, wie Sagaris als Gründer von Sybaris genannt werden konnte, zumal da sich unter den Genossen des Aineias wirklich ein Sybaris (*Verg. Aen.* 12, 363) befindet, und als mythischer Eponymos von Sybaris ein *Σύβαρις* genannt wird im *Schol. Theokr.* 5, 1.

Als einzige Erklärung für die Mitwirkung von Lokroi an der Gründung von Sybaris ist vielleicht mit *Kleinschmit* a. a. O. 7 der Umstand anzunehmen, daß nach *Skymn.* 346 ff. die Sybariten eine Zeitlang die Gesetze des Zaleukos, also lokrisches Recht, gebrauchten. Sagaris wäre also der mythische Vertreter von Lokroi. Ist Sagaris aber wirklich Sohn des Lokrers Aias? Von einem Kult des Aias bei den epizephyrischen Lokrern, die sich den Helden unsichtbar in der Schlachtreihe helfend dachten, wird uns zwar berichtet (*Paus.* 3, 19, 11. *Konon* 18), aber nirgends wird von einer Ehe und von Nachkommen dieses Heros erzählt. Als Eponymos von Lokroi Epizephyrioi gilt Lokros, der nach *Konon* 3, Sohn des Phaiax war, nach Unteritalien auswanderte und des Königs Lakin(i)os Tochter heiratete; im *Schol. Theokr.* 4, 32 wird dieselbe Geschichte erzählt, nur tritt an Stelle des Lokros Kroton, und als Vater des Kroton wird Aiakos genannt. Es kommt hier nicht darauf an, ob man im *Schol. Theokr.* mit *Ducker* für *Αἰακοῦ* aus *Konon Φαίακος* einsetzen will (*Αἰακοῦ* behält z. B. bei *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1546, 44; vgl. auch *Gruppe*, *Gr. Myth.* 96, 5. 369, 4). Es genügt, daß es eine Überlieferung gab, die den Lokros einen Sohn des Phaiax bez. des Aiakos nannt. Sollte nun die Angabe bei *Solin* a. a. O., Sagaris sei der Sohn 'Aiacis Locri', nicht auf ein Mißverständnis der griechischen Quelle zurückgehen: *τοῦ Λοκροῦ τοῦ Αἰακοῦ* d. h. Sagaris war der Sohn des Lokros, des Sohnes des Aiakos? Der Übersetzer faßte *Λοκροῦ* nicht als Personennamen, sondern als Ethnikon, schrieb also: Aiaci Locri, und aus dem unbekannten Aiaci wurde Aiacis; oder wenn *Λοκροῦ τοῦ Φαίακος* ursprünglich dastand, wird Phaeacis zu Aeacis geworden sein.

2) Genosse des Aineias s. oben Sp. 273, 28.

3) *Σάγαρις* (*Σάγγαρις*, *Reitzenstein, Gesch. d. griech. Etymol.* 323), Sohn des Midas, nach welchem der phrygische Fluß Sa(n)garis (s. nr. 4 u. Sangarios) benannt sein soll, *Oros* im *Etym. M.* 707, 18. In der apokryphen Erzählung bei (*Plut.*) *de fluv.* 12, 1 heißt Sagaris Sohn des Mygdon und der Alexirrhoe, der von der erzürnten Kybele, deren Mysterien er verachtete, mit Wahnsinn geschlagen sich in den Fluß Xerabates, der nach ihm Sagaris benannt wurde, stürzte. Mit *Tümpel* (Bd. 2 Sp. 3300, 21 f.) hiernach auch im *Etym. M.* für Midas Mygdon einzusetzen, liegt wohl kein hinreichender Grund vor; vgl. *Gruppe*, *Gr. Myth.* 1529, 4.

4) Flußgott auf Münzen von Nikaia in Bithynien, *Eckhel. Doctr. num. vet.* 2, 425. *Mionnet, Suppl.* 5, 122, 679. *Head, Hist. num.* 443. *Cat. of greek coins brit. Mus. Pontus* etc. 167, 96. *Imhoof-Blumer, Monn. grecques* 240 nr. 61. *Kleinasiat. Münzen* 1, 9; auf Münzen von Juliopolis (Bithynien), *Catal. brit. Mus.* a. a. O. 149, 1 pl. 31, 4. *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numism.* 1 p. 655; [auf Münzen von Tion in Bithynien zu Füßen des Dionysos zusammen mit dem Billaios, *Mionnet* 2, 500 f., 490 f. *Head-Svoronos* 2, 37. S. Art. Flußgötter von *Waser* bei *Pauly-Wissowa*. R.]. Vgl. oben nr. 3 u. d. A. Sangarios. [Höfer.]

Sagaritis (*Σαγαρῖτις*), Nymphe, Naïs genannt, trotzdem sie eine Hamadryas ist (vgl. Bd. 3 Sp. 524, 50 ff.), in deren Umarmung Attis (Bd. 1 Sp. 716, 49 ff.) sein der Kybele gegebenes Versprechen der Keuschheit brach. Kybele tötete die Nymphe *volneribus in arbore factis*, *Ov. Fast.* 4, 229 ff. Der Name erinnert einerseits an den Fluß Sagaris (Sangarios), andererseits an das Messer (*σάγαρις*), mit dem Attis sich entmannte, *Gruppe, Gr. Myth.* 1545, 4. Nach *Kalkmann*, *Pausanias d. Perieget* 249, 1 liegt bei *Ovid* eine Verkürzung der Fabel vor: Sagaritis ist identisch mit der Tochter des Sangarios, Nana, die sonst Mutter, nicht wie bei *Ovid* Geliebte des Attis ist; vgl. auch *H. Hepding, Attis* [= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 1 (1903)] S. 113, 5. [Höfer.]

Sages, Kyzikener, von dem Argonauten Amphiaraos (s. d.) erlegt, *Val. Flacc. Argon.* 3, 182. [Höfer.]

Saginie(n)sis (?), topischer Beiname einer Quellgottheit (s. Artikel Fons) auf einer Inschrift aus dem Gebiet der Astures Transmontani, *C. I. L.* 2, 2694 = 5726 *Fonti Sagin[i]es(i) Genio Brocci L. Vipst(anus) Alexis aquilegus v. s. l. m.* (so nach *Hübner*, überliefert ist SAGINEES und SAGINIFFI). [M. Ihm.]

Sagitta s. Sternbilder.

Sagittarius s. Sternbilder.

Sagnos? (*Σάγνος?*), Hund des Aktaion (s. d.), *Hygin fab.* 181 p. 37, 19 *Schmidt*, nach *A. Werth, Schedae philologae Hermanno Usener oblatae* 112 *Σάννος* zu lesen, wie bei *Aelian. h. an.* 11, 13 ein Hund des Daphnis heißt. [Höfer.]

Sagras (*Σάγρας*), Gott des gleichnamigen Flusses auf Münzen von Kaulonia, *Garrucci, Bull. Nap. N. S.* 1 (1853), 19. *Arch. Zeit.* 20 (1862), 321 Anm. 20. *Head, Hist. num.* 79; abg. *Bull. Nap.* 6 (1848), tav. 4, 20. [Höfer.]

Sagylos (*Σάγυλος*), König der Skythen, der auf Bitten der Amazonenkönigin Oreithyia dieser Hilfstruppen unter seinem Sohne Panasagoros gegen Theseus schickt, *Justin.* 2, 4, 27 ff. Quelle ist vielleicht *Ephoros*; vgl. *A. Klügmann, Die Amazonen* 30. [Höfer.]

Saidene (*Σαιδήνη*). Nach *Lobeck, Pathol. serm. Graeci proleg.* 195, 7 ist der von *Theognost.* bei *Cramer Anecd. Oxon.* 2, 112, 17 überlieferte Amazonenname *Σεδήνη* in *Σαιδήνη* (bez. *Σαρδήνη*) zu ändern und Saidene als Eponyme der von *Steph. Byz.* erwähnten Ortschaft (bez. des gleichnamigen Berges) Saidene bei Lyme anzusehen. Über eponyme Amazonen in der Aiolis s. Bd. 1 Sp. 274. [Höfer.]

Saïs (*Σάϊς*), angeblich ägyptischer Name der Athena (*Paus.* 9, 12, 1. *Charax von Pergamon* (*F. H. G.* 3. 639 *frgm.* 11) bei *Tzetz.* zu *Lykophr.* 111 und — die Stelle fehlt in den *F. H. G.* a. a. O. — im *Schol. Aristid.* 1 p. 95, 7 (= *Aristid.* ed. *Dindorf* 3 p. 17 f.). *Tzetz. Chiliad.* 5, 657. Eine Weihung an Athena Sais (oder Saitis) nimmt *Drexler* Bd. 3 Sp. 442, 12 ff. auf der a. a. O. ausgeschriebenen Inschrift an, wo aber vielleicht in ΝΗΙΤΟΣ nicht der Name des Dedikanten, sondern der Name ΝΗΙΤ = *Νηΐθ* d. h. die mit Athena identifizierte ägyptische Göttin Neit oder Nit (s. d. und *E. A. Wallis Budge, The gods of the Egypt.* 1, 450 ff.) zu erblicken sein dürfte. Die Bd. 3 Sp. 442, 25 ff. nur in der Übersetzung mitgeteilte Inschrift, die lauten soll: „Primus Petronios, Sohn des Kekropios, Bürger von Sais usw.“, lautet vielmehr nach *Archiv f. Papyrusforsch.* 2 (1903), 570 nr. 145: *Πρώτως Πετρώνιος Κεκροπήιον ἄστυ Σαϊτῶν Πράξας Τριτογενοῦς ἱδρυσάμην ξόανον.* Die Bezeichnung von Sais als *Κεκροπήιον ἄστυ* bezieht sich auf die von *Plato Tim.* p. 21 E berichtete Verwandtschaft der beiden Städte Sais und Athen durch die gemeinsame Göttin N(e)it-Athena (vgl. *D. Mallet, Le culte de Neit à Sais* 237 ff.), eine Verwandtschaft, von der *Herodot,* der nur den Namen N(e)it durch *Ἀθηναίη* (2, 28. 169. 170. 178; vgl. *Plut. Is. et Os.* 9 p. 354 c. *Strabo* 17, 802. *Procl.* ad *Plat. Tim.* 1, 95, 7 *Diehl*) wiedergibt, trotz seiner Vorliebe, griechische Ursprünge in Ägypten zu suchen, nichts berichtet. Aus der Verwandtschaft beider Städte, wie sie *Plato* behauptete, spannen griechische Schriftsteller eine Kolonisation der Stadt Sais von Athen aus (*Kallisthenes* und *Phanodemos* bei *Procl.* ad *Plat. Tim.* p. 38 ed. *Bas.* = ed. *Diehl* 1 p. 97), und *Anaximenes von Lampsakos* kehrte sogar in seiner Schmähschrift *Τρικάρανος*, die er dem *Theopompos* (s. *Brzoska* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2096, 42 ff.) unterschob, das Verhältnis um und machte Athen zu einer Kolonie von Sais. *Charax* im *Schol. Arist.* a. a. O. berichtet ferner, daß bei der Akropolis in Athen Athena auf einem Krokodil reitend gebildet sei in Erinnerung an ihre ägyptische Herkunft; vgl. *Creuzer, Symbolik* 1 (1810), 265. Es ist das Verdienst von *J. H. Voß* (in *Seebodes Archiv f. Philologie u. Pädagogik* 2 [1825], 137 ff. = *Mythol. Briefe* 3² [1827], 180 ff.) und vor allen von *Ottfr. Müller* (*Orchomenos* 106 ff. [= 99² ff.]. *Prolegomena* 129. 175 f. (vgl. auch *Wachsmuth, Stadt Athen* 1, 452, 2. *H. D. Müller, Mythol. der griech. Stämme* 1, 314. *Crusius* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Kekrops 115. *Gruppe, Gr. Kulte u. Mythen* 1, 164) nachgewiesen zu haben, 'daß die mythische Verbrüderung der Saïten und Athener in der Anwesenheit der Ionier zu Sais ihre natürliche Wurzel hatte, indem die Fremdlinge in der dort verehrten N(e)it ihre einheimische Athena sahen', daß im übrigen aber die Sage von der Kolonisation Athens durch Sais auf historischem Sophisma beruht. — Was den angeblichen Namen Sais als ägyptische Bezeichnung der Athena betrifft (s. die oben Sp. 275 angeführten Stellen; auch *Movers, Die Phönizier* 1, 644 vertritt diese Ansicht: 'Sais, wie Athene in Ägypten und der nach ihr genannte Nomos hieß'), so hat schon *Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* 1, 54 richtig geurteilt: *Saïs nomen est non numinis cuiuspiam, sed urbis, Graecorum scriptis non parum celebratae. Numen vero in urbe hac ab Aegyptiis sancte cultum, quod Graeci interpretantur Minervam, scimus ab ipsis Aegyptiis non Saïn, sed Neitham appellatum fuisse;* vgl. auch *Ed. Meyer, Über einige semitische Götter* in *Zeitschr. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft* 31 (1877), 722. *Alfr. Wiedemann, Herodots zweites Buch* 260. Undenkbar ist es nicht, daß es eine griechische *Ἀθηνᾶ Σαΐς* (der Personenname *Σαΐς* begegnet auf einer griechischen Inschrift aus der Nähe von Frascati, *C. I. G.* 3, 6443 = *I. G.* 14, 1986) gegeben hat, deren Name aber wie *Σαΐτις* (s. d.) zu *σάος* = heil (vgl. *Pape-Benseler* s. v. *Σάϊς* nr. 4) gehören würde. Aus der Ähnlichkeit der Namen *Σάϊς* und *Σαΐς* in Verbindung mit der oben erwähnten Annahme einer nahen Verwandtschaft zwischen den Städten Sais und Athen usw. konnte sich leicht die Fiktion entwickeln, daß Sais der ägyptische Name der griechischen Athena sei. Vgl. Saeites Nomos, Saïtis. Auch einen mythischen König von Ägypten, namens Sais hat man aus der gleichnamigen Ortsbezeichnung gebildet, *v. Gutschmid, Beiträge zur Gesch. des alten Orients* 35. [Höfer.]

Saisara (*Σαισάρα*), Tochter des Keleos, *Homer* (? vgl. *Gemoll, Homer. Hymnen* 288 f.) und *Pamphos* bei *Paus.* 1, 38, 3; nach der Überlieferung des attischen Demos Skambonidai war Saisara Gemahlin des Krokon (s. d.), *Paus.* 1, 38, 2. *Toepffer, Att. Geneal.* 101. Mit ihrem Namen hängt der frühere Name von Eleusis *Σαισαρία* zusammen, *Hesych. Σαισαρία. Lobeck, Aglaoph.* 283 c. *Preller, Demeter u. Persephone* 105, 27 (vgl. 68, 26). *Alb. Zimmermann, De Proserpinae raptu et reditu* (Progr. Lingen 1882) S. 40, 6. *Maaß, Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1889, 827. *O. Müller, Kleine Schriften* 2, 255 f. Letzterer leitet den Namen *Σαισάρα* von *σαίρειν* ab = 'die Hohnlachende' in bezug auf die mit dem eleusinischen Kult verbundenen Spöttereien; andere beziehen den

Namen auf den Tempeldienst der Neokoren, denen das Fegen (σαίρειν) und Reinigen des heiligen Bodens oblag. — *Gust. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* (Diss. Greifswald 1890) S. 52 stellt Σαισάρα zu Σάρων. *Pape-Benseler* denkt an Ableitung von σαῖς = κοῦρος (*Hesych.*), *A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 123 vergleicht den Namen der illyrischen Stadt Σοσάρ-ηθος. [Höfer.]

Saitchamiae, topischer Beiname der rheinischen Matronen auf zwei Inschriften aus Hoven bei Zülpich. Der erste Herausgeber, *Jos. Klinkenberg, Bonner Jahrb.* 89 p. 231, las die eine: *Matron(is) Saithamia(bus) Q. Cominius Primio l. m.* (ebenso *Zangemeister, C. I. L.* 13, 7915, nach Abklatsch); die andere: *Matronis Saitchamims Primus Freiattonis l. m.* — *Zangemeister, C. I. L.* 13, 7916 glaubte hier den Beinamen nach dem Abklatsch *Saitchamimi⟨s⟩* lesen zu müssen. Die Dativformen *Aflims, Vatuims* neben *Afliabus, Vatuiabus* (s. *Bonn. Jahrb.* 83 p. 34 f. und dieses *Lex.* 2 Sp. 2467) scheinen *Klinkenberg* recht zu geben. Unsicher bleibt die Beziehung auf den Ortsnamen Sechtem (*Klinkenberg*), noch unsicherer die von *R. Much, Zeitschrift für deutsches Alt. N. F.* 23 (1891) p. 322 f., versuchte Deutung ('den Zauber abwehren, schwächen, zu nichte machen'). [M. Ihm.]

Saïtes Nomos s. Saeites Nomos.

Saïtis (Σαῗτις), Beiname der Athena, unter welchem sie auf dem Berge Pontinos bei Lerna einen Tempel, als dessen Stifter Danaos galt (*Paus.* 2, 37, 2), besaß, *Paus.* 2, 36, 8. *P. Friedländer, Argolica* (Diss. Berlin 1905) 22, 40. Der Gedanke, diesen Kult als Filialkultus der N(e)it von Saïs zu betrachten (*D. Mallet, Le culte de Neit à Saïs* 236. *A. Maury, Hist. des religions de la Grèce ant.* 3, 288), ist viel weniger wahrscheinlich als die Vermutung von *E. Rückert, Der Dienst der Athena* 122 und *Gerhard, Griech. Myth.* 1, 233, 4 § 249, 4 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 67, 1. *Gruppe, Gr. Myth.* 1205, 1), daß die lernäische Athena Saïtis dem gleichfalls lernäischen Dionysos Saotes (s. d. nr. 2 b) entsprechend ursprünglich 'Retterin, Heilerin' bedeutete. Vgl. Saïs. [Höfer.]

Sakespalos (Σακέσπαλος) = 'den Schild schwingend', Beiname des Ares, *Anonym. Laur.* in *Anecd. Varia Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 268. [Höfer.]

Sakon s. Sokos.

Sakophoros (Σακοφόρος), Beiname des Hermes nach der Ergänzung von *Mordtmann, Ath. Mitth.* 10 (1885), 208 nr. 33: Ἑρμῆ]ς σακο[φόρος], Inschrift über der Darstellung eines Hermes, der in der L. den Caduceus, in der R. einen Beutel hält. [Höfer.]

Sakos? (Σάκος?); vgl. *Hyg. f.* 274 p. 149, 12 *Schmidt*: † *Sacus Iovis filius in Panchaia . . . aurum primus invenit.* Schon *Muncker* hat aus *Cassiodor. Var.* 4, 34 (vgl. *Plin. n. h.* 7, 56, 197, wo *Urlichs Jahrb. f. klass. Phil.* 77 [1858], 488 f. gleichfalls Aeacus hergestellt hat) für Sacus: Aeacus eingesetzt; ihm folgen *Knaack, Hermes* 16 (1881), 587. 594; *Ed. Rein, Sagengesch. Untersuch. über Aiakos* in *Acta Soc. Scient. Fennicae* Bd. 32 nr. 8 S. 28 ff., der mit *Gruppe, Gr. Myth.* 218, 3 statt Panchaia: Pangaio lesen möchte; *Mart. Kremmer, De catalogis heurematum* (Diss. Leipz. 1890) S. 67 ff. Dagegen halten *Movers* bei *Ersch u. Gruber* s. v. *Phönizien* S. 395 Anm. 65 u. *P. Schröder, Die phönizische Sprache* 197 Anm. Sacus für die Transskription des von *Nöldeke, Gött. Gel. Anz.* 1863, 1829 (vgl. *Zotenberg, Journ. asiat.* 6. Sér. T. 11 [1868] p. 437 f) erwiesenen phönikischen Gottesnamens Sacun, der auch in dem Epitheton des Hermes Σῶκος, Σῶχος (s. Sokos nr. 2) sich finde. [Höfer.]

Salacea s. Salacia. Die dort angeführte Inschrift steht auch *C. I. L.* 3, 14359 [27]. Die Legende auf den Münzen des S. Pompeius ist wohl zu Imp(erator) Sal(ulatus) zu ergänzen. *E. Babelon, Les monnaies de la république Rom.* 2, 350 f; vgl. *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Berichtigungen zur Münzkunde der röm. Republik* 1, 214 f.

Zu Salacia vgl. auch *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 121. *Wissowa* Bd. 3 Sp 2788 und *Rel. u. Kultus d. Römer* 250 f. 253, 3. *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 119, *J. G. Cuno, Vorgeschichte Roms* 2, 91, 3. *W. H. Engel, Kypros* 2, 534 f. *O. Keller, Lat. Volksetymologie* 38. *E. Schwarz, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 465 f. 468. [Höfer.]

Salacia, mit Neptunus (s. d. Bd. 3, 1 Sp. 203, 2—14) verbundene Gottheit, über deren Anrufung *Gellius* 13, 23 aus alten Gebetsformeln Kunde gibt. Ebenso wie Neptunus hat auch S. ursprünglich mit dem Meere nichts zu tun; sie bezeichnet, nach *Osthoffs* Etymologie von *salax, salire* (vgl. *audax, audacia*), die Sprungkraft der Quelle, das springende, schießende Gewässer des Apennin; daher denn auch die Nymphen bei *Ovid* (*Paul.* S. 327 *M.*) *salaces* genannt werden, mit denen S. noch auf einem i. J. 279 n. Chr. gesetzten Altar in Wien zusammen erscheint, der an der Einmündung des Wienflusses in die Donau gefunden wurde und die Inschrift trägt: *I. O.*] *M. N*[*ept*]*u*[*no S*]*alaceae Nimp*[*his Danuv*]*io Acauno* (d. i. die Wien) *dis deabusque omnibus* (*A. v. Domaszewski, Festschrift für O. Hirschfeld* S. 246 und *Arch. f. Religionswiss.* 1907 S. 13).

Es lag nahe, in griechischer Weise S. als Gattin mit Neptunus zu verbinden (*August. de civ. dei* 4, 10; 7, 22: *habebat Salaciam Neptunus, quam inferiorem aquam maris esse dixerunt*; *Serv. ad Aen.* 10, 76). Der Name wurde früh mit *sal, salum* in Zusammenhang gebracht (*Salacia Neptuni a salo Varro de l. l.* 5, 72; *Serv.* a. a. O.; *S. dicta est quod salum ciet Fest.* S. 326 *M.*; *Venilia unda est, quae ad litus venit; Salacia, quae in salum redit, August. de civ. dei* 7, 22); als Beherrscherin der salzigen Meerflut faßte sie *Pacuvius* (*saevitiam Salaciae fugimus, Trag. Rom. Fr.* v. 418 f. *Ribb.*). Während *Cicero* in seiner *Timäusübersetzung* (11; *Serv. ad Georg.* 1, 31) S. für Tethys bei *Platon* eingesetzt hat (*C. Fries, Rhein. Mus.* 1900 S. 34 f.), wird sie sonst geradezu mit Amphitrite identifiziert (Mutter des Triton, *Serv. ad Aen.* 1, 144); vgl. *Apul. Met.* 4, 31, *Apol.* 31 und die Glossen im *Corp. Gloss. Lat.* 2, 177, 21; 3, 9, 22

(*mare ebd.* 5, 636, 50; *dea paganorum quasi maritima* 5, 242, 12; dazu *Salaciae, Νηρηίδες* 3, 168, 13. 291, 41). — Die Ableitung von *salax* 'geil' wie die Erinnerung an die meerentstiegene Aphrodite hatte ferner zur Folge, daß S. mißverständlich als Göttin der *salacitas* und *dea meretricum* (*Serv. ad Aen.* 1, 720) angesehen wurde.

In der Legende SAL auf einem Denar des S. Pompejus den Namen der S. erkennen zu wollen, wie *Vaillant* mit Heranziehung von *Appian, b. c.* 5, 100, 416 getan hat (*Eckhel, Doctr. num. vet.* 6, 27 f.; *Rasche, Lex. univ. rei numar.* 4, 1 S. 1559), scheint bedenklich; übrigens ist in der *Appian*stelle nicht *Σαλατία* sondern *θαλάσσῃ* überliefert. *A. de Sallet* vermutet, die lusitanische Seestadt Salacia sei von S. Pompejus gegründet oder nach S. benannt worden (vgl. *Hübner, C. I. L.* 2 *Suppl.* S. 802). Vgl. Salacea. [J. Ilberg.]

Salagos (*Σάλαγος*), Sohn des Oinopion, *Ion von Chios* (*F. H. G.* 2, 50) bei *Paus.* 7, 4, 8. Vgl. *F. Dümmler* bei *Studniczka, Kyrene* 199. — *Osann, Rhein. Mus.* 3 (1835), 246 will dafür Staphylos lesen; auch *Gruppe, Gr. Myth.* 272, 3 hält den Namen wahrscheinlich für verderbt (Salagas?) und möchte Zusammenhang mit dem boiotischen Salganeus annehmen. *Völcker, Mythol. d. Iapet. Geschl.* 112 schreibt Selagos und sieht in dem Namen eine Anspielung auf den funkelnden Glanz des Namens. Allerdings sind wohl *Σάλαγος* und *Σέλαγος* (s. d.) dieselben Namen und verhalten sich wie *Ψαμάθη*: *Ψεμάθη*, *Κασάνδρα*: *Κεσάνδρα*, gehören aber wohl zu *σαλαγεῖν*, *ἀσελγαίνειν* usw. *Usener, Altgriech. Versbau* 114, 7. *B. Keil, Ath. Mitth.* 20 (1895), 426 f. [Höfer.]

Salakia? (*Σαλακία*?), Heldin einer dunklen aitiologischen Legende, die nach *Alexandros Polyhistor* (vgl. *J. Freudenthal, Hell. Studien* 1/2 S. 24) bei *Steph. Byz.* s. v. *Πάταρα* (daraus verkürzt bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 129) folgendermaßen lautet: *Σαλακία κόρη ἐξ Ὀφιονίδος* habe *ἐν πατάρᾳ* (= *κίστη, ἄγγος, κιβωτός*) dem Apollon Opfergaben, bestehend aus Kuchen in der Form von Leier, Bogen und Pfeilen, wie sie als Spielzeug für kleine Kinder dienen, darbringen wollen. Auf dem Wege habe Salakia sich ausruhen wollen und die Schale neben sich gestellt; ein Windstoß habe letztere ins Meer geschleudert. Da sei die Jungfrau weinend nach Haus gegangen, die Schale aber sei an der lykischen Chersonnes angeschwommen. Nun heißt es weiter: *περιτυχόντα δέ τινα τῶν ἐκ τῆς Σαλακίας φυγόντων τῇ πατάρᾳ πέμματα πάντα κατακαῦσαι καὶ τὴν Χερρόνησον ἱερὰν Ἀπόλλωνι ἀνεῖναι. ὀνομάσθαι δὲ τὴν χώραν ἀπὸ τοῦ ἄγγους, τοῦ* (*τῆς Mein.*) *πατάρας, Πάταρα.* Die Legende soll einerseits den Namen Patara erklären, andererseits wohl die Anwendung von Opferkuchen im Apollodienst zu Patara, *Creuzer, Symbol. u. Mythol.* 2 (1811), 131 = 2^3 (1841), 538. *H. Brunn, Annali* 1850, 63. Unklar aber ist die Bezeichnung der Salakia als *κόρη ἐξ Ὀφιονίδος*, und die Bezeichnung des Finders als *τις τῶν ἐν τῆς Σαλακίας φυγόντων*, wonach *Σαλακία* auch Name einer Ortschaft sein müßte. *Pape-Benseler* s. v. *Ὀφιονίς* gibt mit Berufung auf *Steph. Byz.* an: 'Schlangenbach, Quelle in Lykien'; aber von einer Quelle ist bei *Steph. Byz.* nicht die Rede: *O. Treuber, Beiträge zur Gesch. der Lykier* (Progr. Gymnas. Tübingen 1886) S. 23 erinnert zur Erklärung des Namens Ophionis an den alten Götterkönig Ophion (s. d.), was ich in diesem Zusammenhang nicht verstehen kann, oder er versteht unter Ophionis die Insel Rhodos, für die der alte Name *Ὀφιοῦσσα* (*Strabo* 14, 2, 7 p. 653. *Steph. Byz.* s. v. *Ῥόδος*) bezeugt ist. Den Namen *Σαλακία* erklärt *Treuber* für nicht deutbar; *Bouché-Leclercq, Hist. de la divination dans l'ant.* 3, 255 glaubt in Salakia 'quelque type de déesse phénicienne' sehen zu können, im übrigen bezeichnet er, wie *Meineke* zu *Steph. Byz.* a. a. O., die ganze Legende als dunkel und bizarr. Und doch glaube ich, die Sage erklären zu können und zwar sehe ich in ihr, um dies gleich vorauszuschicken, eine Hyperboreerlegende, und zwar speziell eine lykische, möge man als Quelle für *Alexandr. Polyhistor Λυκιακά* bei *Steph. Byz.* a. a. O. des *Polycharmos Λυκιακά* (*Athen.* 8, 333 d. *F. H. G.* 4, 479; neu kommen hinzu die umfangreichen Bruchstücke aus der lykischen Sagengeschichte, die in den Inschriften bei *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien* 77 nr. 536 *κατὰ Πολυχάρμον καὶ ἑτέρων ἱστορίας* wiedergegeben werden und z. T. Lykien als Kultstätte des Apollon verherrlichen) oder auch *Menekrates Λυκιακά* (*J. Geffcken, De Steph. Byz. capita duo* [Göttingen 1886] S. 68 f.) annehmen. Bei *Steph. Byz.* steht: *Σαλακίαν* (über die Namen unten) . . . *φέρειν ἱερὰ τῷ Ἀπόλλωνι ἐν πατάρᾳ· εἶναι δὲ ταῦτα πέμματα λύρας τε καὶ τόξα καὶ βέλη, οἷς παίζειν νηπίους ὄντας.* Zunächst der Ausdruck *ἱερὰ φέρειν*, — bei *Herod.* 4, 33 begegnet er nicht weniger als dreimal von Opfergaben der Hyperboreer gebraucht; vgl. *Plut. de mus.* 14: *τὰ ἐξ Ὑπερβορέων ἱερὰ στέλλεσθαι.* *Paus.* 1, 31, 2: *ἀπαρχὰς φέρειν.* Daß in der lykischen Legende die Gaben, nicht wie bei *Herodot* a. a. O. und *Paus.* 1, 31, 2 in einem Ährenbündel, sondern in einer Schale (*πατάρα*) gebracht werden, war notwendig zur Erklärung des Namens *Πάταρα*. Die Kuchen (*πέμματα*) in Form von Lyra, Bogen und Pfeil — dieselben Symbole auf einer Münze von Patara nach der Beschreibung von *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 5: *Caput Apollonis laureatum, pone arcus et pharetra. Lyra intra quadratum*; vgl. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycia* p. 75 — finden ihre überraschende Parallele in dem gleichfalls mit der Hyperboreerlegende (*Crusius* Bd. 1 Sp. 2829, 34 ff.) in Zusammenhang stehenden Kultgebrauch der dem Apollon geweihten Eiresione; s. *Menekles* bei *Suid.* s. v. *διακόνιον*: *Ἀθηναῖοι τῷ Ἀπόλλωνι τὴν καλουμένην εἰρεσιώνην ὅταν ποιῶσι, πλάττοντες λύραν τε καὶ κοτύλην καὶ κλῆμα καὶ ἄλλ' ἄττα κυκλοτερῆ πέμματα, ταῦτα καλοῦσι διακόνιον*; vgl. auch *Bekker, Anecd.* 1, 354 s. v. *αἴγλη· ἡ θυσία ἡ ὑπὲρ τοῦ κατακλυσμοῦ εἰς Δελφοὺς ἀπαγομένη αἴγλη ἐκαλεῖτο. καὶ ποπάνου τι εἶδος, ἐν ᾧ διεπλάσσετο εἴδωλα.* *Lobeck, Aglaoph.* 1069. *Hauser, Philol.* 54 (1895), 390 und bes. *Mommsen, Feste der Stadt Athen* 280, 2: „Das

Backwerk war beliebig gestaltet, man gab ihm die Form einer Leier, eines Bechers, oder welche Form man sonst wählte." Für die Legende von Patara ward natürlich die Form von Lyra, Bogen und Pfeil gewählt im Hinblick auf die oben erwähnten durch Münzen bezeugten Attribute des Gottes. Der Pfeil Apollos spielt gleichfalls in der Hyperboreerlegende eine Rolle, Bd. 1 Sp. 2808, 58 ff. Auch der Zusatz, 'οἷς παίζειν νηπίους ὄντας' ist nicht bedeutungslos. Apollon, dem die Gabe dargebracht werden soll, ist also noch νήπιος, wohl eben erst geboren, und in der Geburtssage Apollos spielen die Hyperboreer gleichfalls eine Rolle, *Alkaios fr.* 2. 3. 4. *Bergk* 3⁴, 147. *Crusius* Bd. 1 Sp. 2806, 19 ff. 2808, 27 f. Stimmen bis jetzt alle Züge mit der sonstigen Tradition über die Hyperboreer überein, so müssen auch die Namen Σαλακία und Ὀφιονίς sich in Beziehung zu den Hyperboreern bringen lassen. Viele der Hyperboreernamen, besonders aus späterer Zeit, knüpfen an Örtlichkeiten an: vgl. *Crusius* Bd. 2 Sp. 2831, 67 f., wo hinzuzufügen sind Galeos (s. d.), Telmessos (s. Galeos), Palantho (s. d.), Amadokos (warum man diesen Namen hat ändern wollen [Λαόδοκος usw. s. *Crusius* Bd. 1 Sp. 2810, 4 ff.], ist unerfindlich; er ist der Eponymos der skythischen Ἀμάδοκοι, *Hellanikos* bei *Steph. Byz.* Ἀμάδοκοι. Die Skythen = Hyperboreer Bd. 1 Sp. 2811, 26. 2814, 2). Ich sehe in dem Namen Σαλακία eine leichte Verschreibung (— oder Änderung eines dem halbgelehrten Abschreiber nicht verständlichen Namens —) und zwar von Ἀ μ α λ κ ί α. Paläographisch ist die Änderung höchst unbedeutend, zumal da an beiden Stellen, wo jetzt Σαλακία steht, das unmittelbar vorausgehende Wort mit Σ schließt (ἈλέξανδροΣ Σαλακίαν — τῇΣ Σαλακίας). *Hekataios von Abdera* verlegte in seinem phantastischen H y p e r b o r e e r-roman die Sitze der Hyperboreer an den Okeanos Amalcius = Ἀμάλκιος (*Plin. Hist. nat.* 4, 94. *Solin* 19, 2 p. 92, 13 *Mommsen*; vgl. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 424 f. *Rohde, Griech. Roman* 212 = 227², Anm. 3. *Tomaschek* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Amalcius oceanus. Mit welcher Berechtigung *J. Marquardt, Philologus Suppl.* 10 [1907], 84 Anm. 3 bei *Plin.* a. a. O. Amaechius lesen will mit Berufung auf *Horn, Neupersische Etymologie* 252, 3 = ham-aecha, von aw. aecha = 'Eis', vermag ich nicht zu entscheiden). Diese Hyperboreer schickten nach *Pompon. Mel.* 3, 5, der auf *Hekataios* (*Crusius* Bd. 1 Sp. 2827, 20 ff.) zurückgeht, 'per virgines suas' dem Apollon die Erstlinge nach Delos. Eine solche Jungfrau war die angebliche Salakia oder, wie wir nun wohl sagen dürfen, Amalkia. Aber sie gelangte nicht nach Delos, auch ihre Opfergabe nicht. Der Wind — wohl der mit der Hyperboreerlegende so eng verflochtene Βορέας — trieb sie nach Lykien. Dort fand sie einer, der aus Ἀμαλκία (das fabelhafte Hyperboreerland führt denselben Namen, wie die hyperboreische Jungfrau, und bei den mannigfaltigen Variationen der Sage ist es unbedenklich, anzunehmen, daß aus dem Okean Ἀμάλκιος ein Land Ἀμαλκία geworden ist) hatte weichen müssen, und stiftete in dem Lande, das ihm zum zweiten Vaterlande geworden war, den Kult des lykischen Apollo in Patara mit den schon oben (Sp. 280) erwähnten Kultbräuchen: „Die Grundlage der Hyperboreermythen bilden ätiologische Legenden, welche die Erklärung . . . apollinischer Kultbräuche bezwecken" (*Crusius* Bd. 1 Sp. 2832, 4 ff.). Es bleibt noch die Erklärung von Σαλακία (l. Ἀμαλκία) κόρη ἐξ Ὀφιονίδος übrig. Ist Amalkia einerseits Name der Jungfrau, andererseits Name ihrer Heimat, so enthält der Zusatz ἐξ Ὀφιονίδος eine nähere Begrenzung oder Bestimmung des weiteren Begriffes Ἀμαλκία. Ὀφιονίς muß eine Stadt oder dergleichen in Amalkia sein. In der Tat berichtet derselbe *Hekataios* bei *Diod.* 2, 47 von einer dem Apollo heiligen Stadt bei diesen Hyperboreern. Der Name wird nicht genannt; aber wieder erzählte derselbe *Hekataios* von der im Okeanos Ἀμάλκιος gelegenen Hyperboreerinsel 'Ελίξοια (*Steph. Byz.* s. v.) oder vielmehr, wie mit *Crusius* 1, 2812, 40. *Rohde* a. a. O. 211 = 226². *Weniger, Arch. für Religionswiss.* 10 (1907), 242 zu schreiben ist, 'Ελίξοια. Was kann das anders bedeuten als die 'wie eine S c h l a n g e gewundene Insel' (vgl. δράκων ἑλικτός, *Soph. Trach.* 12. *Eur.*, *H. f.* 399)? Und erinnert man sich an die Überlieferung von den s c h l a n g e n e s s e n d e n (*Crusius* 1, 2823, 30. 2822. 9 ff.) H y p e r b o r e e r n, so wird man Ὀφιονίς, das hinsichtlich seiner Bedeutung wenigstens mit 'Ελίξοια sicherlich identisch ist, als Bezeichnung einer Stätte der Hyperboreer gern gelten lassen. Daß *Alexandros Polyhistor* in seinen Λυκιακά auch sonst H y p e r b o r e r s a g e n behandelte mit der in seinen Quellen vorgefundenen Tendenz, Lykien zu verherrlichen, beweist *fr.* 85 (*F. H. G.* 3, 263 = *Hesych. Suid.* Ὠλήν, vgl. *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 246), nach dem der H y p e r b o r e e r O l e n e i n L y k i e r ἀπὸ Ξάνθου war, am Xanthos aber in Araxa war Apollon geboren, *Polycharmos* bei *Benndorf-Niemann* a. a. O. 77 nr. 43 b. Auch Telmessos, der Eponym des lykischen Telmessos, Sohn des Apollon oder des Hyperboreerkönigs Zabios (*Steph. Byz.* Γαλεῶται), gehört zur lykischen Hyperboreersage. [Höfer.]

Salambas, —ambo (Σαλαμβάς, —αμβώ). Nach *Hesych.* ist Σαλαμβώ Name der Aphrodite bei den Babyloniern, nach *Etym. M.* 747, 48 speziell Name der um Adonis klagenden Aphrodite: Σαλαμβὰς ἡ δαίμων παρὰ τὸ ἀεὶ περιφέρεσθαι καὶ ἐν σάλῳ εἶναι, καὶ ὅτι περιέρχεται θρηνοῦσα τὸν Ἄδωνιν. καὶ σ α λ α ΐ ζ ε ι ν Ἀ ν α κ ρ έ ω ν (*fr.* 167) ἐπὶ τοῦ θρηνεῖν. Vgl. *Hesych.*: σαλαΐζειν· κόπτεσθαι. σαλαϊσμός. κωκυτός. In derselben Bedeutung heißt es bei *Aelius Lampridius, Antoninus Heliogab.* 7: *Salambonem etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exhibuit, omen sibi faciens imminentis exitii,* wo *Salmasius,* der in Σαλαμβώ der Erklärung des *Etym. M.* folgend ein rein griechisches, von σάλη, σάλος abgeleitetes Wort erblickt, Salambonem exhibere erklärt durch '*Venerem imitari, dum Adonidem luget ac plangit*'; vgl. *Movers, Phönizier* 1, 201. 585 f. u. bei *Ersch u.*

Gruber s. v. Phönizier p. 389a. *W. Grere, De Adonide* (Diss. Leipzig 1877) S. 30, die ebeno wie *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 395, 2. Salambo als Bezeichnung sowohl des Klagegesanges als der Göttin — vgl. denselben Doppelgebrauch von *Ἴακχος, Ἠπαιήων, Ἴουλος, Παιάν* usw. — von dem syrischen abub, ambub (*Engel., Kypros* 2, 557) = Flöte, die bei der Adonisklage verwendet wurde, ableiten und an den Namen des Adonis bei den Pergaiern Abobas erinnern; vgl. auch die *collegia ambubaiarum, Hor. Sat.* 1, 2, 1. *Sueton Nero* 27. Von einem Kultus der Salambo in Hispalis (Sevilla), der noch im Jahre 287 n. Chr. blühte, berichten die *Acta Sanctorum Iulii* 4 p. 585 *ad 19 Juli De S. S. Iusta et Rufina* = *Henrique Florez, Espana Sagrada* 9, 339 (vgl. auch den Auszug bei *Stadler-Ginal, Heiligen-Lexikon* 3, 549 f. s. v. *S. S. Justa et Rufina* und bei *Gams, Kirchengeschichte von Spanien* 1, 284 ff.). Darnach hätten vornehme Frauen auf ihren Schultern in feierlicher Prozession das Götterbild eines '*nescio quod execrabile monstrum* (vgl. *Du Cange, Glossar. med. et infim. lat. digessit Henschel* 6, 35: *Salambo, genus monstri*, *Papias*; vgl. ebenda a. a. O.: *Salambona, Hispanis [Hispalis?] Venerem sonat . . . per forum more suo circulatorio idolum Salambonae deae circumferrent*) *et immane portentum, quod perditorum turba gentilium Salambonem vocant*' getragen und von Iusta und Rufina, die ihren Lebensunterhalt durch Verkauf von irdenen Gefäßen sich verdienten, ein Gefäß zum Gebrauch für das Götterbild (wohl um es selbst zu waschen, *Fr. Münter, Religion der Babylonier* 23, oder zur Besprengung des den Adonis darstellenden Bildes, *Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte* 2, 275. 283) gefordert. In den *Acta Sanctorum* a. a. O. 586 wird weiter angegeben, daß einige Überlieferungen an der oben angeführten Stelle für Salambonem: Salambovem bzw. Salamboa lasen '*a plangendo bovem, quia Venus planxit interfectum Apim seu Osiridem*'. Die Frage nach der Herkunft dieses Kultus (*Act. Sanct.* 586: *Scriptores Hispani utcumque explicare conantur, quomodo haec peregrina superstitio Hispalim pervenerit*) ist wohl mit *Florez* a. a. O. 99 (vgl. 277) dahin zu beantworten, daß Hispalis durch seinen Schiffs- und Handelsverkehr mit dem Orient diesen Kultus übernommen hat. Vgl. die dortigen Genossenschaften der Scapharii (*C. I. L.* 2. 1168. 1169. 1180. 1183) und der Lintarii (*C. I. L.* 2, 1182). Gegen die Ableitung des Namens Salambo (s. oben) aus dem Griechischen erhebt Einspruch *Seldenus, De dis Syris* 210, der nur im allgemeinen den Namen für semitisch hält. Für assyrisch hält das Wort *Lenormant, Gaz. arch.* 1 (1875), 100, 2 unter Verweisung auf sein (mir nicht zugängliches) Werk *Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose* 95. — *Münter* a. a. O. verwirft semitische Ableitung und verweist auf sanskr. „salam" = „Wasser" und Wurzel „bhū" = „sein, hervorgebracht werden". — Ableitung aus dem Sanskrit: Svajambu = „durch sich selbst seiend", nahm auch an *Hitzig* zu *Jesaja* 205 (und dagegen *Movers* a. a. O. 1, 585). *Lewy, Semit. Fremdwörter im Griech.* 96 läßt die Wahl einer Ableitung von sumerischem „sal = weiblich, Weib" (Mitteilung von *Jensen*) oder von Sala, Name einer babylonisch-syrischen Erdmutter (*Th. Friedrich, Kabiren und Keilinschriften* 76 f.), oder er denkt auch an die Möglichkeit einer Zusammenstellung mit dem aus *Arist. Equ.* 765, *Thesm.* 805 bekannten Hetärennamen *Σαλαβακχώ* (so auch *Immisch, Verhandl. der 40. Versammlung deutsch. Philol. in Görlitz* [1890], S. 384; vgl. *Usener, Altgriech. Versbau* 114, 7. *Kaibel, Gött. Gel. Nach.* 1901, 495) und Ableitung von *σαλάβη* = „Loch, Öffnung" im obszönen Sinne (vgl. Aphrodite *Πόρνη* und Prostitution im Dienste der Aphrodite).

Ein weiterer Kultus der Salambo ist bezeugt für die Insel Gaulos bei Malta, wo auf einer Inschrift ihr Name in der Form Sadambal צדמבעל begegnet, *C. I. Semit.* 132 p. 161 Z. 2 (nach der Transskription ist in der Inschrift von einem 'penetrale domus Sadambaalis' die Rede): das l ist zu d geworden, ein Lautwechsel, der sich auch in dem Namen der Insel, die den Kultus jener Göttin pflegte, zeigt; denn neben *Γαῦλος* findet sich ebenso häufig *Γαῦδος*. Aus Sadambal bzw. Salambal ist durch Kontraktion von al zu ô, die im Semitischen nicht selten ist, Salambo entstanden, und Salambal צֶלֶמְבַּעַל = Salambo bedeutet „Abbild Baals" (vgl. die Bezeichnung der karthagischen Tanit als '*facies, persona* oder *manifestatio Baals*', *de Vogüé, Journ. asiat.* 6. Ser. 10 [1867], 138 und *de Saulcy* ebenda). *Blau, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 14, 649. 651. *Paul Schröder, Die phönizische Sprache* 103. 105 (vgl. 234, 11, 2). *Bäthgen, Beiträge zur semit. Religionsgesch.* 57. 269. Vgl. auch *E. Aßmann, Philologus* 67 (1908), 178. 185. *W. Robertson Smith, Lectures on the religion of the Semites* 411/12 Anm. [Höfer.]

Salaminios (*Σαλαμίνιος*), Beiname des Zeus in Salamis auf Kypros, dessen Kult von Teukros, dem Sohne des Telamon, gestiftet sein sollte. *Tac. annal.* 3, 62. Von Menschenopfern in seinem Kult berichtet *Lactant. Inst.* 1, 21, 1; vgl. die auf Kypros dem Zeus Xenios (Iuppiter Hospes, *Ov. Met.* 10, 224. *Movers, Die Phönizier* 1, 338. 408 f.; vgl. Bd. 2 Sp. 2304, 62 ff. s. v. *Μάλικα*) von den Kerasten dargebrachten Menschenopfer. Vielleicht beziehen sich hierauf auch die kyprischen Beinamen des Zeus *Εἰλαπιναστής* und *Σπλαγχνοτόμος* (s. d., *Hegesandros v. Delphoi* (*F. H. G.* 4, 419 bei *Athen.* 147 a. *Gruppe, Gr. Myth.* 335, 15. Nach *R. Meister, Griech. Dial.* 2, 206 u. Anm. *H. Lewy, Die semit. Fremdwörter im Griech.* 222 f. (vgl. jedoch auch *E. Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 13, 1) ist mit dem kyprischen Zeus Salaminios identisch das von *Hesych.* erwähnte *Ἐπικοίνιος*· *Ζεὺς ἐν Σαλαμῖνι*; dieses sei die griechische, jenes die phoinikische Bezeichnung: 'Ba'al des Friedens', vgl. *Steph. Byz.* s. v. *Σαλάμιοι*: *Σαλάμα ἡ Εἰρήνη* u. *Movers. Die Phönizier* 2, 2, 239. Über den sogenannten 'Zeus Salaminios' auf kypri-

schen Münzen s. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 84. *Overbeck, Kunstmyth. Zeus* 579 f., Anm. 131. *Hill, Cat. of greek coins brit. Mus. Cyprus Introd.* 126. *Babelon, Les Perses Archeménides Cypre et Phenicie* 116, 787., 117, 797. 801. 118, 803 ff. Tempel des Zeus in Salamis, *Amm. Marcell.* 14, 8, 14; vgl. *Ohnefalsch-Richter, Kypros, Die Bibel u. Homer* 26 f [Höfer.]

Salaminos (*Σαλαμῖνος*) König von Kypros (Eponym von Salamis), Vater der Amyke (Eponyme der am östlichen Fuße des Amanosgebirges gelegenen vom Orontes durchströmten Ebene *Ἀμύκης πεδίον, Polyb.* 5, 59) oder der *Κιττια* (Eponym von *Κίτιον* auf Kypros, also wohl *Κιτία* zu schreiben), der Gemahlin des Inachossohnes *Κάσος* (Eponym des Berges Kasios bei Antiocheia), *Paus. Damasc. F. H. G.* 4, 469 b. Bei *Liban. Antiochicus* ed *Reiske* 1, 289, 19 heißt er *Σαλαμίς*. Vgl. *O. Müller, Antiquit. Antioch.* 7, 4. 18, 3. *W. H. Engel, Kypros* 2, 134 f. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 174. [Höfer.]

Salamis (*Σαλαμίς, -ῖνος*), die Eponyme der Insel dieses Namens, erscheint als die Tochter des Asopos und wird durch Poseidon die Mutter des Kychreus. Des Asopos genealogisch-mythologische Bedeutung beruht ja namentlich auf der großen Zahl seiner Töchter (*θυγατρογόνος ποταμός* heißt er *Nonn. Dion.* 7, 212), durch die er zum Stammvater der berühmtesten Helden Griechenlands geworden; die Namen aber dieser Töchter des Asopos sowie auch anderer Flüsse, zumal des Okeanos fallen nicht selten zusammen mit geographischen Benennungen, denen von Inseln, Städten, selbst ganzen Ländern, vgl. über solche bei den Alten schon früh beliebte Personifikation von Ländern, Inseln, Städten u. dgl. *A. Gerber, Naturpersonifikation in Poesie und Kunst d. Alten, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 13, 1884, 246 ff. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 553 und oben Bd. 2 Sp. 2074 ff. Die drei von *Pausanias* 2, 5, 2 erwähnten Töchter Korkyra, Aigina und Thebe sind nicht die einzigen, welche die Phliasier dem Asopos zuschrieben; denn *Paus.* 5, 22, 6 erfahren wir, daß sie nach Olympia außer den genannten als weitere Töchter Nemea und Harpina weihten. Wo zwischen dem phliasisch-sikyonischen und dem boiotischen Asopos nicht unterschieden wird (es gab ja übrigens noch weitere Flüsse dieses Namens), finden wir eine noch größere Zahl von Töchtern angegeben. *Pausanias* selbst nennt noch Salamis (1, 35, 2) und Kleone (2, 15, 1), dazu die Tanagra (9, 20, 1 nach einem Gedicht der *Korinna*) und die Thespia (9, 26, 6). *Diod. Sic.* 4, 72 führt auf als dem Ehebund des phliasischen Asopos mit Metope, der Tochter des Ladon, entsprossen die Söhne Pelasgos und Ismenos und die zwölf Töchter Korkyra und Salamis, Aigina, Peirene und Kleone, Thebe, Tanagra, Thespia und Asopis, Sinope, endlich Oinia und Chalkis; die hier fehlende Harpina wird im folgenden Kapitel nachgetragen als des Asopos Tochter. Nach *Apollod.* 3, 156 *W.* waren es gar ihrer zwanzig Töchter, die Metope mit Asopos vermählt nebst den zwei Söhnen geboren. In den *Scholia Io. Tzetzae ad exeg. in Il.* p. 132 (ed. *Hermann*) werden als Töchter des Asopos und der Metope aufgezählt Thebe, Kerkyra, Aigina, Salamis, Harpinna, Nemea und Kleone, ebenso vom *Schol. z. Pind. O.* 6, 84 (144) Kerkyra, Aigina, Salamis, Thebe, Harpinna, Nemea, wozu der *Vratislav. D* Kleone (*Κλεῶσαν*) beifügt. Für weitere Asopostöchter vgl. *Wilisch* in diesem Lexikon Bd. 1 Sp. 643 unt. Asopos, vgl. auch *Hitzig-Blümner, Pausanias* 1, 512. Über die große von den Phliasiern nach Olympia geweihte Gruppe, die den Raub der Aigina durch Zeus darstellte, außer diesen beiden nebst Asopos noch Nemea, Harpina, Korkyra und Thebe (*Paus.* 5, 22, 6) vgl. *Hitzig-Blümner, Paus.* 2, 429 und dazu den sog. Stamnos im Etrusk. Museum des Vatikan bei *Helbig, Führer*[2] 2, 311 nr. 1236: Zeus hat die Aigina mitten im Kreise ihrer Schwestern überrascht, und diese stieben nach beiden Seiten auseinander; die Rückseite zeigt, wie die geängstigten Mädchen die Schreckenskunde ihrem greisen Vater Asopos überbringen. Salamis ward von Poseidon geraubt und nach der Insel entführt,



1) Salamis als eponyme Stadtgöttin auf salam. Kupfermünze d. 4. Jahrh. v. Chr. (nach *Journ. internat. d'arch. numism.* 11, 1908, Taf. 6, 7).



2) Schwert in Scheide mit Riemen auf Schild, Revers der salam. Kupfermünze (nach *Journ. internat. d'arch. numism.* 11, 1908, Taf. 6, 7).



3) Salamis als Göttin d. Fruchtbarkeit auf salamin. Kupfermünze d. 4. Jahrh. v. Chr. (nach *Journ. internat. d'arch. numism.* 11, 1908, Taf 6, 8).

die nach ihr den Namen hat; sie gebar dem Poseidon den Kychreus, der König wurde über diese Insel und berühmt und eine ungewöhnlich große Schlange, welche die Einwohner schädigte, getötet habe, *Diod. Sic.* 4, 72; für Kychreus als Sohn des Poseidon und der Salamis vgl. auch *Paus.* 1, 35, 2. *Apollod.* 3, 161 *W.* *Steph. Byz.* s. *Κυχρεῖος πάγος*. *Tzetz. Lyk.* 110. 175 (p. 444 ed. *Müller*). 451 (*Tzetzes* zitiert *Euphorion* im *Hippomedon*). *Etym. Mg.* p. 707, 41 ff. *Stoll* in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 1672 f. unt. Kychreus. Auf Poseidon und Salamis hat *Panofka* das Innenbild einer Volcenter Kylix gedeutet, der bekannten Schale des Brygos im Städelschen Institut zu Frankfurt a. M. mit der Aussendung des Triptolemos und mit den von der Erichthoniosschlange verfolgten Kekropstöchtern, Darstellungen also, die der attischen Lokalsage entlehnt sind, vgl. *Gerhard, Trinkschalen und Gefäße* Taf. A. B und dazu *Panofka, Arch. Ztg.* 8, 1850, 187 ff., ferner u. a. *Wiener Vorlegebl.* 8, 2. *S. Reinach, Rép. des vases* 1, 286, 1; gewöhnlich nimmt man einfach eine 'Liebesverfolgung' des Poseidon an ohne nähere Bestimmung der Nymphe oder deutet auf Poseidon und Aithra, deren Name beigeschrieben steht in der ähnlichen

Darstellung einer Hydria im Etruskischen Museum des Vatikan bei *Helbig* a. O. nr. 1232. *S. Reinach* a. O. 2, 23, 1. Auf den Schranken am Thronsessel des pheidiasischen Zeus zu Olympia hatte Panainos u. a. Hellas und Salamis gemalt, in der Hand eine Schiffsverzierung haltend, *Paus.* 5, 11, 5 τὸν ἐπὶ ταῖς ναυσὶν ἄκραις ποιούμενον κόσμον; an ein ἄφλαστον (aplustre) denkt man zur Andeutung des bei Salamis erfochtenen Seesieges, vgl. *Brunn, Künstlergesch.*[2] 1, 121 (172). *Purgold, Arch. Bemerkungen zu Claudian u. Sidonius* (Gotha 1878) S. 13. *Gerber* a. a. O. S. 249. 251 f. *Hitzig-Blümner, Pausanias* 2, 345 f. Wenn *Gerber* vermutet, daß die beiden Frauengestalten stehend gebildet und wie alle andern Paare in eine Beziehung zueinander gesetzt waren, daß vielleicht die Salamis der Hellas den Schiffsschmuck überreichte, etwa in derselben Weise, wie wenn man die Lipsia der Germania eine französische Rüstung reichen ließe, so bemerkt dagegen *Blümner* mit Recht, daß eine solche Beziehung durchaus nicht bei allen Gruppen des Panainos erwiesen ist. An des Panainos Gemälde der Hellas und der Salamis erinnert *R. Engelmann* bei der Reliefdarstellung einer kreisförmigen Bronzeplatte im Brit. Museum, wo wahrscheinlich Okeanos zu erkennen ist mit drei Lokalgöttinnen, nach *C. Robert* mit den Personifikationen der drei Erdteile, *Arch. Ztg.* 42, 1884, 212 z. Taf. 2, 2, wonach in diesem Lexikon Bd. 3 Sp. 819 Abb. 4 s. v. Okeanos. Ferner hat *K. Bötticher* die Gruppe des mit untergeschlagenen Beinen sitzenden bärtigen Mannes und der mit Gebärde des Schreckens an ihn sich drängenden jugendlichen Frauengestalt im linken Flügel des Westgiebels am Parthenon (*Bruckm.* Taf. 192) auf Salamis und Marathon gedeutet, *Arch. Ztg.* 28, 1870, 62 f. z. Taf. 35; zumeist werden jetzt diese Nebenfiguren in der linken Giebelhälfte als Kekrops und seine Familie erklärt, die beiden Gestalten speziell als Kekrops mit Pandrosos, vgl. z. B. *Collignon(-Baumgarten), Gesch. d. griech. Plastik* 2, 48 f. Fig. 21. [Den Kopf der Nymphe S. mit Stephane, Ohrring und Halsband rechtshin oder auch mit Ähren (?) bekränzt erblickt man auf salamin. Kupfermünzen des 4. Jahrh. v. Chr., s. *Imhoof-Blumer, Nymphen u. Chariten auf griech. Münzen*, Athen 1908 S. 85, 245 f. 2 Taf. 6 nr. 7 u. 8. S. oben Fig. 1—3. R.] [Waser.]

Ein im Jahre 1881 in Salamis gefundenes Marmorpostament trug die auf einer eigenen Plinthe stehende von einem Teile des attischen Reiterkorps geweihte Statue der Heroine Salamis, wie aus der Weihinschrift: *Οἱ ἱππεῖς τῇ Σαλ[αμῖ]νι ἀν[έ] θ[ε]σ[αν]* hervorgeht, *Lolling, Athen. Mitt.* 7 (1882), 40 ff. Nach *Hesych.* s. v. Σκ[ε]ιρὰς Ἀθηνᾶ ist Salamis die Gemahlin des Poseidonsohnes Skiros; vgl. *C. Bötticher, Philologus* 22 (1865), 229 und Anm. 5. *C. Robert, Hermes* 20 (1885), 354. Von *Rufin. Recogn.* 10, 21 wird an Stelle des Poseidon als Liebhaber der Salamis und als Vater des Kychreus Zeus genannt (vgl. d. A. Sarakon). Daß Salamis selbst den Kychreus in Schlangengestalt als Helfer gegen die persische Flotte gesendet habe, ist eine Vermutung von *E. Maaß, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 11 (1908), 18 f. Daß der Raub der Salamis durch Poseidon auch von *Korinna* 2, 35 f. (*v. Wilamowitz, Berliner Klassikertexte* 5, 2) erwähnt war, ist mit Sicherheit anzunehmen, und so schreibt *v. Wilamowitz* a. a. O. (vgl. *Crönert, Rhein. Mus.* 63 [1908], 171): *Κόρκον[ραν δὲ κὴ Σαλαμῖ]ν' εἰδ[ὲ—] Ποτι[δάων κλέψε πα]τείρ.*

Die Darstellung auf der oben erwähnten Kylix des Brygos deuten auch *Overbeck, Kunstmythol.* 3, 2 S. 343 f. *L. Urlichs, Der Vasenmaler Brygos* (*7. Progr. des v. Wagnerschen Kunstinstituts*) S. 3; vgl. auch *Beiträge zur Kunstgeschichte* 71) auf die von Poseidon verfolgte Salamis; s. dagegen *Robert, Bild und Lied* 88; vgl. auch *W. Klein, Die griech. Vasen mit Meistersignaturen*[2] 178 nr. 1: „Poseidon mit dem Dreizack verfolgt eine Frau".

Über die Salamis des Panainos mit dem Aphlaston s. auch *Sauer, Aus der Anomia* 110, 3. Das Haupt der Salamis auf Münzen von Salamis auch bei *Head, Hist. num.* 329. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian collection* 2 pl. 35, 17 (vgl. p. 82, 1).

Eine Personifikation des kyprischen Salamis will *Cesnola, Salaminia* 94 f. in der a. a. O. Fig. 88 abgebildeten Gruppendarstellung erkennen. [Höfer.]

Salarameus (*Σαλαραμεύς*), Beiname des Zeus auf einer Weihinschrift aus Saouatra (sechs Stunden von Ikonion), *Cronin, Journ. of hell. stud.* 22 (1902), 368 nr. 141. [Höfer.]

Salbakos? (*Σάλβακος?*). Auf einer Münze von Apollonia Salbake (Karien) vermuteten *Waddington, Rev. Numism.* 1853, 174, 4, und *Head, Hist. num.* 521 eine Darstellung des Kopfes des Berggottes CAΛBAKOC. Die Umschrift lautet aber nach *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 668, 426 CAΛBAKHC (Genetiv zu *Σαλβάκη*), und der Kopf des angeblichen Berggottes ist der des Sarapis. [Höfer.]

Salbal (*Σαλβάλ*), Daimon auf einer Verwünschungstafel aus Karthago, *Corr. hell.* 12 (1888), 299. Vgl. Salbalachaobre. [Höfer.]

Salbalachaobre (*Σαλβαλαχαώβρη*), Daimon auf einer Verwünschungstafel aus Karthago, angerufen als ὁ θεὸς ὁ χθόνιος ὁ δεσπόζων παντὸς ἐνψύχου, *Audollent, Defixionum tabellae* p. 325 nr. 242, 9. — *Wünsch, Rhein. Mus.* 55 (1900), 249 Z. 4 liest: *Ἀλβαχαωβρη*; vgl. Salbal. [Höfer.]

Salchâ, Gemahlin des Kenaʿan und Mutter des Nimrôd. Die Eltern setzen den Sohn infolge einer Weissagung aus; doch dieser wird von einer Tigerin (nimr = Tiger; daher sein Name Nimrôd) gesäugt, von Landleuten gefunden und aufgezogen. Herangewachsen versteht er es, ein Heer um sich zu scharen, mit welchem er gegen seinen Vater zieht und diesen in der Schlacht erschlägt. Im Triumph zieht er in die Hauptstadt ein und heiratet seine Mutter, *I. Goldziher, Der Mythos bei den Hebräern* 216 f., der es unentschieden läßt, ob die Araber diese Sage dem Oidipusmythos nachgebildet oder selbständig entwickelt haben. [Höfer.]

Salganeites (*Σαλγανείτης*), Beiname des Apollon, = Salganeus, *Steph. Byz.* *Σαλγανεύς.* [Höfer.]

Salganeus (*Σαλγανεύς*), Beiname des Apollon in der boiotischen Stadt Salganeus, *Steph. Byz. Σαλγανεύς*. — *Gruppe, Gr. Myth.* 272, 3 deutet den Namen als den 'Lärmer' (vgl. *σαλαγέω, σαλαγή*) und läßt die Stadt nach dem Gott genannt sein. Nach der Tradition bei *Strabo* 9, 2, 9 p. 403 (vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1. 315) war die Stadt nach einem Boioter Salganeus benannt, der als Lotse die Flotte des Xerxes führte, von dem Admiral Megabates aus unbegründetem Verdacht getötet und dann ehrenvoll an der Stätte, an der sich später die Stadt S. erhob, bestattet worden war. [Höfer.]

Salia (*Σαλία*) s. Kathetos. Aus der dort angeführten Stelle des *Pseudo-Plut.* stammt in der unter dem Namen des *Apul. de orthogr.* (55 p. 12 *Osann*) gehenden Fälschung (s. *Rhoio* nr. 2) die Notiz: '*Tarchetius* (statt Cathetus) . . . *pater Latini regis, quem ei peperit Salia Anieni rapta*'. Vgl. Tarchetios. [Höfer.]

Salios (*Σάλιος*), **1**) nach der von *Plut. Num.* 13 bekämpften Ansicht einiger ein Samothraker (vgl. *Saon* nr. 2) oder Mantineer, der als Erfinder des Waffentanzes der Salier angesehen wurde. Nach *Polemon* (vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1206**) bei *Festus* s. v. *Salios* p. 329a *Müller* war Salios aus Mantinea (aus Arkadien: *Varro* bei *Isidor. Orig.* 18. 50. *Serv. ad Verg. Aen.* 8, 285) von Aineias, als dessen Gefährte der Tegeate Salios bei *Vergil (Aen.* 5, 298f.) erscheint, mit nach Italien geführt worden und hatte den Saliertanz eingeführt; vgl. Bd. 1 Sp. 169, 12ff., Bd. 2 Sp. 2329, 15ff. *Lobeck* a. a. O. 1292. *Klausen, Aeneas u. d. Penaten* 337ff., 364f und Anm. 600c. *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 75f. *W. Kroll, Jahrb. f. klass, Phil. Suppl.* 27, 147. *Rud. Ritter, De Varrone . . . . Vergilii auctore* 32f. (= *Diss. Halens.* 14, 4, 316f.). *Hartung, Rel. d. Römer* 2, 164. Über die Salier selbst s. Bd. 2 Sp. 2388, 40ff. — **2**) Sohn des Kathetus (s. d.); der Name ist von dem vorigen, mit dem er schließlich identisch ist, entlehnt. [Höfer.]

Salisubsulus = 'der Tänzer, Springer', Bezeichnung des durch die Waffentänze der Salii empfangenen und geehrten Mars, *Catull* 17, 6. *Corssen, Orig. poesis Romanae* 26. *Usener, Rh. Mus.* 49 (1894), 470; vielleicht entstanden aus Salius Subsilius, *Riese* zu *Catull* a. a. O. Vgl. auch die allerdings von manchen angezweifelte Notiz des *Alexander Guarinus*: '*Salisubsulus enim, uti in antiquorum monumentis reperi, Mars a veteribus dictus est. Pacuvius in armorum iudicio: Pro imperio Salisubsulus si nostro excubet*'. *Lachmann* zu *Catull* a. a. O. *A. F. Naeke, Opusc. phil.* 1. 108. *Ellis* zu *Catull* a. a. O. und *Commentary on Catullus*[2] p. 66. Andere, so der neueste Herausgeber des Catullus *G. Friedrich, Catulli Veronensis liber* p. 145 lesen an der fraglichen Stelle: *Salisubsulis* (statt Salisubsuli) *sacra suscipiantur,* und verstehen unter den Salisubsuli die Salier, die 'nachtanzenden', im Gegensatz zum praesul. [Höfer.]

Salluntos? (*Σαλλουντος*?). Eine Inschrift aus Palmyra lautet nach *Le Bas-Waddington* 3, 589 nr. 2574: *Διὶ ὑψίστῳ καὶ ἐπηκόῳ εὐξάμενος Ἀ . . . ευρος καὶ Σώπατρος καὶ θεῷ μεγάλῳ Σ(α)λλούντῳ* (?) *Ἐνεονάρει*. Nach *Mordtmann, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 31 (1877), 97 Anm. 1 ist vielleicht für *Σαλλούντῳ* zu lesen *Ἀμμουδάτῳ* s. Ammudates u. Bd. 1 Sp. 1229, 52ff. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Ammudates. [Höfer.]

Salmakides (*Σαλμακίδης*), von *Tümpel, Philolog.* 51 (1892), 402, 52 und bei *Pauly-Wissowa* Bd. 1 Sp. 2755, 49ff. als Eponymos der auf einer Inschrift (aus Halikarnaß [*Dittenberger, Sylloge* 1[2], 17 nr. 10, 2]) erwähnten *Σαλμακῖται*, der Bewohner von Salmakis, erschlossen in Verbindung mit der Notiz bei *Vitruv* 2, 8, 12, nach der ein ungenannter Begleiter des Areuanios und Melas, eben Salmakides, an der Quelle Salmakis den Grund zu einer Stadt legte. [Höfer.]

Salmakis (*Σαλμακίς*) s. Hermaphroditos Bd. 1 Sp. 2317f. *Rohde, Gr. Roman* 109 (= 117[2]), 1. *Zielinski, Arch. f. Religionswiss.* 8 (1905), 327. Über die Quellen des *Ovid* zur Salmakissage s. *G. Lafaye, Les métamorph. d'Ovide et leurs modèles grecs* = *Université de Paris, Bibl. de la faculté des lettres* 19, 210. Üppige, lüsterne Weiber heißen *σαβακαὶ Σαλμακίδες*, *Philodem.* in *Anth. Pal.* 7, 222. *Lobeck, Aglaoph.* 1015, 14; vgl. jedoch auch *Buresch, Aus Lydien* 62f., der wohl mit größerem Rechte die tadelnde Auffassung der Bezeichnung *σαβακαὶ Σαλμακίδες* in Abrede stellt und erklärt = die dionysosfrohen (*σαβακός* von *Σάβος* = *Σαβάζιος*) Freudenmädchen ohne üble Nebenbedeutung. Vgl. auch Salmakides. [Höfer.]

Salmoneus (*Σαλμωνεύς*), Sohn des Aiolos (s. d.) und der Enarete (*Apollod.* 1, 50) oder Laodike (*Schol. Odyss.* λ 237; *Eustath.* λ 235 S. 1681) oder Eurydike (*Greg. Corinth. Rhet.* Bd. 7, 1313 *W.*) oder Iphis (*Hellanikos fr.* 10, *F. H. G.* 1 S. 47); nach *Hyg. Astron.* 2, 20 Sohn des Athamas und Enkel des Aiolos. Zuerst wird S. in Thessalien heimisch gedacht (*Apollod.* 1, 89; *Θετταλός Argum.* 4 *Aristoph. Ran.*; *βασιλεὺς Θετταλῶν Suid.* s. v.), woselbst auch die Topographie Anklänge an seinen Namen erkennen läßt. *Plin. N. hist.* 4, 8, 29: *in Thessalia autem Orchomenus . . . et oppidum Alimon, ab aliis Holmon; Steph. Byz. Μινύα· πόλις Θεσσαλίας, ἡ πρότερον Ἀλμωνία*; dazu vgl. *C. O. Müller, Orchomenos*[2] S. 133f. 365; *Gerhard, Griech. Mythol.* 2, 27. 49f.; *Wieseler* bei *Ersch* u. *Gruber* u. d. W. Giganten S 175. Ähnliche Spuren scheinen einerseits nach Kreta mit seinem Vorgebirge Salmonion, Salmone, Salmonis und seiner Athena Salmonia zu weisen (*Bursian, Geogr. von Griechenl.* 2, 576f.; *O. Gruppe, Griech. Mythol.* S. 109; vgl. *Aßmann, Philol.* 1908 S. 164), deutlichere andererseits nach Boiotien, wo eine Stadt Almos oder Salmos erwähnt wird (dazu *C. O. Müller, Orchomenos*[2] S. 128. 133). Frühe Völkerbewegungen spiegeln sich jedenfalls in den Überlieferungen, die die uralte pisatische Stadt Salamona in Elis (*Roehl, Inscr. graec. antiquiss.* nr. 121; *Imag. inscr. gr. ant.*[3] S. 117 nr. 19) zum Mittelpunkt haben, auch *Σαλμώνη* (*Strab.* 8 S. 356; *Steph. Byz.* s. v.; *Eustath.*

Od. λ 235) oder Σαλμωνία (*Diod.* 4, 68, 1) genannt. *Strabon* erwähnt Salmone als noch bestehend an der gleichnamigen Quelle des Enipeus (jetzt Lestenitza), nördlich vom Alpheios (*E. Curtius*, *Peloponn.* 2, 72; *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 288). Diesen Ort, heißt es, habe S. mit einer Schar Aiolier gegründet (ἐκ τῆς Αἰολίδος ὁρμηθεὶς μετὰ πλειόνων Αἰολέων *Diod.* 4, 68, 1); aus dieser Gegend habe er den Aitolos vertrieben, der sich dann in Aitolien niederließ (*Ephor. fr.* 15, *F. H. G.* 1, 236; *Steph. Byz.* s. v. Αἰτωλία); hier herrscht er und vermählt sich mit der Tochter des Arkadiers Aleos, Alkidike (s. d.), mit der er Tyro (s. d.) zeugt, nach dem Tode der ersten Gattin heiratet er die Sidero (s. d.). *v. Wilamowitz* nimmt an (*Isyllos* S. 101, ebenso *Toepffer, Att. Genealogie* S. 188, 1), daß Salamona in der Pisatis als die ursprüngliche Heimat des S. anzusehen sei; in die Genealogie der Aioliden sei er erst in der Folge aufgenommen worden. Die bekannte Sage von seiner Auflehnung gegen den Donnerer Zeus ist wahrscheinlich nach dem Untergang



Iris, der rasende Salmoneus und Sidero, Vasenbild von einem rotf. Krater in Chicago (verkleinert nach *Amer. Journ. of Arch.* 1899 pl. 4).

der eingewanderten Herrschaft im Peloponnes ätiologisch entstanden oder ausgestaltet worden (*Gruppe, Gr. Myth.* 143, 12. 1021).

Auf Frevelsinn des S. wird zuerst von *Hesiod* angespielt (Σ. ἄδικος *fr.* 7, 5 *Rz.*), während er bei *Homer* in der Νέκυια 236 ἀμύμων genannt wird (*Schol.* λ 236: Σαλμωνῆος ἀμύμονος· τινὲς ἀτασθάλου γράφουσι . . . οὐχ ὑποτίθεται ἀσεβῆ τὸν Σαλμωνέα ὡς οἱ νεώτεροι); sodann von *Pindar* (*Pyth.* 4, 143: θρασυμήδεϊ Σαλμωνεῖ). Bestimmter hieß es im *Aiolos* des *Euripides*, er habe am Alpheios in Raserei den Blitz geschleudert (ὅς τ' ἐπ' Ἀλφειοῦ ῥοαῖς θεοῦ μανεὶς ἔρριψε Σαλμωνεὺς φλόγα *fr.* 14 *N.*). *Sophokles* hatte ein Satyrspiel 'Salmoneus' verfaßt (*Fragm. Trag. Graec.*[2] Nr. 494—498 *N.*), zu dessen Illustration das hier wiedergegebene Vasenbild in Chicago dient (*Amer. Journ. of Arch.* 1899 pl. 4, dort S. 331 ff. von *E. Gardner* als der wahnsinnige Athamas erklärt), wie von *Robert* im Hallischen *Apophoreton* (Berl. 1903) S. 105 f. gezeigt ist: 'S. hat sich ganz als Zeus kostümiert, eine über den linken Arm gelegte Beinschiene, von der eine Wollbinde herabhängt, soll die Aigis vorstellen; statt des Zepters hält die Linke das gezückte Schwert; in der Rechten schwingt er einen jedenfalls aus Holz zu denkenden Blitz . . . Man hatte den Wahnsinnigen gefesselt, indem man seinen linken Arm und sein linkes Bein mit einer starken Kette zusammenschmiedete; aber er hat die Bande gebrochen und blickt nun drohend zum Himmel, im Begriff, seinen Pseudo-Donnerkeil auf Zeus zu schleudern. Rechts kommt seine verblüffte Gattin herbei, links entfernt sich die Götterbotin Iris' . . . Nach der mythographischen Tradition (*Apollod.* 1, 89; *Diod.* 4, 68, 1; 6 *fr.* 6. 7; *Hyg. fab.* 61. 250), die ihn ὑβριστής, ἀσεβής, ὑπερήφανος nennt, dünkt er sich dem Zeus gleich, ja überlegen; er befiehlt, statt diesem sich selbst Opfer zu bringen und ahmt Blitz und Donner nach, mit Trommeln und ehernen Becken einher fahrend und Fackeln gen Himmel werfend. Seinen Untertanen verhaßt (*Diod.* 4, 68; vgl. *Hyg. fab.* 61: *cum . . . faces ardentes in populum mitteret*; *Serv. Verg. Aen.* 6, 585: *in quem fuisset iaculatus facem, eum iubebat occidi*; *Valer. Flacc. Argon.* 1, 664 f.: *S. . . . ille furens, qui . . . maestae nemora ardua Pisae . . . et miseros ipse ureret Elidis agros*) — womit sich wohl die Fesselung auf dem Chicagoer Vasenbild erklärt —, wurde er schließlich durch Zeus' Donnerkeil niedergeschmettert (nach *Apollod.* 1, 89 vertilgte Zeus auch seine Stadt in Elis und sämtliche Bewohner). So wird er als des Zeus ohnmächtiger Nebenbuhler (ἀντιαστράπτων, ἀντιβροντῶν, ἀντιπαταγῶν usw.) oft erwähnt; s. *Lukian, Tim.* 2, *Philopatr.* 4, *Tragodopod.* 312 f.; *Maxim. Tyr.* 6, 2; *Suid.* s. v. Σαλμωνεύς; *Eustath.* ad *Odyss.* λ 235 S. 1681 f. (der in ergötzlicher Weise eine Rettung des S. unternimmt); ebenso bei römischen Dichtern, wie *Ovid* (*Ib.* 471 *ferus Aeolides*), *Manilius* (5, 91—96; bei ihm rasselt S. mit seinem Viergespann über eine eherne Brücke, vgl. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 6, 585), *Claudian* (5, 513 *audax*).

Bei *Vergil, Aen.* 6, 585—594 erscheint S. unter den Frevlern im Tartarus. Seine Hybris ist ähnlich wie sonst geschildert: auf dem Viergespann, die Fackel schwenkend war er durch der Griechen Völker und seine elische Hauptstadt im Triumph gefahren, mit Erzrasseln unter Hufgestampf das Donnerwetter nachahmend und göttliche Ehren heischend, bis ihn Iuppiters Blitz niederzuckte. Sehr umstritten sind die Verse 585 f.: *vidi et crudelis dantem Salmonea poenas, dum flammas Iovis et sonitus imitatur Olympi.* Man will daraus schließen, daß S. in der Unterwelt fortfahren mußte, Blitz und Donner nachzuäffen; so zuletzt *Radermacher, Rhein. Mus.* 1908 S. 554 f. (vgl. *S. Reinach, Rev. archéol.* 1903, 1 S. 157 ff.; *O. Gruppe, Griech. Myth.* S. 1021). Vielleicht hat schon *Dante* die Stelle in dieser Weise aufgefaßt; den Kapaneus wenigstens läßt er ähnliche Strafe leiden, dem Vergil im *Inferno* 14, 63 ff. zuruft:

> *O Capaneo, in ciò che non s'ammorza*
> *La tua superbia, se' tu più punito:*
> *Nullo martirio, fuor che la tua rabbia,*
> *Sarebbe al tuo furore dolor compito —*

eine Parallele, die noch näher liegt, als die von *Radermacher* aus siebenbürgischer Sage

angeführten. Doch ist diese Erklärung recht unsicher; ich ziehe die u. a. von *Norden* vertretene vor (*Komment.* S. 275 f.), der paraphrasiert: '*vidi in Tartaro etiam Salmonea, qui dum Iovis flammas et Olympi sonitum imitatur, crudelis dedit poenas Iovis fulmine in Tartarum deiectus*', von jenem trotzigen Donnern und Blitzen in Ewigkeit also absieht.

Der Überlieferung vom Gebaren des S. liegt altertümlicher Zauberbrauch zugrunde, der sich dem Verständnis im Laufe der Zeit entzogen hat. In Krannon in Thessalien gab es einen heiligen Wagen von Erz, den man bei eingetretener Dürre unter Gebeten heftig hin und her bewegte, um Regen zu erzielen (*Antigon. v. Karyst., Hist. mirab.* 15); dieser Wagen erscheint im Stadtwappen von Krannon (*Furtwängler, Meisterwerke d. griech. Plast.* S. 259 Fig. 34). Man darf einen Regenzauber aus der Gegend von Dorpat vergleichen (bei *Mannhardt, Ant. Wald- und Feldkulte* S. 342): „Bei großer Dürre stiegen drei Männer auf die Fichten eines alten heiligen Haines. Der eine trommelte dort oben mit einem Hammer auf einen Kessel oder eine kleine Tonne, um den Donner darzustellen; der zweite schlug zwei Feuerbrände aneinander und ließ sie Funken sprühen (Blitz); und der dritte, 'der Regenmacher', sprengte mit einem Reisigquast aus einem Eimer Wasser nach allen Seiten. Bald darauf spendete der Himmel Regen in Fülle." So ist auch S., den die Sage dann ob seines Hochmuts durch den Blitzstrahl des Zeus vernichtet werden läßt, ursprünglich wohl der gewitterbeschwörende Zauberer. Vgl. *Frazer, The Golden Bough* 1, 21; *E. Gardner, Amer. Journ. of Arch.* 1899 S. 340; *S. Reinach, Rev. archéol.* 1903, 1 S. 160; *O. Gruppe, Griech. Mythol.* S. 820; *W. Otto, Philol.* 1905 S. 187 ff. (der italische Überlieferungen vergleicht). — Einen alten, zeusähnlichen Dämon des äolischen Stammes suchte in S. nachzuweisen *Th. Rempen, Salmoneus* (Progr. Clausthal 1847).

In der Kunst ist S. durch das oben aufgeführte Vasenbild in Chicago vertreten. Außerdem kommt ein Werk des Polygnotos in Betracht, worauf sich ein Epigramm des *Tullius Geminus* in der *Anthologie* (16, 30) bezieht:

Χείρ με Πολυκλείτου (*Πολυγνώτου* em. Grotius) *Θασίου κάμεν· εἰμὶ δ' ἐκεῖνος*
Σαλμωνεύς, βρονταῖς ὃς Διὸς ἀντεμάνην,
ὅς με καὶ εἰν Ἀίδῃ πορθεῖ πάλι καί με κεραυνοῖς
βάλλει μισῶν μου κοὐ λαλέοντα τύπον.
ἴσχε, Ζεῦ, πρηστῆρα, μέθες χόλον, εἰμὶ γὰρ ἄπνους
ὁ σκοπός· ἀψύχοις εἰκόσι μὴ πολέμει.

Die seltsame Auffassung von *Jacobs* im *Anthologiekommentar* 9, 311, es handle sich um ein vom Blitz getroffenes Gemälde, ist ebenso unmöglich wie die von *Brunn* (*Gesch. d. griech. Künstler* 2, 26, vgl. 1, 217) geteilte Annahme, daß sich die Verse auf eine Unterweltdarstellung bezögen (dagegen *Benndorf, De anthol. graec. epigr. quae ad artes spectant* S. 60); es war, wie *Robert* (*Die Marathonschlacht in der Poikile*, 18. Hallisches Winckelmannsprogr. S. 68 f.) richtig erklärt, der unter dem Blitzstrahl des Zeus zusammenbrechende S. gemalt oder möglicherweise in Erz gebildet. Vgl. *Helbig, Führer* 2, 8 zu nr. 764, dem sogen. Kapaneusrelief der Villa Albani (s. o. Bd. 2, 1 Sp. 951). [J. Ilberg.]

Salmonia (*Σαλμωνία*), Beiname der Athena mit einem Heiligtum (*Anonymos, Stadiasm. Maris Magni* 318 = *Geogr. minor.* 1, 505) auf dem an der Ostseite von Kreta gelegenen Vorgebirge *Σαλμώνιον* oder *Σαμώνιον* (*Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 575. *Halbherr, Museo Italiano* 3, 561 f. *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 34 f.), auf dem die Argonauten einen Tempel der Athena *Μινωίς* (*Apoll. Rhod.* 4, 1691 ff.) gegründet haben sollen, *C. I. G.* 3, 2555, Z. 13. *P. Deiters, Rhein. Mus.* 56 (1901), 591. In der Inschrift *C. I. G.* a. a. O. steht in der Abschrift des *Cyriakus* (vgl. auch *Boeckh* z. d. St.) nicht *Σαλμωνίαν*, sondern *Σαμωνίαν*, und diese Form wird bestätigt durch eine neuerdings in Sulia auf Kreta gefundene Inschrift: *Ἀθανᾶι Σαμωνίαι εὐχήν*, *Monumenti antichi* 11 (1902), 536 nr. 82. *Revue des études grecques* 16 (1903), 94. *Ziebarth, Eine Inschriftenhandschrift der Hamburger Stadtbibliothek* (Progr. d. Wilhelm-Gymn. Hamburg 1903) S. 12. Nach *Grasberger, Stud. zu den griech. Ortsnamen* 262. *E. Aßmann, Philologus* 67 (1908), 164 f. ist der Ortsname *Σαλμώνιον* (*Σαμώνιον*) semitisch (vgl. den Berg Salmon in Palästina, *Buch der Richter* 9, 48); doch vgl. auch die Quelle und Stadt Salmone bez. Salmonia (*Steph. Byz.* s. v. 552, 25. *Diod.* 4, 68), die Gründung des Salmoneus (s. d.) in der Pisatis, *Gruppe, Gr. Myth.* 142, 7. 143, 12. *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* (= *Religionsgesch. Untersuch. u. Vorarbeiten* 5) S. 86 f. Vgl. auch Samon nr. 1. [Höfer.]

Salmonis (*Σαλμωνίς*), Bezeichnung der Salmoneustochter Tyro (s. d.). *Propert.* 1, 13, 21. 3, 9, 13. *Ovid, Amor.* 3, 6, 43. *Val. Flacc. Argon.* 5, 478. [Höfer.]

Salpinx (*Σάλπιγξ*), Beiname der Athena, *Lykophr.* 915. 986 und *Tzetz.* zu 915. *Schol.* u. *Paraphr. vet.* zu 984 (986). Einen von Hegelos (s. d.) gestifteten Kult hatte Athena Salpinx, die selbst als Erfinderin der Trompete galt, in Argos, *Paus.* 2, 21, 3. *Schol. Townl. Hom. Il.* 18, 219. *Eust. ad Hom. Il.* 1139, 54. *Etym. M.* s. v. *Σάλπιγξ*. *Schol. Soph. Aias* 17. *Suid.* s. v. *κώδων*. *K. O. Müller-W. Deecke, Die Etrusker* 2, 208 f.; vgl. *Tümpel* Bd. 3 Sp. 879, 54 ff. (s. v. Omphale). Nach *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 693 f. 1240 f. (vgl. aber auch *von Holzinger, Lykophron Alexandra* 16 Anm. 23) führt Athena den Beinamen Salpinx als Kriegsgöttin, die durch die weckende Trompete die Belagerer aufbietet, die Mauern der feindlichen Stadt unter Trompetenschall (vgl. die Eroberung von Jericho, *Josua* 6, 4 ff.) zu brechen; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1199, 4 u. oben Bd. 1 Sp. 678. *Roscher, Gorgonen* 87 f. Weihungen von Trompeten an Athena, *Anth. Pal.* 6, 46. 159. 164. [Höfer.]

Salsaludene (*Σαλσαλουδηνή*), Beiname der Kybele (*Μητρὶ Σαλσαλουδηνῇ*) aus einer Weihinschrift aus der Nähe von Dionysopolis in Phrygien, *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 4, 386 nr. 9. *Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 156

nr. 65. Der Beiname ist ein lokaler, von einer Stadt Σαλσάλουδα (Reduplikation von dem durch das Ethnikon Σαλουδεύς bezeugten Σάλουδα) abgeleitet, *Ramsay, Americ. Journ. of arch.* 4 (1888), 278 vgl. mit *Cities* a. a. O. 157. [Höfer.]

Salsipotens (Salipotens, *Ritschl, Rhein. Mus.* 31 [1876], 533), Beiname des Neptunus, *Plaut. Trin.* 820. *Bücheler, Rhein. Mus.* 45 (1890), 160. *Aug. Keseberg, Quaest. Plaut. et Terent. ad relig. spectantes* 44f. (Diss. Leipz. 1884), wohl auch mit *Bücheler* a. a. O. bei *Octavian, Poet. Lat. Minor.* ed. *Baehrens* vol. 4 nr. 211, 2 p. 245 (= *Anth. Lat.* ed. *Riese* 1², 21, 2 p. 85) für das überlieferte Salsipotis herzustellen. [Höfer.]

Salus, in der altrömischen Religion die göttliche Verkörperung der Gabe, um die man im Gebete mit der Formel *uti tu .. salvom servassis* zu bitten pflegt (vgl. *Plaut. Cist.* 742 *at vos Salus servassit; Poen.* 128 *ut vos servet Salus; Bacch.* 879 und die sprichwörtliche Redensart *neque iam Salus servare si volt me potest Plaut. Capt.* 529; *Most.* 351. *Ter. Ad.* 761. *Cic. Verr.* 3, 131; *p. Font.* 21. *Otto, Sprichw. d. Römer* S. 307), und daher von *Cicero de leg.* 2, 28 unter den zu Götterrang erhobenen *rerum expetendarum nomina* neben Honos, Ops, Victoria aufgeführt (etwas anders *de nat. deor.* 2, 61 nach Anführung von Fides, Mens, Virtus, Ops, Salus, Concordia, Libertas, Victoria: *quarum omnium rerum quia vis erat tanta, ut sine deo regi non posset, ipsa res deorum nomen obtinuit,* vgl. *Arnob.* 4, 1). Dies *salvom servare* bezeichnet den Schutz vor allen den Menschen oder Dingen drohenden Gefahren, unter denen bei lebenden Wesen Krankheit und Tod in erster Linie stehen (vgl. *Cato de agric.* 141, 3 *pastores pecuaque salva servassis duisque bonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae),* doch ist die altrömische Salus keineswegs nur eine Göttin der Gesundheit, sondern des allgemeinen Wohlergehens (*Plaut. Cist.* 644 *o Salute mea salus salubrior;* über den etymologischen Zusammenhang von *Salus* und *salvos* samt Ableitungen s. *W. Schulze, Zur Gesch. latein. Eigennamen* S. 471), weshalb sie in allen Nöten des Lebens angerufen (*Ps.-Acro* zu *Hor. c.* 2, 17, 31 *ut esset memor voti solvendi, qui aedem si evasisset Saluti promiserat,* vgl. z. B. *C. I. L.* 2, 1391 aus Baetica: *ara Sal(utis) pro redit(u) L(ucii) n(ostri) P. Celsus f(ilius)*) und auch gern mit Fortuna (*Plaut. Asin.* 712 ff., namentlich 727 *ut consuevere, homines Salus frustratur et Fortuna; Capt.* 864 *ego nunc tibi sum summus Iuppiter, idem ego sum Salus Fortuna Lux Laetitia Gaudium; Tac. ann.* 15, 53 *pugionem templo Salutis [in Etruria] sive, ut alii tradidere, Fortunae Ferentino in oppido detraxerat* ist vielleicht so zu verstehen, daß dieselbe Gottheit von den einen als Salus, von den andern als Fortuna bezeichnet wurde) oder mit Spes (*Plaut. Merc.* 867 *Spes Salus Victoria; Pseud.* 709 *dic utrum Spemne an Salutem te salutem, Pseudole;* eine *sacerdos Spei et Salutis aug.* in Gabii *C. I. L.* 14, 2804) verbunden erscheint. Daß ihre Verehrung seit alter Zeit im ganzen mittleren Italien verbreitet war, zeigen die Becherinschrift von Horta *Salutes pocolom* (*C. I. L.* 1, 49 = 11, 6708¹⁰), die Weihung *Salute* auf einem der alten Cippen des Haines von Pisaurum (*C. I. L.* 1, 179 = 11, 6295) und die Erwähnung der *ara Salutus* und ihrer für andre Kulte vorbildlichen *leiges* auf einer archaischen Inschrift von Praeneste (*C. I. L.* 14, 2892); spätere italische Weihinschriften an sie besitzen wir aus Pompei (*Dessau* 3822), Herculanum (*C. I. L.* 10, 8167), Terracina (*C. I. L.* 10, 6307), dem Gau der Aequiculi (*C. I. L.* 9, 4111), Tibur (zusammen mit Mens bona *C. I. L.* 14, 3564), Tempel kennen wir in Ferentinum (*Tac. ann.* 15, 53, vgl. *C. I. L.* 10, 5821), Urbs Salvia (*C. I. L.* 9, 5530 = 6078¹), Ariminum (*C. I. L.* 11, 361) und Venusia (*C. I. L.* 9, 427; eine *ara Salutis* unbekannten Ortes erwähnt *Obsequ.* 38 [98]), eine *ministra Salutis* wird in Amiternum (*C. I. L.* 9, 4460), eine *sacerdos Spei et Salutis aug.* in Gabii (*C. I. L.* 14, 2804) erwähnt. Soweit es sich um öffentlichen Gottesdienst handelt, gilt die Verehrung hier überall der *Salus publica* (so in der Inschrift von Ferentinum *C. I. L.* 10, 5821 und in den Arvalakten), die über das Wohlergehen der Gemeinde wacht (*Saluti aug(ustae) pro incolumitate Piquent(inorum) C. I. L.* 5, 428 aus Piquentum in Histrien). In Rom heißt dieselbe Gottheit mit vollem Namen *Salus publica populi Romani Quiritium* (so in den Arvalakten, s. *Henzen, Acta fratr. Arval.* S 216; dichterisch *Romana Salus Ovid. fast.* 3, 880. *Claudian. carm. min.* 30, 189) und besitzt seit dem J. 452 d. St. = 302 v. Chr. einen Tempel auf dem Quirinal, der von C. Iunius Bubulcus (zur Erinnerung an ihn prägt in der sullanischen Zeit einer seiner Nachkommen, D. Iunius L. f. Silanus, den Kopf der Salus auf die Vorderseite seiner Denare, *Babelon, Monn. de la rép. Rom.* 2, 108 f. nr. 17. 18) als Konsul 443 = 311 im Kampfe mit den Samniten gelobt, in seiner Zensur 448 = 306 begonnen und in seiner Diktatur 452 = 302 eingeweiht worden war (*Liv.* 9, 43, 25. 10, 1, 9; ausgemalt von C. Fabius Pictor, *Val. Max.* 8, 14, 6. *Plin. n. h.* 35, 19; Prodigien *Oros.* 4, 4, 1. *Liv.* 28, 11, 4. *Obsequ.* 12 [71]. 43 [103]; unter der Regierung des Claudius durch Feuer zerstört, *Plin.* a. a. O., und vielleicht nicht sogleich wieder aufgebaut, *Henzen, Acta fratr. Arval.* S. 94). Der Tempel lag auf dem Quirinal (*Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3 S. 403—405), und zwar auf der nach der Gottheit *collis Salutaris* benannten Anhöhe (Argeerurkunde bei *Varro de l. l.* 5, 52), nahe der *porta Salutaris* (*Paul.* p. 327); da die letzteren beiden Benennungen älter sind als der Tempel des C. Iunius Bubulcus, so hat dieser den Kult an dieser Stelle sicher nicht erst begründet, sondern nur ein älteres einfaches *fanum* durch ein modernes Gotteshaus ersetzt. Der Stiftungstag war der 5. August (*Cic. ad Att.* 4, 1, 4; *pro Sest.* 131. Fasti Vallenses z. 5. August: *Sa-*



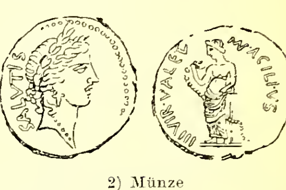
1) Münze (nach *Babelon, Monnaies de la république Romaine* 2 S. 108 Fig. 17).

luti in colle Quirinale sacrificium publicum. Fasti Amit. Antiat.: *Saluti in colle*) und muß eine gewisse Bedeutung gehabt haben, da einerseits in der sehr sparsamen Auswahl von Tempeltagen, welche die Bauernkalender darbieten (*Wissowa, Apophoreton der Gracca Halensis*, 1903, S. 47 f.), im August das *sacrum Saluti* erscheint, andererseits noch der Kalender des Philocalus vom J. 354 den *natalis Salutis* mit *c(irchenses) m(issus) XXIV* verzeichnet (*C. I. L.* 1² p. 324). Der Tempel war auf der einen Seite dem des Quirinus (beide zusammen genannt *Liv.* 28, 11, 4. *Cic. ad Att.* 12, 45, 3), auf der anderen dem des Semo Sancus Dius Fidius auf dem Collis Mucialis benachbart, und auf eine engere Kultbeziehung zu dem letzteren Gotte weist der Beiname *Semonia* (vgl. *Usener, Götternamen* S. 34) hin, welcher der Salus offenbar aus sehr alter Zeit zukommt: denn daß bei *Macr.* S. 1, 16, 8 *apud veteres quoque qui nominasset Salutem Semoniam Seiam Segetiam Tutilinam, ferias observabat* die beiden Namen *Salutem Semoniam* zusammengehören, beweist die aus dem J. 754 = 1 n. Chr. stammende römische Inschrift *C. I. L.* 6, 30975, auf der einer an eine längere Reihe von Gottheiten gerichteten Weihung von wenig jüngerer Hand die Worte *Salus Semonia — Populi Victoria* beigeschrieben sind (vgl. *A. v. Premerstein, Arch.-epigr. Mitt. aus Österr.-Ungarn* 15, 1892, 82); auch in der heillos verstümmelten Glosse *supplicium* des *Festus* p. 309ᵇ erscheinen unmittelbar hintereinander die Namen Z. 18 *Semoniae* und Z. 20 *Salutis,* von denen letzterer, wie *R. Heinze, Archiv f. lat. Lexikogr,* 15, 98 Anm. * mit Recht hervorhebt, gewiß nicht mit *Scaliger* in *solutis* zu ändern ist. Die Bedeutung dieses Zusammenhanges lassen die spärlichen Zeugnisse nicht ausreichend erkennen; wenn *Varro* Salus (*de l. l.* 5, 74) wie Semo Sancus zu einer sabinischen Gottheit machte, so war das nur eine Konsequenz seiner Hypothese, welche die Besiedelung des Quirinals den Sabinern von Reate zuschrieb; aus der Einreihung der Göttin in das System der Regioneneinteilung des *Martianus Capella* (sie erscheint dort 1, 45 in der ersten Region *post ipsum Iovem* zwischen den *di Consentes Penates* und *Lares Ianus Favores opertanei nocturnusque*) lassen sich Schlüsse auf ihr Wesen nicht ziehen. Anderweitige Kultstätten der Göttin aus republikanischer Zeit lassen sich in Rom nicht nachweisen, denn die Anführung je eines *vicus Salutaris* (da beidemal *vico Salutaris* auf dem Steine steht, ist *Salutaris* Genetiv) in der Regio X (Palatium) und XIV (Trans Tiberim) auf der Basis Capitolina (*C. I. L.* 6, 975) berechtigt nicht zur Annahme von Heiligtümern der Salus in den betreffenden Stadtgegenden. Von den Kultformen wissen wir nur so viel, daß das Opfertier ein Rind (vgl. *Plaut. Asin.* 713 *si quidem mihi statuam et aram statuis atque ut deo mi hic immolas bovem: nam ego tibi Salus sum*), und zwar nach römischem Ritus, der Übereinstimmung im Geschlechte des Opfertieres mit dem der Gottheit fordert (*Arnob.* 7, 19, vgl. *K. Krause, De Romanorum hostiis quaestiones selectae,* Diss. Marpurgi 1894 S. 20 ff.), ein weibliches Rind: daher erscheint bei den Opfern der Arvalbrüder bei Salus stets *bos femina* oder *vacca* (vgl. auch die histrische Inschrift *C. I. L.* 5, 428 *Saluti aug(ustae) pro incolumitate Piquent(inorum) L. Ventinaris Lucumo adiect(a) iunic(e) v. l. l. s.*), und die einzige Ausnahme vom J. 55 *C. I. L.* 6, 32352 Z. 10 *Saluti eius b(ovem) m(arem)* beruht daher gewiß auf einem Versehen des Steinmetzen (künstliche Erklärung bei *H. L. Axtell, Deification of abstract ideas* S. 14). Die alte Zeremonie des *augurium salutis* (*augures . . salutem populi auguranto Cic. de leg.* 2, 21), von dessen Vollziehung wir in den Jahren 691 = 63 (*Cass. Dio* 37, 24 f. *Cic. de divin.* 1, 105), 725 = 29 (*Cass. Dio* 51, 20, 4; vgl. *Suet. Aug.* 31, 4) und 47 n. Chr. (*Tac. ann.* 12, 23) hören und von dessen Hergang wir nur sehr wenig wissen (*Cass. Dio* 37, 24 f. *Fest.* p. 161; vgl. *Wissowa, Realencykl.* 2, 2328; *Religion u. Kultus* S. 453), hat, soviel wir sehen, zum Kulte der Göttin Salus keine direkte Beziehung.

Einen starken Aufschwung nimmt der Dienst der *Salus publica* seit Augustus, indem die Kaiser als die Träger der öffentlichen Wohlfahrt gefeiert und ihr Wohlergehen als mit dem des Staates identisch angesehen wird (*ex cuius incolumitate omnium salus constat, Act. Arval. C. I. L.* 6, 2064 Z. 39 f.); daher trägt die Göttin auch da, wo sie nicht mit direkter Beziehung auf den Kaiser angerufen wird, den Beinamen *augusta* (*C. I. L.* 2, 1437. 3, 4162. 5, 428. 8, 8305. 9, 5530. 11, 361). Wenn Augustus nach *Cass. Dio* 54, 35, 2 im J. 743 = 11 oder 744 = 10 aus der ihm vom Senat und Volk gemachten Geldspende Bilder von Salus publica, Concordia und Pax aufstellte und die Erinnerung an diese Stiftung durch ein alljährlich am 30. März begangenes Opfer lebendig gehalten wurde (*Ovid. fast.* 3, 879 ff.), so hängt dies einerseits mit der im J. 744 = 10 beabsichtigten (*Cass. Dio* 54, 36, 2 und dazu *Mommsen, Res gestae Divi Augusti* S. 50) Schließung des Ianustempels (daher nennt *Ovid* a. a. O. 881 *Ianus adorandus cumque hoc Concordia mitis et Romana Salus araque Pacis erit* Ianus neben den erwähnten Gottheiten: vgl. *Cass. Dio* 51, 20, 4, wo beim J. 725 = 29 die Schließung des Ianustempels und das Augurium salutis zusammen erwähnt werden), andererseits mit der im J. 745 = 9 erfolgten Einweihung der Ara Pacis (vgl. *Kubitschek, Jahresh. d. österr. Instit.* 5, 1902 S. 163 f.) zusammen. In den Götterreihen, denen die Arvalbrüder bei den jährlichen *vota pro salute et incolumitate imperatoris* opfern, und ebenso bei den sonstigen zahlreichen Loyalitätsopfern dieser Priesterschaft erscheint die *Salus publica p(opuli) R(omani) Q(uiritium)* regelmäßig unmittelbar hinter der capitolinischen Trias (*Henzen, Acta fratr. Arv.* S. 57. 72 f. 84 ff. 91 ff. 102 f. 121 ff.), und derselbe Platz kommt ihr auch in inschriftlichen Weihungen von Privaten wie *C. I. L.* 3, 11109. 8, 2648 häufig zu; wenn in den Götterreihen der aus Anlaß des Regierungsantrittes und ähnlicher Gedenktage im Leben des Kaisers gebrachten Arvalopfer neben ihr häufig die Felicitas publica, die göttliche Ver-

körperung des dem Kaiser verdankten allgemeinen Glückes, erscheint, so begegnet uns dieselbe Vereinigung (in der Reihenfolge *Felicitas Salus*) regelmäßig auf den Votivsteinen der Equites singulares hinter den capitolinischen Gottheiten und der keltisch-germanischen Trias Mars Hercules Mercurius samt Victoria und Fortuna (*C. I. L.* 6, 31138—31146. 31148 f. 31174 f. und die Übersicht ebd. S. 3069; über die Bedeutung der Gottheiten auf diesen Steinen s. *v. Domaszewski*, *Religion d. röm. Heeres, Westd. Zeitschr.* 14. 1895 S. 43 und dagegen *Wissowa, Strena Helbigiana,* 1900, S. 337 ff. = *Ges. Abhandl.* S. 299 ff.; *v. Domaszewskis* Erklärung *Heidelb. Jahrb.* 10, 1900 S. 226 Anm. scheint mir überfein). Wie nach dem Sturze Seians ein Sevir Augustalis von Interamna *Saluti perpetuae Augustae Libertatique publicae populi Romani* zusammen mit dem Genius municipii und der Providentia einen Altar weiht (*C. I. L.* 11, 4170), so beschließt der Senat nach der Entdeckung der Verschwörung des Piso im J. 65 n. Chr. ein Heiligtum der Salus zu errichten (*Tac. ann.* 15, 74, wo der Text lückenhaft ist); vielleicht bezieht sich darauf die Abbildung eines Altars mit der Beischrift *Saluti augustae* auf Münzen des Domitian aus den Jahren 84—86 (*Cohen, méd. imp.*[2] 1, 506 nr. 413 ff., vgl. *Kubitschek* a. a. O. S. 159 ff.); auch sonst sind Weihungen an die Salus der Kaiser von Gemeinden und Privaten nicht selten, z. B. *C. I. L.* 8 *Suppl.* 12247 *Saluti Augustorum civitas Tepeltensis;* 13, 8017 *I(ovi) o(ptimo) m(aximo)* [*Marti*] *Propugnatori* [*Victo*]*riae Saluti imp*(*eratoris*) [*Seve*]*ri Alexandri Aug*(*usti*) *n*(*ostri*) [*et M*]*amaeae matri eius* usw., auch *Dessau* 3823 *Saluti sacrum Foroclaudienses Vallenses cum T. Pomponio proc*(*uratore*) [*Augusto*]*rum* und der *sacerdos Romae et Salutis* in Pergamon *C. I. L.* 3, 399 sind wohl in gleichem Sinne zu verstehen. Sehr bezeichnend ist die Weihung eines Altars *Saluti generis humani C. I. L.* 13, 1589, welche durch die gleiche Beischrift auf Münzen des Galba (*Cohen* 1, 335 nr. 232—242), Traian (*Cohen* 2, 53 nr. 334), Commodus (*Cohen* 3, 318 nr. 677—680) und Caracalla (*Cohen* 4, 202 nr. 558) und Stellen wie *Plin. epist. ad Trai.* 52 *ut te generi humano, cuius tutela et securitas saluti tuae innisa est, incolumem florentemque praestarent* erläutert wird. Ganz vereinzelt steht die Weihung *Saluti reginae* der Inschrift von Isca in Britannien *C. I. L.* 7, 100; bei manchen Inschriften, wie *C. I. L.* 2, 2093. 6257[171] (Gefäßinschrift). 11, 6712[390] (Siegel) u. a., muß es dahingestellt bleiben, ob sie sich auf die römische Salus oder die sogleich zu erörternde Salus-Hygieia beziehen.

Wie nämlich die griechischen Schriftsteller zur Wiedergabe der römischen Salus durchweg den griechischen Namen Ὑγίεια gewählt haben (*Plut. Cato mai.* 19. *Cass. Dio* 54, 35, 2; auch *augurium salutis* wird bei *Cass. Dio* 37, 24, 1 und 51, 20, 4 mit οἰώνισμα τῆς ὑγιείας übersetzt), so haben die Römer ihrerseits die griechische Hygieia, die im Gefolge des Asklepiosdienstes ihren Einzug in Rom hielt, mit Salus übersetzt (sie meint auch *Augustin*, wenn er *de civ. dei* 3, 25 Salus und Febris einander gegenüberstellt, und auch bei *Apul. met.* 10, 25 verlangt der verderbte Text eine Herstellung, die Proserpina und Salus als Gegensätze hervortreten läßt). Zum ersten Male treffen wir Salus in dieser Verbindung im J. 574 = 180, wo bei einer großen Seuche nach Konsultation der sibyllinischen Bücher der Konsul *Apollini Aesculapio Saluti* Weihgeschenke und vergoldete Bilder gelobt und darbringt (*Liv.* 40, 37, 2), 20 Jahre später lesen wir bei *Terenz Hec.* 338 *quod te, Aesculapi, et te, Salus, ne quid sit huius oro:* vgl. auch *Vitruv* 1, 2, 7 *primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in his locis idonei eligentur, in quibus fana constituentur, deinde maxime Aesculapio Saluti, quorum deorum plurimi medicinis aegri curari videntur.* *Macr. Sat.* 1, 20, 1 *hinc est quod simulacris et Aesculapii et Salutis draco subiungitur.* Auf den Denaren des M'. Acilius Glabrio um 700 = 54 erscheint, mit Beziehung auf den Zusammenhang der Gens Acilia mit den Anfängen griechischer Heilkunst in Rom (*Plin. n. h.* 29, 12), auf der Vorderseite ein mit Lorbeer bekränzter Frauenkopf mit der Beischrift *SALUTIS,* auf dem Revers die stehende Figur der eine Schlange fütternden Hygieia mit der Legende *VALETVD*(*inis*) (*Babelon, Monn. de la rép. Rom.* 1, 106 nr. 8; Abbildung auch *Notizie d. Scavi* 1901, 56 nr. 8). Die letztgenannte Gestalt kehrt mit der Beischrift *SALVS AVGVSTI* auch auf Kaisermünzen wieder (z. B. *Cohen* 1, 334 Galba 230 f.; 401 Vespasien nr. 439), häufiger aber ist als Salus der Typus der sitzenden Hygieia, vor der die Schlange um einen Altar gerollt ist (z. B. *Cohen* 2, 53 Trajan nr. 331—333; 216 Adrien nr. 1324 bis 1327; 217 Adrien nr. 1346—1356 usw.; Abbildungen *Notiz. d. Scavi* 1901, 57 nr. 9—11); älter als beide aber ist eine einfache Darstellung der sitzenden Salus mit Opferschale und Zepter (*Cohen* 1, 300 Néron nr. 813 bis 320; 334 Galba nr. 327—329; 401 Vespasien nr. 431—438; 446 Tite nr. 194 bis 196 usw.), mit der wohl im Gegensatze zur griechischen Hygieia die römische Salus (publica) gemeint sein soll. In der Folgezeit sind jedoch die Grenzen zwischen beiden Darstellungsformen verwischt worden, wie auch inhaltlich die Gestalten beider Gottheiten ineinander geflossen sind; das beweist z. B. die britannische In-



2) Münze (nach *Babelon, Monnaies de la républ. Romaine* 1 S. 106 Fig. 8).



3) Münze (nach *Not. d. Scavi* 1901, 57).

schrift *C. I. L.* 7, 164 *Fortunae reduci Aesculap(io) et Saluti eius liberti et familia P. [Caetr]oni T. f. Gal(eria) Mamilian[i] Rufi Antistiani Funisolani Vettoniani leg(ati) Aug(usti) d. d.,* wo die Spezialisierung als *Salus eius* (d. h. des P. Caetronius Mamilianus) auf die römische, die Verbindung mit Aesculap auf die griechische Anschauung hinweist. Auf den Inschriften heißt die Kultgenossin des Asklepios ohne Unterschied bald *Hygia* bald *Salus;* so lautet die Inschrift eines Tempels in Lambaesis *C. I. L.* 8, 2579 *Aesculapio et Saluti,* während die Einzelweihungen an derselben Stelle der *Hygia* gelten (*C. I. L.* 8, 2588—2590. 18218); vgl. auch das *collegium Aesculapi et Hygiae C. I. L.* 6, 10234 mit der Weihung *Aesculapio et Saluti Aug. collegium salutar(e)* 6, 30983. Dasselbe Paar begegnet noch in den Inschriften 10, 1547 (Puteoli) *Asclepio et Saluti;* 6, 20 *Asclepio et Saluti commilitonum* geweiht von einem *medicus cho(rtis) V pr(aetoriae); Cagnat, L'année épigraph.* 1905 nr. 211 (aus dem Haurân) *Saluti et Aesculapio;* in der alleinstehenden Salus darf man Hygieia erkennen in den aus der Nähe von Heilquellen stammenden Inschriften *Cagnat, L'année épigraph.* 1907 nr. 141 (aus Aquae = Baden bei Wien) und *Dessau* 3882[a] (aus einem antiken Badeort bei Capera in Hispanien, zusammen mit Weihungen an die *Nymphae* und *Fontana* gefunden; vgl. auch die Inschrift von Capera *C. I. L.* 2, 806 *Saluti vicinia Caperensis*).

Vgl. *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* S. 122 f. 254 f. *L. Deubner* oben Bd. 3 Sp. 2161. *Harold L. Axtell, The deification of abstract ideas in Roman literature and inscriptions* (Dissertation von Chicago 1907) S. 13—15. [Wissowa.]

Salutaris 1) Beiname des Apollon: Apollini Salutari et Medicinali Sacrum (Weihinschrift aus Rom). *Arch. Zeit.* 27 (1860), 90 = *C. I. L.* 6, 39. Sehr zahlreich sind die späteren römischen Kaisermünzen mit der Legende Apoll. Salutari (Apollo. Salutari) und der Darstellung des nackten Apollon, der in der Rechten einen Lorbeerzweig trägt, in der Linken die Lyra, so Münzen des Trebonianus Gallus, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 357 (vgl. 212). *Cohen, Descr. des monnaies* 5[2], 238 nr. 19 ff. (abg. *Overbeck, Kunstmythologie Apollon Münztafel* 3, 58; vgl. p. 301, 44), des Volusianus, *Eckhel* a. a. O. 7, 368. *Cohen* a. a. O. 5[2], 268 nr. 13 ff., des Valerianus, *Cohen* a. a. O. 5[2], 301 nr. 28. Über Apollon Salutaris vgl *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1. 311, 4. *J. Klein, Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfreunden im Rheinlande* 84 (1887), 64; vgl. auch die Inschrift aus Lyon: Mercurius hic lucrum promittit, Apollo salutem, *A. de Boissieu, Inscr. ant. de Lyon* p. 418. *Allmer* u. *Dissard, Musée de Lyon. Inscr. ant.* 3 p. 87. — 2) Matri deum salutari, Umschrift auf Münzen der älteren Faustina, die Darstellung zeigt Kybele zwischen zwei Löwen sitzend, mit der Linken das Tympanon haltend, den rechten Ellenbogen auf den Sessel gestützt, *Cohen* 2[2], 431 nr. 229. 230. Nachahmungen dieser Münzen der älteren Faustina sind ein Renaissancemedaillon und ein Kontorniat der jüngeren Faustina mit derselben Darstellung der Kybele und derselben Legende (Matri deum salutari), *K. Esdaile, The numism. chronicle and journal of the royal numismatic society* 1908, 56 ff. und Taf. 7 nach Bericht in *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 1070. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1908, 1579. — 3) Beiname des Iuppiter: Iovi Optimo Maximo Salutari aedem voto suscepto (Rom), *C. I. L.* 6, 425. Vgl. *C. I. L.* 6, 82[b]: [Domi]no [O]ptumo [Sa]lutari. Vgl. auch unten nr. 16. Dem Iuppiter O. M. Salutaris dankt ein von schwerer Krankheit Genesener (Pannonia inferior), *C. I. L.* 3, 6456 (vgl. 10389). Der Kaiser Gallienus opferte zur Zeit einer Heimsuchung durch Erdbeben und Pestilenz dem Iuppiter Salutaris, *Trebellius Pollio, Gallien.* 5. Vgl. auch *Cic. de finibus bon. et mal.* 3, 20, 66: *Atque etiam Iovem cum Optimum et Maximum dicimus, cumque eundem Salutarem, Hospitalem, Statorem, hoc intellegi volumus salutem hominum in eius esse tutela.* Vgl. *Preller-Jordan* a. a. O. 1, 208, 3. In dem Iuppiterbeinamen Solutorius erkennt *O. Keller, Jahrbüch. für klassische Philologie* 133 (1886), 698 eine volkstümliche Bildung, wobei der beabsichtigte Begriff Ἐλευθέριος und der bestehende Beiname Salutaris miteinander verquickt worden seien. — 4) Beiname der Fortuna: Weihungen an Fortuna Salutaris, *C. I. L.* 6, 201. 202 (Rom). *C. I. L.* 3, 3315 (Lussonium in Pannonien); Weihung an Fortuna Bona Salutaris, *C. I. L.* 6, 184 (Rom); an die Dea Fortuna Salutaris (Mainz), *C. I. L.* 13, 6678 gleichfalls an Dea Fortuna Salutaris (Ampelum in Dacien), *Rev. arch.* 1902, 2 p. 432 nr. 143. Gefälscht ist die Inschrift aus Capua (Fortunae Salutari), *C. I. L.* 10 p. 23* nr. 448*. Auch die in der Mehrzahl auftretenden Fortunae erhalten das Beiwort Salutaris: Fortunis Salutaribus, Aesculapio, Hyg(iae), *Brambach, C. I. Rhen.* 516, wo die Verbindung mit Aesculapius und Hygia die Bedeutung der Fortuna Salutaris als Heilgöttin deutlich erkennen läßt; vgl. auch unten nr. 14. — 5) Beiname der Nymphen: Nymphis Salutaribus, Weihinschrift aus Banja in Moesia Superior, *C. I. L.* 3, 8167. 8168 (= *Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 13, 148 f. = *Jahresh. d. österr. arch. Inst. Beiblatt* 3, 127 nr. 26 = *C. I. L.* 3, 14548) Nymphis Salutarib(us) Aug(ustis) bez. Nymphas Salutares, Weihinschriften aus Varasdin-Töplitz (Pannonia superior), *C. I. L.* 3, 10891. 10893. Vgl. Salutifer nr. 2. — 6) (Di)s Militaribus Salutaribus, *C. I. L.* 3, 3473 (Aquincum). — 7) Dis Salutaribu(s) . . . fragmentierte Weihinschrift aus Guberevci (Dalmatien), *Jahresh. d. österr. arch. Inst. Beiblatt* 3, 160 nr. 58 (= *C. I. L.* 3, 14540). — 8) Die Dioskuren 'salutares sunt appellati', *Schol.* in *German. Arat.* p. 68, 6. 127, 6 (vgl. 219, 5) ed. *Breysig.* — 9) Auf Münzen der gens Carisia steht nach *Eckhel, Doctr. num. vet.* 5, 163. *Bartol. Borghesi, Oeuvres numismatiques* 1 (= *Oeuvres complètes* 1) p. 48 nr. 21 auf dem Avers neben dem Kopfe der Iuno die Legende MONETA, während auf dem Revers SALVTARIS (auf anderen Exemplaren T. CARISIVS) steht; *Eckhel* a. a. O. bemerkt dazu: '*Dicitur Iuno Salutaris, quia adflictis bello*

rebus salutem tulit'. Auf den von *E. Babelon, Monnaies de la Républ. rom.* 1, 314 ff. und von *M. Bahrfeldt, Nachträge und Berichtigungen zur Münzkunde d. röm. Republ.* 1, 74 ff. 2, 32 beschriebenen Münzen der gens Carisia ist die Legende SALVTARIS nicht erwähnt. — **10**) Isidi Salutari, Weihinschrift aus Rom, *C. I. L.* 6, 436; vgl. die Inschrift aus Ostia: *Isis Regina restitutrix salutis, Ephem. epigr.* 7 (1892) 1194 p. 356. *Apul. Metam.* 11, 21 (p. 1065, 3 ed. *Hildebrand*), wo es heißt, daß in der Hand der Isis 'salutis tutela' gelegt sei; vgl. *W. Drexler, Mythol. Beiträge* 1, 35 Anm. — **11**) Hercules Salutaris (Rom), *C. I. L.* 237. 338. 6, 339 (und dazu *Henzen*). *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 297, 1; vgl. Salutifer nr. 3. — **12**) Silvano Salutari (Rom), *C. I. L.* 6, 651. 652. 3716 (= 31013). 3715; vgl. Bd. 1 Sp. 2957, 16 f. — **13**) Laribus Salutaribus (Rom), *C. I. L.* 6, 459. — **14**) Aesculapio et Hygiae ceterisque diis deabusque huiusque loci Salutaribus (Apulum), *C. I. L.* 3, 987. Vgl. nr. 4. — **15**) Dis Mauris Salutaribus (Lamoricière, Algerien), *Rev. arch.* 1891, 1 p. 258 nr. 5. Zu den di Mauri vgl. die Dea Maura Bd. 2 Sp. 2480, 55 ff. — **16**) Patris dis (sa)lutaribus Iovi Serapi Aug. (Numidia), *Ephem. epigr.* 7 (1892), 740 p. 236. [Höfer.]

Salutifer. **1**) Eine Weihinschrift aus Caesarea (Mauretanien) ist gewidmet: Deo Salutifero, *C. I. L.* 8, 20961; nach *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 335 ist dieser Deus Salutifer = Asklepios. — **2**) Nymphis Salutiferis sacrum, Weihinschrift aus Germisara (Dacien), *C. I. L.* 3, 1397. Vgl. Salutaris nr. 5. — **3**) Herculi Salutifero, Weihinschrift aus ad Mediam (Mehadia) in Dacien, *C. I. L.* 3, 1572. *Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, 408. *R. Peter* in *Roschers Myth. Lex.* Bd. 1 Sp. 2957, 3 ff. Vgl. Salutaris nr. 11. [Höfer.]

Salvennae, Beiname der Matronen auf einer in Moûtiers (Savoie) gefundenen Marmortafel, *Revue épigraphique* 5 (1903) p. 37 nr. 1548: *Numinibus Augg., Matri deum et Matronis Salvennis T. Romanius Mercator ex voto* (der Fund kurz erwähnt *Revue celtique* 26, 1905, p. 272). Zur Endung vgl. *Arduenna, Cebenna, Vienna* usw. Neu ist die Zusammenstellung der Matronen mit der Mater deum. [M. Ihm.]

Sam(. . .), Beiname eines Gottes auf einem kleinen in Geitershof bei Altenstadt gefundenen Altar, *C. I. L.* 13, 6077 *Deo M(ercurio,* so viel eher als *Marti) Sam. Acceptinius Festinus p(osuit) l(ibens) l(aetus) m(erito). Zangemeister* vergleicht damit die Inschrift des Altars von Rheinzabern *C. I. L.* 13, 6083 *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) I(ovi) o(ptimo) m(aximo) Samm ⟨. . .⟩,* wo es sich aber um den Namen des Dedikanten handeln kann. Es sind zahlreiche, ebenso anlautende keltische Eigennamen bekannt. In der ersten Inschrift wird man eher an einen Beinamen des Gottes denken als etwa lesen, was auch möglich wäre, *sa(crum) M(arcus).* [M. Ihm.]

Samas s. Sehamasch.

Samaios (*Σαμαῖος*), Sohn des Kephalos und der Lysippe, Eponymos von Same auf Kephallenia, *Epaphroditos* im *Etym. M.* 507, 30. *Etym. Florent.* bei *E. Miller, Mélanges de litter. grecque* p. 184 s. v. *Κεφαλληνία.* Zu den Bd. 3 Sp. 3123 f. unter Pronos gegebener Literaturangaben kommt *Georg Biedermann, Die Insel Kephallenia im Altertum* (Progr. d. kgl. Maximilian-Gymn. z. München 1886/87). Bei *Steph. Byz.* s. v. *Κράνιοι* heißt derselbe Sohn des Kephalos *Σάμος.* [Höfer.]

Sambethe s. Sabbe Sp. 267 und *Zimmern* bei *Schrader, Die Keilinschriften u. das Alte Testament*[3] 439. 574/575 Anm 3. 582, der Sambethe gleichfalls der Sabitu gleichsetzt. [Höfer.]

Samemrumos (*Σαμημρούμος*), 'der hohe Herr des Himmels', nicht Memrumos (*Μημρούμος*) ist die richtige Namensform der auch Hypsuranios (s. d.) genannten Gottheit, *Movers, Phön. Texte* 1, 56 und bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Phönizien 386 Anm. 1. *Renan, Mém. de l'acad. des inscr. et belles lettres* 23 (1858), 2, 262. *Paul Schröder, Die phönizische Sprache* 131 f. *G. Hoffmann, Über einige phönikische Inschriften* in *Abhandl. d. hist.-phil. Klasse d. K. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen* 36, 51 Anm. 3. [Höfer.]

Samia (*Σαμία*), **1**) Tochter des Flußgottes Maiandros (s. d. nr. 1), Gemahlin des Ankaios (s. d. nr. 2), dem sie den Perilaos, Enudos, Samos, Halitherses und die Parthenope gebar, *Asios* bei *Paus.* 7, 4, 1. Vgl. *Paul Friedländer, Herakles* 90. — **2**) Beiname der Athena mit einem Heiligtum beim Vorgebirge Zephyrion im Gebiete von Priene. *Hiller v. Gaertringen, Inschriften von Priene* 363, 29 p. 184. — **3**) Beiname der Hera (über den Herakultus auf Samos s. *Roscher*, Bd. 1 Sp. 2084), *Menodotos* (*F. H. G.* 3, 105) bei *Athen.* 14, 655a. *Cic. Verr.* 1, 19, 50. *Clem. Alex. coh. ad gentes* 4 p. 40. *Potter* (p. 133 *Migne*). *Schol. Paus.* 7, 4, 4 (*Hermes* 29 [1894], 148 = *Paus.* ed. *Hitzig-Blümner* 2, 773 = ed. *Spiro* 3, 222) mit der wichtigen Notiz, daß der Verfertiger des Kultbildes der samischen Hera nach *Kallimachos* nicht Smilis (s. Bd. 1 Sp. 2109 und *Kuhnert, Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 15, 208 f. *Studniczka, Röm. Mitth.* 2 [1887], 109. *Furtwängler, Meisterwerke* 720 ff. *H. Brunn, Kleine Schriften* 2, 65 f. *Löschcke, Ath. Mitth.* 22 [1897], 262. *W. Klein, Gesch. d. griech. Kunst* 1, 134), sondern Skelmis gewesen ist; vgl. *v. Wilamowitz, Hermes* 29, 245. *E. Dittrich, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 174, 1. Eine *Ἥρα Σαμία*, angeblich ein Werk des Lysippos und des Chiers Bupalos, befand sich später in Konstantinopel, *Cedren. Hist. compend.* p. 322 B = *ed. Bonn.* 1, 564. Eine Inschrift aus der Nähe von Patara in Lykien lautet: *Ἥρα(ι) Σαμία(ι) εὐχήν*, *Heberdey* u. *Kalinka. Reisen im südwestl. Kleinasien* in *Denkschrift d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 45 (1897), 1. 24 nr. 18. — **4**) Nach *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 645 behauptete Pythagoras bei seinen Vorgeburten auch Sohn des Hermes und *Σαμίας* (Ethnikon?) *ἑταίρας* gewesen zu sein. [Höfer.]

Samios (*Σάμιος*), Beiname des Poseidon, dessen Heiligtum der gemeinsame Mittelpunkt aller Triphylier war und in einem Haine wilder Oliven auf dem Vorgebirge Samikon stand, *Strabo* 8, 3, 13 p. 343 (vgl. 8, 3, 20 p. 347).

Bursian, Geogr. v. Griechenland 2, 282. *Nilsson, Griech. Feste* 69 f. Das Kultbild wurde später aus dem Tempel auf dem Samikon nach Elis gebracht und dort nicht mehr als Kultbild des Poseidon, sondern des *Σατράπης* (s. d.), d. h. eines Beinamens des Korybas, bezeichnet, *Paus.* 6, 25, 6; vgl. Bd. 2 Sp. 1600, 42 f. *Busolt, Die Lakedaimonier* 183, 146. — *Joh. Baunack, Studien auf d. Gebiet des Griech. und der arischen Sprachen* 292 erklärt den Beinamen *Σάμιος* auf Grund der von ihm angenommenen Bedeutung von *Σαμο—* 'Wasser, Meer' als gleichbedeutend mit *θαλάσσιος*. [Höfer.]

Samon (*Σάμων*), **1**) Gatte der Dada (s. d.). Er gehört zu den Kretern, die sich in der Troas angesiedelt haben sollen, und darauf weist die Übereinstimmung des kretischen Ortsnamen *Σαμώνιον* (s. d. A. Salmonia) und des troischen *Σαλμώνιον πεδίον* (*Strabo* 10, 472) hin, *Gruppe, Gr. Myth.* 301, 8. — **2**) Sohn des Hermes und der Rhene (s. d.), der mit Dardanos aus Arkadien nach der später nach ihm Samothrake benannten Insel auswandert, wo er zurückbleibt, als Dardanos später nach der Troas geht, *Dion. Hal.* 1, 61. *Joannes Canabutzes, Commentar in Dionys. Halicarn* ed. *Maxim. Lehnerdt* (Leipzig, Teubner 1890) S. 41—44. 65 (vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1204 f., der als Quelle für *Joannes Canabutzes* neben jüngeren Mythographen die *κεχωρισμένη ἱστορία περὶ Σαμοθράκης* des *Kallistratos* annahm, während *Lehnerdt* a. a. O. XII annimmt, daß er nur des *Dionys. Hal.* Bericht erweitert habe); vgl. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil.* 137 (1888), 59 f. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 91. *Wesseling* zu *Diodor* 5, 48 möchte statt *Σάμων*: *Σάων* (s. d. nr. 2) schreiben. Doch finden sich für Samothrake ebenso die Bezeichnungen *Σάμος* (*Strabo* 7, 331 *fr.* 50. 10, 2, 17 p. 457) als *Σάος* (*Schol. Nikand. Ther.* 472. *Eust. Dionys. Per.* 533 (p. 209, 20 f. *Bernhardy*). *R. H. Klausen, Aeneas u. die Penaten* 337 f., Anm. 507 d. *Gruppe, Gr. Myth.* 228), und der Hermessohn *Σάμων*, *Σάων* (s. d. 2), *Σάος* (s. d.), nach dem die Insel benannt ist, ist nach *Gruppe* a. a. O. = *De Cadmi fabula* 20 = *Bursian, Jahresber.* 85 (1895), 273 (vgl. *Tomaschek, Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 130 [1893] 2, 43) eine Hypostase des Hermes *Σῶκος* = *Σάωκος* = 'Retter', nach dem Samothrake *Σαωκίς* (*Hesych.*, vgl. den Berg *Σαώκη* auf Samothrake, *Nonn. Dionys.* 13, 397) heißt; vgl. auch *Preller-Robert* 398, 4. Dagegen bringt *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 65 f. *Σάος* in Zusammenhang mit *ΣάϜος*, *Σάβος*, *Σαβάζιος*. Vgl. auch *Fredrich, Athen. Mitt.* 31 (1906), 84. [Höfer.]

Samonia s. Salmonia.

Samornia (*Σαμορνία*), Beiname der Artemis = Ephesia, vgl. *Hesych.* *Ἄρτεμι Σαμορνίη· ἡ Ἔφεσος Σάμορνα καλεῖται οἷον οὖν Ἐφεσία.* Daß Ephesos früher Samorna (Samornos) hieß, bezeugt auch *Steph. Byz.* *Σάμορνα* und *Ἔφεσος.* Samorna scheint der älteste Name von Ephesos gewesen zu sein, woraus die Griechen *Σμύρνα* gemacht haben, wie Ephesos bzw. ein Stadtteil von Ephesos hieß, *Kallinos* (*fr.* 2) und *Hipponax* (*fr.* 47) bei *Strabo* 14. 633; vgl. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 828. *Steph. Byz.* s. v. *Ἔφεσος*. *Ernst Guhl, Ephesiaca* 7, 18 f. 31, 38. *Bergk, Gr. Literaturgesch.* 1, 456, 34. *v. Gutschmid, Beiträge zur Gesch. des alten Orients* (Leipzig 1858) S. 128. *Benndorf* in *Forschungen von Ephesos* 1, 26. Deutungsversuche des Namens bei *Ad. Claus, De Dianae antiquissima apud Graecos natura* (Diss. Breslau 1881) p. 56 (= *Gruppe, Gr. Myth.* 1287, 8). *O. Klügmann, Philologus* 30 (1870), 535 und Anm. 12. *A. Fick, Bezzenbergers Beiträge* 28 (1904), 87 f. Aus mißverständlicher Auffassung des Namens Samorna stammt wohl die Notiz des *Malakos* bei *Athen.* 6, 267 a, daß samische Sklaven Ephesos gegründet hätten; vgl. *von Wilamowitz, Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1906, 65, 2. *Benndorf* a. a. O. 26 Anm. [Höfer.]

Samos (*Σάμος*). **1**) Nach *Heberdey* und *Wilhelm, Reisen in Kilikien* (= *Denkschriften der Kaiserl. Akad. d. Wissensch.* 44 [1895] 6) S. 5, soll ein großes Mosaik, das vor Jahren ausgegraben wurde, jetzt aber wieder verschüttet ist, vier weibliche Figuren darstellen, denen die Namen *Σάμος*, *Ἄνδρος*, *Χῖος*, *Δῆλος* (nach anderen *Σύρα*) beigeschrieben waren. — **2**) Sohn der Samia (s. d.) und des Ankaios (s. d. nr. 2), *Asios* bei *Paus.* 7, 4, 1. Vgl. *Friedländer, Herakles* (Phil. Untersuch. 19) S. 70. — **3**) Sohn des Kephalos s. Samaios. — **4**) Sohn des Theras (s. d.), Vater des Klytios und Telemachos, *Schol. Pind. Ol.* 2, 82. *Schol. Pind. Pyth.* 4, 88, auch *Σήσαμος* (*Lobeck, Pathol.* 156) genannt (*Schol. Apoll. Rhod.* 4, 1750), wandert mit Theras nach Thera, *O. Müller, Orchomenos* 306. *Studniczka, Kyrene* 110. *Hiller von Gaertringen, Thera* 3, 50. *Gruppe, Gr. Myth.* 255, 10. — **5**) Eponymos von Samos (*ἐπιχώριος ἥρως*, *Strabo* 14, 1, 15 p. 637), Gemahl der Parthenia, nach welcher Samos auch Parthenia genannt sein soll, *Lucillus aus Tarrha* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 187. *L. Bürchner, Das ionische Samos* (Progr. Gymn. z. Amberg 1892). S. 19. Vielleicht identisch mit nr. 4. [Höfer.]

Samothrakes, -thrakioi (*Σαμοθρᾶκες*, *-θράκιοι*), Bezeichnung der Kabeiren (s. Megaloi Theoi) und der mit ihnen vermengten Dioskuren (s. d.). Es kommen folgende Benennungen vor:

1) *οἱ Σαμοθρᾶκες*, *Diod.* 4, 43. 48. *Ael. frgm.* 90 (*Hercher* 2 p. 231) aus *Suid.* *ἀκμὴ καλεῖ.* *Philo Bybl. fr.* 2, 11 (*F. H. G.* 3, 567): *Διόσκουροι ἢ Κάβειροι ἢ Κορύβαντες ἢ Σαμοθρᾶκες.* — Samothraces, *Iuvenal* 3, 144. *Stat. Achill.* 1, 832 (2, 157); vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 1218 f. Auch bei *Alexis* bei *Athen* 10, 421 d: *ὁ κεκληκὼς τὰ Σαμοθράκι' εὔχεται* will *Meineke, Frgm. com. Gr.* 3, 467 lesen: *τοῖς Σαμοθρᾳξὶν* (scil. *θεοῖς*), während *Lobeck* ad *Soph. Ai.*[2] 268 p. 198 *τὰ Σαμοθράκια* als 'numina Samothracia' faßt, und *Kock, Frgm. com. Gr.* 2 p. 364 *Σαμοθράκια* nicht mit *κεκληκώς*, sondern mit *εὔχεται* verbindet = *εὔχεται τὰς Σαμοθρακίας εὐχάς*, preces Samothracum more receptas.

2) *θεοὶ Σαμοθρᾶκες*, *Kallimachos* in *Anth. Pal.* 6, 301. Die Weihinschrift des Artemidoros aus Perga hat sowohl *θεοὶ Σαμοθρᾶκες* als *Σαμοθρᾶκες θεοί*, *Arch. Anz.* 14 (1899), 192

nr. 11. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* nr. 1337. — [θεοὶ Σα]μ[ο]θρᾶκ[ες] (Inschrift aus Rhodos), *I. G.* 12, 1 nr. 8. — [θ]εοὶ Σαμοθρᾶκες (Inschrift aus Karpathos), *I. G.* 12, 1 nr. 1034.

3) Σαμοθρᾶκες θεοί, *Lucian* in *Anth. Pal.* 6, 164 (*Epigr.* 34). — Vgl. auch oben nr. 2 Samothraces dei, *Sall. Hist. frgm.* 4, 19, 7 (ed. *Kritz* 3 p. 316). *Cassius Hemina* bei *Macrob.* 3, 4, 9. *Varro, De ling. Lat.* 5, 58. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 285 (p. 238, 11 *Thilo-Hagen*).

4) Σα]μοθράκιοι θεοί (Inschrift von Kythnos), *L. Roß, Arch. Aufs.* 2, 671. *Conze, Untersuch. auf Samothrake* 2, 109. — (Inschrift aus Chalcedon), *Collitz* 3052 a (p. 57). *Dittenberger, Sylloge* 2², 596 p. 359.

5) Σαμοθρᾶκες Κάβειροι (Inschrift Alexanders d. Großen in der Nähe des Hyphasis) *Philostr. vit. Apoll. Tyan.* 2, 43. *Rubensohn, Mysterienheiligtümer in Eleusis* 145.

6) θεοὶ οἱ ἐν Σαμοθράκῃ (Altarinschrift aus Sestos), *Lolling, Athen. Mitt.* 6 (1881), 209. *Rubensohn* a. a. O. 178. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 238 nr. 59. *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 1, 138 nr. 88. — (Inschrift aus der Nähe von Odessos), *Dittenberger, Syll.* 1² p. 548 nr. 342, 19. — (Lindos), *I. G.* 12, 1 nr. 788. — (Olbia) *Latyschev, Inscr. oral. sept. Ponti Eux.* 4, 27. Vgl. auch unten Z. 59.

7) θεοὶ ἐν Σαμοθράκῃ (Inschrift von der thrakischen Küste), *Corr. hell.* 24 (1300), 148 f. *Class. review* 15 (1901), 84. οἱ ἐν Σαμοθράκῃ θεοί, *Ael. h. a.* 15, 23.

8) θεοὶ μεγάλοι Σαμοθρᾶκες (Inschrift aus Samothrake), *Rev. des études grecques* 5 (1892), 202. *Dittenberger, Syll.* 2² p. 481 nr. 659, 19. Inschrift aus Koptos, *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 1, 69 p. 121.

9) θεοὶ μεγάλοι οἱ ἐν Σαμοθράκῃ (Inschrift aus Amphipolis), *Corr. hell.* 19 (1895), 110, 2. *Dittenberger, Syll.* 2², 773 p. 624.

10) οἱ τὴν Σαμοθράκην κατέχοντες θεοί, *Athen.* 6, 283 a, οἱ ἐν τῇ Σαμοθράκῃ τιμώμενοι θεοί, *Strabo* p. 331 *fr.* 51.

11) Διόσκοροι Σαμοθράκων ἐπιφανεῖς θεοί (Inschrift unter einem Relief aus Lykaonien), *Papers of the amer. school of class. stud. at Athens* 3, 169 nr 277.

12) θεοὶ μεγάλοι Σαμοθρᾶκες Διόσκουροι Κάβειροι (Inschrift von Delos), *Corr. hell.* 7 (1883), 349 nr. 8. *Dittenberger, Or. Gr. inscr.* 1, 641 nr. 430.

Ein Heiligtum der samothrakischen Götter, Σαμοθράκιον (*Plut. Pomp.* 24), ist bezeugt für Odessos (*Mordtmann, Athen. Mitt.* 10 [1885], 315 f. *Pick, Arch. Jahrb.* 13 [1898], 160 f.), für Stratonikeia in Karien, *Le Bas-Waddington* 3, nr. 527. *Conze* a. a. O.

Kultvereine der samothrakischen Götter, einmal μύσται θεῶν τῶν ἐν [Σαμοθρά]κῃ (Inschrift aus Kallatis bez. Tomoi, *Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 6 [1882], 8 f. nr. 14) gewöhnlich Σαμοθρακιασταί genannt, finden wir in Rhodos (*I. G.* 12, 1 nr. 43 [= *Collitz* 3779] nr. 163. *Athen. Mitt.* 25 [1900], 109 nr. 108), in Syme (*I. G.* 12, 3 nr. 6 [= *Collitz* 4288. *Ziebarth, Rhein. Mus.* 55 (1900), 510 nr. 1]), in Teos (*Corr. hell.* 4 [1880], 164 nr. 21) und in Methymna (*I. G.* 12, 2, 506. 507 [= *Athen. Mitt.* 21 (1896), 237 f. *Ziebarth, Rhein. Mus.* 55 (1900), 510 nr. 3]). Vgl. *Pottier* u. *Hauvette-Besnault, Corr. hell.* 4 (1880), 166 f. *Hiller v. Gärtringen, Athen. Mitt.* 18 (1893), 385 ff. *F. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 224. [Höfer.]

Samothrax (Σαμόθραξ), Sohn des Zeus, Eponymos von Samothrake, *Etym. M.* 708, 10. [Höfer.]

Sanape (Σανάπη). Nach *Andron von Teos* (*fr.* 2 *F. H. G.* 2, 348) im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 946. *Etym. M.* s. v. Σινώπη p. 739, 57. *Eudocia* 862 p. 629 *Flach* (vgl. *Stiehle, Philologus* 4, [1849], 397 f.) floh nach dem Kampfe des Herakles gegen die Amazonen eine der letzteren nach Paphlagonien ans Schwarze Meer, heiratete den in diesem Gebiete herrschenden König und erhielt wegen ihrer Trunksucht (οἱ μέθυσοι σανάπαι λέγονται παρὰ Θραξίν, *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, 19 in *Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 130 [1892], 2; vgl. *Hesych.* σάναπτιν· τὴν οἰνιώτην Σκύθαι, wo mit *Scaliger* σανάπην· τὴν οἰνοπότιν zu lesen ist, *Boeckh* zu *C. I. G.* 2 p. 112. *P. de Lagarde, Gesammelte Abhandl.* 280 f.) den Beinamen Σανάπη, woraus dann der Name Σινώπη (s. d.) entstanden sei; vgl. *L. Grasberger, Studien zu d. griech. Ortsnamen* 311. *Savelsberg, Kuhns Zeitschrift* 16 (1867), 68 Anm. 2. Nicht ganz klar ist die Notiz im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O.: ἡ δὲ μέθυσος Ἀμαζὼν ἐκ τῆς πόλεως παρεγένετο πρὸς Ἀντίδαν, ὥς φησιν Ἑκαταῖος (*fr.* 352 *F. H. G.* 1, 28). Ist Ἀντίδας der Name des Gatten der Sanape oder einer Örtlichkeit? Nach *A. Klügmann, Philologus* 30 (1870), 549 ist sonst Weinliebe und Trunkenheit den Amazonen fremd, und nur die zufällige Ähnlichkeit des thrakischen Wortes mit dem Namen der Amazone bzw. der Stadt Sinope mag jene Legende veranlaßt haben. Gehört vielleicht in diesen Zusammenhang die Notiz bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 772, wonach der Thermodon ἐνυάλιος (*Dionys. Per.* 774) genannt werde οὐχ ὅτι αὐτὸς τοιοῦτος, ἀλλὰ ὅτι μάχιμοι αἱ τοῦτον πίνουσαι Ἀμαζόνες. Irrtümlich wollte *Bergk* (Bd. 3 Sp. 2934, 29 f.) die von ihm als 'Sanapsas Perasias' gelesene Münzlegende von Perge auf die von ihm mit der Amazone Sanape in Zusammenhang gebrachte Artemis 'Sanapsa' beziehen. Vgl. auch *B. Keil, Hermes* 29 (1894), 270. [Höfer.]

Sanctitas, als Gottheit in einer Weihinschrift aus dem Kastell Antiana in Pannonia inferior: *Sacrum dis magnis maioribus et sanctissimae Sanctitati, C. I. L.* 3, 3292 (vgl. 13545 und *Index* p. 2519). *Usener, Götternamen* 344, 32. *Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, 417. Vgl. auch die Altarinschrift aus Gallia Narbonensis: Sanctitati Iovis et Augusti sacrum, *Rev. epigr. du midi de la France* 1. 135 nr. 162. *C. I. L.* 12, 2981. [Höfer.]

Sanctus, öfters auch im Superlativ sanctissimus, ist ein häufiges Epitheton vieler römischer und barbarischer Gottheiten usw. Wie das griechische Götterepitheton ἅγιος (vgl. *C. I. G.* 1, 1449. 3, 1474_{60}. 4665. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 1, 378 p. 585. 2, 755. 756 p. 497. 2, 590 p. 282. 620 p. 316), so ist auch das la-

teinische Sanctus wenigstens in vielen Fällen, auf orientalischen Einfluß zurückzuführen; vgl. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 2, 35. *Clermont-Ganneau, Études d'arch. orient.* 1, 104. *H. Graillot, Rev. arch.* 1904, 1 p. 338 f. Im einzelnen ist das Beiwort Sanctus (für die Dichterstellen s. den Index bei *Carter, Epitheta deorum*) nachweisbar für folgende Gottheiten:

1) Abaddir: Abaddiri Sancto (Manliana in Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 529 p. 164 = *C. I. L.* 8, 21481. Über Abaddir vgl. *Io. Schmidt* zu *Ephem. Epigr.* a. a. O. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 10 f.

2) Aesculapius: Aesculapio Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 5; ebenfalls aus Rom: Numini Sancti Dei Aesculapi, *C. I. L.* 6, 30685. Aesculapio Sancto (Lambaesis, Numidia) *C. I. L.* 8, 2587 (und dazu *v. Baudissin, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 59 [1905], 495). — (Aesculapio et H)ygiae sanc(tissimis), [Pannonia Inferior], *C. I. L.* 3, 3649. — (Salu)ti et Aescul(apio sanctissimis deis (Syrien), *Rev. arch.* 1905, 2 p. 493 nr. 211 = *Université Saint-Ioseph Beyrouth. Mélanges de la faculté orientale* 1 (1906), 157. Vgl. Numen.

3) Aeternus (s. d. und *Cumont, Rev. arch.* 1888, 1 p. 184 ff. und bei *Pauly-Wissowa* s. v. Aeternus): Aeterno Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 3671 = 6, 30847. — Dei Sancti Aeterni iussu (Pomaria), *Ephem. epigr.* 5, 1058 = *Cumont, Rev. arch.* a. a. O. 193 nr. 17. = *C. I. L.* 8, 21624; verdächtig ist *C. I. L.* 8, 9704: Deo Sancto Aeterno (Orléansville, Mauretania Caesariensis).

4) Apollo: Apollini Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 40. 41. 45. Deo Sancto Apollini Pacifero, *ebend.* 37. Apollini Sancto (Volci, *C. I. L.* 11, 2925. (Vicarello), *C. I. L.* 11, 3285. 3287. (Lugdunum), *C. I. L.* 13, 1729. (Aquae Calidae in Hispania Tarraconensis), *C. I. L.* 2, 4489. (Salona), *C. I. L.* 3, 8659. (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 14210. Deo Sancto Apollini (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 12462 = 14437. (Diana)e et Apollini sanctis (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 7447 = *E. Kalinka, Ant. Denkmäler in Bulgarien* in *Schriften der Balkankommission* 4 p 154 nr. 171. Auch auf Münzen findet sich das Epitheton Sanctus für Apollo: Apollini Sancto (Münze des Pescennius Niger), *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 154. *Cohen* 3², 405, 2. — Apolloni (so!) Sancto (Münze des Iulianus Apostata), *Eckhel* 8, 137 nr. 19. 142. *Cohen* 8², 43, 3. — Vgl. auch Soranus.

5) Aquila: Dis Militaribus, Genio, Virtuti, Aquilae Sanctae Signisque legionis (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 7591.

6) Ataecina (s. d.): D(eae) s(anctae) A(taecinae) T(uribrigensi) P(roserpinae), *C. I. L.* 2, 461. 5298. 5299. 71. Auch unter der Dea Sancta (ohne weitere Bezeichnung) ist Ataecina zu verstehen, *C. I. L.* 2, 101, ebenso unter der 'Proserpina Sancta' genannten Göttin, *C. I. L.* 2, 144. 1044. Deae Sanc(tae) Turib(rigensi), *Ephem. Epigr.* 9, 27 nr. 43.

7) Attis: Sancto Attidi sacrum genio dendrofororum (Numidia), *C. I. L.* 8, 7956. Attidi Sancto Menotyranno (vgl. Bd. 2 Sp. 2753, 48 ff.), *C. I. L.* 6, 501.

8) Aulisua (s. Bd. 1 Sp. 733, 51 und *Rev. arch.* 1889, 1 p. 280 nr. 54): Deo Sancto Aulisuae.

9) Baliddir: Baliddir Aug(ustus) sanctus patrius deus, *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 792 p. 261 = *C. I. L.* 8, 19122. — Deo Sancto Balidirri (Numidia proconsul.), *C. I. L.* 8, 19123. Vgl. die *Ephem. Epigr.* a. a. O. p. 262 angeführte Inschrift: 'Deo patrio Baliddiri Aug. (= *C. I. L.* 8, 19121). Über den Gott selbst vgl. Bd. 1 Sp. 748 s. v. Baldir. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Baladdiris *A. v. Domaszewski, Philologus* 61 (1902), 24.

10) Bedaius (s. d.): Sancto Bedaio, *C. I. L.* 3, 5575. Bedaio Sancto, *ebend.* 5580.

11) Belatucader (s. d.): Deo Sancto Belatucadro, *C. I. L.* 7, 314. 337. 874.

11a) Belos: Santissimus deorum, *Plin. n. h.* 37, 160; vgl. 37, 149: Belus, sacratissimus Assyriorum deus.

12) Bona Dea: Bonae Deae Sanctissimae Caelesti (Latium), *C. I. L.* 14, 3530. *Wissowa* bei *Pauly-Wissowa* 3, 692, 18 ff. Vgl. Caelestis; — vgl. auch Valetudo. — Bonae Deae Sanctae (Aquinum), *C. I. L.* 10, 5383. — Bonae Deae Annianensi Sanctissim(ae) [Rom], *C. I. L.* 6, 30689; vgl. *Aust* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Annianensis.

13) Bonus Eventus s. Eventus.

14) Britannia (s. d.): Britanniae Sanctae (Eburacum), *C. I. L.* 7, 232.

15) Caelestes: Caelestibus Augustis Sanctissimisque (Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 5, 950 (vgl. 949: Caelestibus Augustis. 951: Diis Caelestibus).

16) Caelestis (s. d. u. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v.): Dea Sancta Caelestis (Mauretania Sitifensis), *C. I. L.* 8, 8433. — Celestis sanctissima, propitia(m) te habeamus, *Comptes-rendus de l'acad. des inscr. et belles-lettres* 1903, 344. *Rev. arch.* 1904, 1 p. 297 nr. 17. Vgl. nr. 12.

17) Campestres (s. d. und Bd. 2 Sp. 2475): [Sa]nct[is] Campestribus et ceteris dis deabusque (Rom), *C. I. L.* 6, 31157.

18) Casebonus: Sancto Casebono sacrum (Moesia superior), *C. I. L.* 3, 8256. Vgl. zu Casebonus *Bormann, Arch. epigr. Mitt. aus Oesterr.* 10, 53 Anm. 12. *v. Domaszewski, ebend.* 13, 153.

19) Celeia (s. d.): Celeiae Sanctae, *C. I. L.* 3, 5185. 5187. 5192.

20) Ceres: Deae Sanc. Cereri (Münze der Helena, der Gemahlin des Iulianus Apostata), *Cohen* 8², 67, 2. Inschriftlich: Plutoni et Cyriae Cereri Diis Sanctis (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9020. 9021. — Monitu Sanctissimae Cereris et Nympharum (Ostia, Latium), *C. I. L.* 14, 2. Vgl. auch *Cic. in Verr.* 5, 188: Sanctissimae deae (Ceres und Proserpina).

21) Circe: ara Circes Sanctissimae (Circei), *C. I. L.* 10, 6422. Über die Beziehungen der Kirke zu Circei s. Bd. 2 Sp. 1201, 32 ff.

22) Cocidius s. die Bd. 1 Sp. 913 angeführten Nachweise und *Rev. arch.* 1899, 2 p. 516 nr. 224: Deo Sancto Cocidio.

23) Contrebis s. Bd. 1 s. v. Contrebis deus sanctus.

24) Dea Sancta s. oben nr. 6 Vgl. auch die

Dea Sacra (ohne nähere Bezeichnung) einer Inschrift aus Bulla Regia (Numidia), *C. I. L.* 8, 10577.

25) Dei: Diis Sanctis Patriensibus I(ovi) O(ptimo) M(aximo) et Invicto Apollini Mercurio Dianae Herculi Marti ex provincia Belgica cives (Rom), *Rev. arch.* 1894, 1 p. 282 nr. 18 aus *Bull. della commiss. arch. comunale* 1893, 263. Vgl. *C. I. L.* 6, 2822. — Deis Paternis Sanctis (Rom), *C. I. L.* 6, 2825.

26) Deus aeternus s. Aeternus.

27) Deus Sanctus: Sanctissimo Deo patrio (Puteoli), *C. I. L.* 10, 1553.

28) Deus Sanctus Frugifer: Deo Sancto Frugifero Aug[usto], *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 739 p. 236 (Numidia). Nach *Io. Schmidt ebend.* p. 540 = Saturnus oder Pluto. Dieselbe Weihung aus Mauretania Sitifensis: Deo Sanc. Frug. Aug., *C. I. L.* 8, 8826.

29) Deus Vetus (Veteris? vgl. unten Vitiris): Deo Vetri (!) Sancto (Britannia), *C. I. L.* 7, 511. Deo Veteri Sancto, *ebend.* 960. Deo Sancto Veteri, *ebend.* 760.

30) Diana: Dianae Sanctae (Rom), *C. I. L.* 6, 133. 134. 30865. (Tridentum), *C. I. L.* 5, 5011. 5090. Dianae Sanctae potentissimae (Dacia), *C. I. L.* 3, 1418. Vgl. auch Apollo.

31) Dius Fidius (s. d.): Semoni Sanco Sancto Deo Fidio (Rom), *C. I. L.* 6, 568. 30994.

32) Endovellicus (s. d.): Deo Sancto Endovellico, *C. I. L.* 2, 137. Deo Sancto Indoveleco, *C. I. L.* 6269 b, vgl. 6269 c.

33) Epona (s. d.): Eponae reginae Sanctae (Apulum), *C. I. L.* 3, 7750.

34) Eventus: Deo Sancto Evento (Hispania Tarraconensis), *C. I. L.* 2, 2412.

35) Fatae (s. Fatum, -a, -us): Fatuis (so!) Sanctis (Arausio), *C. I. L.* 12, 5835 p. 823.

36) Faunus s. nr. 77 Sanctus.

37) Felicitas: S(anctae) d(eae) Fort(unae) Felicit(ati), *C. I. L.* 14, 2568 (ager Tusculanus). Vgl. Fortuna.

38) Fons (s. d.): Fonti Sanctissimo (Rom), *C. I. L.* 6, 153; vgl. Bd. 1 Sp. 1497, 62 f.

39) Fortuna: Fortunae Sanctae (Rom), *C. I. L.* 6, 203. (Praeneste), *C. I. L.* 14, 2850. Fortunae Domesticae Sanctae (Ostia), *ebend.* 6. Fortunae Sanctae (Aquinum), *C. I. L.* 10, 5384. Deae Fortunae Sanctae (Walldürn, Baden), *Rev. arch.* 1897, 2 p. 447 nr. 118. Vgl Felicitas.

40) Genius: Genius sanctus scolae b(ene)f(iciariorum), *C. I. L.* 8, 10717 = *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 726 p. 233 (Numidia). — G(enio) s(ancto) huius loci, *Ephem. Epigr.* a. a. O. 833 p. 280 (Durocornovium in Britannia). — Genius sanctus legionis et commanipulorum (Ägypten), *Ephem. Epigr.* 5 (1884), 9 p. 2. — Genius sanctus cast(rorum) per(egrinorum) totiusque exercitus, *Bull. dell' inst. arch.* 1862, 109. — Genio sanctissimo ordinis (Numidia) *C. I. L.* 8, 4187. — Sanctissimo deo genio coloniae Puteolanorum, *C. I. L.* 10, 1563. 1564. — Genio sancto scolae decurionum, *C. I. L.* 3, 7626.

41) Hercules: Herculi Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 340. 341. 3689. 30908. 31165. Ebenfalls aus Rom: Herculi Sanctissimo (*C. I. L.* 6, 30908). Sanctissimo Herculi Invicto (*C. I. L.* 6, 327). Silvano et Herculi Sanctissimis deis (*C. I. L.* 6, 629); vgl. Hercules invicte, sancte Silvani nepos (*C. I. L.* 6, 30738). Herculi Sancto (Insel Elba), *Littig, Röm. Mitt.* 18 (1903), 64 (= *Rev. arch.* 1903, 2 p. 455 nr. 325); ebenfalls Herculi Sancto: (Gabii), *C. I. L.* 14, 2789. (Telesia, Samnium), *C. I. L.* 9, 2195. (Casinum), *C. I. L.* 10, 5160. (Dacia), *C. I. L.* 3, 832. 1573. (Numidia), *C. I. L.* 8, 2496. Herculi Numini Sancto (Ostia), *C. I. L.* 14, 16. Deo Sancto Herculi (Dacia), 3, 10255. (Mauretania Sitifensis), *C. I. L.* 8, 8807. (Pannonia inferior), *C. I. L.* 3, 6450. *Ephem. Epigr.* 2, 577 p. 357. *Bonner Jahrb.* 58, 221. (Köln), *Bonner Jahrb.* 41, 127. Herculi Pacifero Invicto Sancto = Ἡρακλῆ (so!) Θαλλοφόρῳ(ι) Ἱερῷ(ι) Ἐνακούστῳ(ι) [Aquinum], *C. I. L.* 10, 5385; vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 2, 286, 1. Vgl. auch Liber a. Ende.

42) Heros (Heron): Sancto Heroi (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 12391. Sancto Heroni, *ebend.* 14412[5]. Heroni San(cto), *ebend.* 14425 Her(oi) dive(!) Santo(!), *ebend.* 14424. — Deo Heroi Sancto (Rom, Weihungen von thrakischen Söldnern), *C. I. L.* 6, 3691 (= 6, 30912). — Deo Sancto Heroni (Rom), *C. I. L.* 6, 2803 ff. = *Dumont, Mélanges d'archéol. et d'epigr.* 474 f. nr. 114 h[7]. 114 h[8]. 114 h[14]. Über den Gott Heros (Heron) s. die Bd. 3 Sp. 2507, 64 ff. s. v. Plutodotes verzeichnete Literatur.

43) Hygia: Sanctae Hygiae (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 8985. — Apollini Granno et Sanctae Hygiae (Raetia), *C. I. L.* 3, 5873. Vgl. Numen, Salus, Valetudo.

44) Icovellauna (s. d.): Deae Icovellaunae Sanctissimo Numini, *Bonn. Jahrb.* 66, 65.

45) Isis: Sanctae Isidi (Ostia), *C. I. L.* 14, 20 (vgl. 352, wo sie Sancta regina genannt wird).

46) Iuno: Iunoni Sanctae (Rom), *C. I. L.* 6, 367. 413. Dehe(!) Sancte(!) Iunoni (Rom), *ebend.* 2808. Deae Iunoni Sanctae (Dalmatia), *C. Patsch* in *Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien u. d. Herzegovina* 9 (1904), 270 nach Bericht in *Rev. arch.* 1906, 2 p. 494 nr. 185.

47) Iunones (s. d. 2): D(is) S(anctis) Herculi et Iunonibus (lacus Benacus), *C. I. L.* 5, 4854.

48) Iuppiter: Iovi Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 431. 2811. (Verona), *C. I. L.* 5, 3255. Sancto Iovi Territori (Tibur), *C. I. L.* 14, 3559. Deo Sancto Iovi (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9649 (vgl. 10624). D(eo) s(ancto) Iovi Solutorio (Lusitania), *C. I. L.* 2, 944. — Iovi Sancto Brontonti (Rom, doch weist der Zeus Βροντῶν wohl nach Asien hin [vgl. d. A. Strapton]), *C. I. L.* 6, 432. Vgl. auch die Inschrift: Sanctitati Iovis (s. d. A. Sanctitas).

49) Liber: Diis Sanctis Libero et Liberae (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9016. — Deo Sancto Libero (Pannonia superior), *C. I. L.* 3, 10904. — Libero Patri Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 468. Sancto Deo Libero (Rom), *C. I. L.* 6, 30965. — Deo Sancto Numini Deo Magno Libero Patri et Adstatori, *ebend.* 467 = *Rev. arch.* 1893, 1 p. 262 nr. 49. Herculi Libero Silvano Deis Sanctis (Rom), *C. I. L.* 6, 294.

50) Libera s. Liber nr. 49.

51) Locus: Laribus Aug(ustis) et Loco Sancto (Numidia), *C. I. L.* 8, 10589 = 14552. —

Loco Sancto, Genio vici, *ebend.* 2605. Vgl. *C. I. L.* 6, 822.

52) Maiestas: Dis faventibus et Maiestate Sancta Imperatoris (aus einem Briefe des Tib. Claudius Paulinus, Statthalters von Gallia Lugdunensis 222—235 n. Chr.), *Allmer, Musée de Lyon. Inscr. ant.* 5 p. 31 f.

53) Maiores (s. Bd. 2 Sp. 2285 s. v. Dii Maiores): Maioribus Sanctis (Aquincum), *C. I. L.* 3, 3468; vgl. Dibus (so!) Maioribus, *ebend.* 3639. Dis magnis Maioribus, *ebend.* 3292.

54) Malagbelos (s. d.): Malagbelo Aug(usto) Sancto (Numidien), *C. I. L.* 8, 2497. — Deo Sancto Malagbelo (Dacia), *C. I. L.* 3, 7955 — Sancto (Mal)agbelo (Mauretania Sitifensis), *Rev. arch.* 1888, 1 p. 135 nr. 2. *Ephem. epigr.* 7, 801 p. 266. Vgl. Sol.

55) Mars: Marti Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 31177. (Hispania Tarraconensis), *C. I. L.* 2, 3337. Deo San[c(to)] Marti (Britannia), *C. I. L.* 7, 884. Deo Sancto Mar(ti) et Victoriae (Raetia), *C. I. L.* 3, 11889. Vgl. auch die Bd. 1 Sp. 913, 26 f. angeführten Inschriften: Deo Sancto Marti Cocidio.

56) Mater deum: M(atri) d(eum) m(agnae) I(daeae) sanctissimae (Numidia), *C. I. L.* 8, 4846 (vgl. 9401: sanctissimum numen Matris deum). Die Göttermutter ist wohl auch in der fragmentierten Inschrift aus Mauretania Sitifensis gemeint: Deorum omnipotentium Sancta..., *C. I. L.* 8, 8457; vgl. *H. Graillot, Rev. arch.* 1904, 1 p. 322 ff. 334.

57) Matres: Ma(tribus) Sa(nctis), *Ephem. Epigr.* 7 (1892), 1091 p. 333 (Britannia). — [Sanctis]simis Ma(tribus [Nettersheim], *Rev. arch.* 1897, 2 p. 446 nr. 110: *Klein, Bonner Jahrb.* 1897, 181.

58) Matronae: Sanctis Matronis Ucellasicis Concanaunis (Gallia Cisalpina), *C. I. L.* 5, 5584. *Ihm, Bonner Jahrb.* 83, 15. 16.

59) Medaurus (s. d.): Sancte Metaure, *C. I. L.* 8, 2581. *C. Patsch, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 6 (1903), 71 ff. *Beiblatt.*

60) Memoria: D(is) M(anibus) Memoriae sanctissimae (Gallia Narbonensis), *C. I. L.* 12, 2979.

61) Mercurius: Deo Mercurio Sancto Augusto (Numidia), *C. I. L.* 8, 2643. Mercurio Sancto (Britannia), *C. I. L.* 7, 956.

62) Minerva: Minerva Sanct[a] (Münze des Septimius Severus), *Eckhel* 7, 190. — Minerv. Sanct. (Münze des Geta), *Cohen* 4², 262, 82. 83. Inschriftlich: Minervae Sanctae (Numidia), *C. I. L.* 8, 4578. *Ephem. epigr.* 5, 726 (darnach *C. I. L.* 8, 2648 zu korrigieren). — Minervae Sanctissimae (Moesia superior), *C. I. L.* 3, 8237. — Minervae Sanctae (Apulum), *C. I. L.* 3, 1106. (Brigetio), *C. I. L.* 3, 4299.

63) Mithras: [Deo sa]ncto [Mi]thrae (Britannia), *C. I. L.* 7, 99 (vgl. 579: D(omi)no? sancto [Mithrae?]). — Deo Sancto Invicto (Moesia inferior), *C. I. L.* 3, 12374. *Rev. arch.* 1897, 2 p. 159 nr. 67. (Deo) Invicto Sancto (Rom), *Nuovo Bull. di arch. cristiana* 1904, 128 nach Bericht in *Rev. arch.* 1905, 2 p. 203 nr. 101. — Deo Sancto I(nvicto) M(ithrae) [Rom], *C. I. L.* 6, 737. Sancto Invicto Mithrae (Rom), *C. I. L.* 6, 3726 (= 6, 31044). Sancto Domino Invicto Mithrae (Rom), *C. I. L.* 6, 82. Deo Magno Mithrae Pollenti Consenti Lari San(c)to suo, *ebend.* 736.

64) Mogon (s. d.), vielleicht auf der Inschrift *C. I. L.* 7, 958.

65) Neilos (Nilus): Sancto Nilo oder Deo Sancto Nilo (Münzen des Iulianus Apostata bez. des Iulianus und seiner Gemahlin Helena), *Eckhel* 4, 37. 8, 136 nr. 7. 8, 141. *Cohen* 8², 44, 3. 4. 64, 1.

66) Nemesis: Nemesi Sanctae (Herculaneum), *C. I. L.* 10, 1408. (Venafrum), *C. I. L.* 10, 4845. Nemesi Sanctae Campestri (Rom), *C. I. L.* 6, 533. Virgini Victrici Sanctae Deae Nemesi, *ebend.* 531. Deae Sanctae Nemesi (Moesia superior). *C. I. L.* 3, 8108; vgl. Nemesi Sancto Numini (Pannonia superior), *C. I. L.* 3, 14357.

67) Noreia (s. d.): Noreiae Sanctae, *C. I. L.* 3, 5188.

68) Numen: Genio summo Thasuni et deo sive Deae numini Sancto (Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 5, 1043 p. 481 B. Vgl. *ebend.* 1264: Sanctissimum numen (wohl Deae Caelestis et Aesculapi, wie der Zusammenhang erfordert). Sanctissima numina (Thracia), *C. I. L.* 3, 7372. — Numinibus Sanctis (Aesculapius und Hygia, Weihinschrift aus Rom), *C. I. L.* 6, 546. 30790. Vgl. Hercules. Sarapis. Victoria. Icovellauna. Aesculapius. Liber. Mater deum. Nemesis.

69) Nymphae: Nymphis Sanctis (Rom), *C. I. L.* 6, 3707 (= 30981). Nymp. sanc., *ebend.* 6, 551. Nymphis Sanctis (Sinuessa), *C. I. L.* 10, 4734. (Forum Traiani), *ebend.* 7860. — Nymphis Sanctissimis (Rom), *C. I. L.* 6, 166. 3706 (= 30988). (Germisara in Dacia), *C. I. L.* 3, 1396

70) Pan s. nr. 77 Sanctus.

71) Pluto s. Ceres.

72) Proserpina s. Ataecina und Ceres.

73) Runesus Cesius: Sanct(o) Runeso Cesio sacru(m) [Inschrift aus Ebora], *Rev. arch.* 1899, 2 p. 495 nr. 138. *Leite de Vasconcellos, Bulletin de la soc. nation. des antiquaires en France* 1899, 270 ff., der auch ausführlich über diese lusitanische Gottheit handelt. Vgl. auch *Ephem. Epigr.* 9, 16 nr. 12.

74) Sabazios (s. d.): Sancto Deo Sabazi[o] bez. Sancto Invicto Sabazio (Rom), *Rev. arch.* 1890, 1 p. 139 nr. 16. 1893, 1 p. 262 nr. 48. *C. I. L.* 6, 30948. 30949.

75) Salus s. Aesculapius nr. 2; vgl. Hygia nr. 43. Valetudo nr. 90.

76) Sanctitas s. d. A. Sanctitas.

77) Sanctus: Sancto Sancto (Rom, unter der Darstellung des Gottes Pan bez. Faunus), *C. I. L.* 6, 569.

78) Sarapis: Iovi Optimo Max. Sar(apidi?) Sancto (Rom), *C. I. L.* 6, 2818. Deo Sancto Sarapidi bez. Serapidi (Münzen des Iulianus Apostata), *Eckhel* 8, 136 nr. 7. 141. *Cohen* 8², 43, 3. Inschriftlich: Deo Sancto Serapi (Britannia), *C. I. L.* 7, 240. Serapi Sancto (Mauretania Caesariensis), *Ephem. epigr.* 5, 1039. Numini Sarapis Sancto, *C. I. L.* 14, 20. Sarapidi Deo s(a)ncto (Dalmatia), *C. I. L.* 3. 15092.

79) Saturitas s. d. A. Saturitas.

80) Saturnus: Deus Sanctus Saturnus (Mauretania), *C. I. L.* 8, 9181. 8449 (vgl. 8308. 8434). Sancto Saturno, *Rev. arch.* 1890, 2 p. 441 nr. 126. Vgl. oben Deus Sanctus Frugifer.

81) Semo Sancus s. nr. 31 u. Sancus.

82) Silvanus. Keine Gottheit führt so häufig das Epitheton Sanctus wie Silvanus. Die zahlreichen stadtrömischen Inschriften mit den Weihungen: Sancto Silvano bez. Silvano Sancto bez. Silvano Sanctissimo sind gesammelt im *C. I. L.* 6, 628. 653 ff. 3697 (= 30940). 3717 ff. 31014 ff. Ferner: Silvano Sancto (Ostia), *C. I. L.* 14, 52. (Apulum), *C. I. L.* 3, 1153. (Carnuntum), 3, 11176. (Vindobona), 3, 11308. (Peltuinum), *C. I. L.* 9, 3420. 3421. (Furfo), 9, 3517. (Trebula Mutuesca), 9, 4877. (Aufidena), 9, 2799. — Sancto Silvano (Sublaqueum, Latium), *C. I. L.* 14, 3456. (Mauretania Caesariensis), *Ephem. epigr.* 7 (1892), 550 p. 170. — Deo Sancto Silvano (Britannia), *C. I. L.* 7, 830. Daco(!) Sante(!) Silvano (Pola), *C. I. L.* 5, 8136. — Silvano Sancto Domestico (Brigetio), *C. I. L.* 3, 10999. — Deo Sancto Silvano Domestico (Carnuntum), *C. I. L.* 3, 4433. — Silvano Sanctissimo (Numidia), *Ephem. epigr.* 7 (1892), 386 p. 119. *C. I. L.* 8, 2672. 2673. Vgl. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 396.

83) Sime (s. d. A. Semea): Deae (so!) Sanctis Simae Terrae Matri (Rom), *C. I. L.* 6, 771.

84) Sirona (s. d.): Sanctae Si[ronae], *C. I. L.* 3, 11903 (vgl. den Index p. 2664 s. v. Apollo. p. 2666 s. v. Sirona [Raetia]).

85) Sol: Sanct. Deo Soli Elagabal (Münzen des Elagabalus), *Eckhel* 7, 249. *Cohen* 4², 349, 265 f. — Soli Sanctissimo (Rom), *C. I. L.* 6, 710. 711 (vgl. Bd. 2 Sp. 2300, 14 ff. s. v. Malachbelos). *Gauckler, Acad. des inscr.* 1907, 148.

86) Soranus: Sancto Sorano Apollini (Cività Castellana), *Notizie degli scavi di ant.* 1899, 49 nach Bericht in *Rev. arch.* 1899, 2 p. 510 nr. 204. Vgl. nr. 4.

87) Suttunius: Suttunio deo sancto (?), *C. I. L.* 2, 746 (Lusitania).

88) Terra s. Sime nr. 83.

89) Tutela: Tutel(a)e Sanct(a)e (Rom), *C. I. L.* 6, 31054.

90) Valetudo: Deae [Bonae V]aletudini Sanctae (Mauretania Caesariensis), *Ephem. Epigr.* 5, 1299. *Wissowa* bei *Pauly-Wissowa* 3, 692, 24 ff. Vgl. Bona Dea. Hygia. Salus.

91) Venus: Veneri Probae Sanctissimae (Cumae), *C. I. L.* 10, 3692. — Veneri Sancta(e) Dea(e) [Numidien], *Rev. arch.* 1895, 2 p. 395 nr. 147 aus *Melanges d'arch. et d'histoire par l'école de Rome* 1895, 57.

92) Vesta: Vestae Sanctae (Münze der Iulia Domna), *Cohen* 4², 126, 246 ff.

93) Vetus s. oben nr. 29: Deus Vetus.

94) Victoria: Victoriae Aug(ustae) Sanctae deae (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9025 (vgl. 9017: Numini Sancto Victoriae victrici).

95) Virgines: Sanctis Virginibus (Vienna), *C. I. L.* 12, 1838. — Ara Sanctis Virginibus, *Allmer, Musée de Lyon. Inscr. ant.* 3, 19 nr. 204. Über die Virgines s. *Allmer* a. a. O. und in *Inscr. ant. di Vienne* 2, 452 f. *M. Ihm, Bonner Jahrb.* 83, 103.

96) Virtus: Virtuti Deae Sanctae Aug. (Mauretania Caesariensis), *C. I. L.* 8, 9026. 9027. *Toutain, Les cultes païens dans l'empire Romain* 1, 415.

97) Vitiris (s. d.): Deo Sancto Vitiri (Britannia), *C. I. L.* 7, 581. Vgl. oben s. v. Deus Vetus.

Unvollständig — die betreffenden Götternamen sind ausgefallen — sind folgende Weihungen:

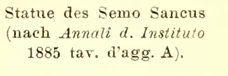
98) Sancto Augg. (Ostia), *C. I. L.* 14, 77.

99) Sancte (Sanctae?), *C. I. L.* 9, 4672 (Reate).

100) — ceterisque Sanctissimis (Dacia), *C. I. L.* 3, 1366. [Höfer.]

Sancus (*Sangus* überliefert bei *Liv.* 8, 20, 8. 32, 1, 10) oder mit vollem Namen *Semo Sancus* (so *Liv.* 8, 20, 8 und die Inschriften; *Semo pater Ovid. fast.* 6, 214), altrömische Gottheit, deren Bezeichnung in derselben Weise wie Dea Dia, Bona dea, Diva Angerona, Mater Matuta zu verstehen ist. Der Name, für den schon im Altertum die entstellte Form *Sanctus* auftritt (*Augustin. c. d.* 18, 19 *Sancum sive, ut alii appellant, Sanctum; Sanctus* ist überliefert bei *Ovid fast.* 6, 213 f. *Prop.* 4, 9, 71. 72. 74. *Tert. ad nat.* 2, 9 p. 113, 6 *Vindob. Fest.* p. 241. *Plut. Qu. Rom.* 30; in der Inschrift *C. I. L.* 6, 569 *Sanc*[illegible]*o sancto* scheint ursprünglich versehentlich *Sancto sancto* geschrieben gewesen zu sein; *sanctus* als Beiwort neben Semo Sancus *C. I. L.* 6, 568. 30994), findet sich sowohl in der Bildung als *-o-* wie als *-u-*Stamm (vgl. *Ph. Bersu, Die Gutturalen und ihre Verbindung mit v im Lateinischen* S. 95 f. *F. Solmsen, Studien z. latein. Lautgesch.* S. 171, 1. *W. Schulze, Zur Gesch. latein. Eigennamen* S. 467. 473 f.); von letzterem ist der Genitiv *Sancus Liv.* 8, 20, 8. 32, 1, 10 [überliefert beidemal *Sangus*]. *Plin. n. h.* 8, 194. *Fest.* p. 241 [überliefert *Sanctus*]) und das Adjektiv *Sanqualis* (*Sanqualis porta Paul.* p. 345, *Sanqualis avis Fest.* p. 317 u. a.) herzuleiten, das Alter des ersteren Stammes wird durch das davon gebildete Adjektiv *Sancius* bezeugt, das in den iguvinischen Tafeln als Beiwort der Götter *Iupater*, *Vesticios* und *Fisos* (oder *Fisovios*) erscheint. Da in der ältesten römischen Religionsordnung weder ein Fest noch ein Priester des Semo Sancus nachweisbar ist, andererseits aber schon die Namenbildung (die Bezeichnung *Semo* gehört doch offenbar zu den *semunis* des Arvalenliedes und den *semunu* des Weihgedichtes von Corfinium; die spätere Deutung *semo* = *semideus*, *Mart. Cap.* 2, 156. *Fulgent. serm. ant.* p. 115, 5 *Helm*, ist natürlich nichts als etymologische Spielerei, vgl. *Jordan, Krit. Beitr.* S. 204 ff.) auf ein hohes Alter der Vorstellung hinweist, liegt die Vermutung nahe, daß der Name nicht selbständig ist, sondern in den Kult einer andern Gottheit gehört. Die umbrische Verbindung *Iupater Sancius* weist auf den Kult des Iuppiter, die Verbindung *Fisos Sancius* (trotz der etymologischen Schwierigkeit, die in der Quantitätsverschiedenheit *Fīsos* und *fĭdes* liegt, s. *Schulze* a. a. O. S. 475, 3) und der unverkennbare Zusammenhang des Namens *Sancus* mit *sancire* auf dessen Funktion als Beschützer der Treue und des gegebenen Wortes, *qui foedera fulmine*

sancit (*Verg. Aen.* 12, 200). In der Tat steht die Identität des Semo Sancus mit Dius Fidius (s. Bd. 1 Sp. 1189 f., wo aber die Grundauffassung nach *Wissowa*, *Religion und Kultus d. Römer* S. 120 f. 227 f. zu berichtigen ist) nicht nur durch die Zeugnisse der alten Schriftsteller (*Cato* bei *Dion. Hal.* 2, 49, 2, vgl. 4, 58, 4. *Varro de l. l.* 5, 66. *Fest.* p. 241. *Ovid. fast.* 6, 213 f.), sondern auch durch die Tatsache fest, daß derselbe Tempel zwar offiziell, wie es scheint, *aedes Dii Fidii* heißt (so in der Argeerurkunde bei *Varro de l. l.* 5, 52 und in den fasti Venusini zum 5. Juni *Dio Fidio in colle*), aber die andere Bezeichnung als *templum Sancus* (so *Varro* bei *Plin. n. h.* 8, 194; *sacellum Sangus Liv.* 8, 20, 8) schon dadurch als alt und ursprünglich erwiesen wird, daß das benachbarte Tor der servianischen Mauer *Porta Sanqualis* heißt (*Paul.* p. 345). Die beiden Namen Dius Fidius und Semo Sancus scheinen also nebeneinander zu stehen wie Fauna und Bona Dea. Der erwähnte Tempel lag auf der speziell *collis Mucialis* genannten Anhöhe des Quirinals (*Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3 S. 400—402) und feierte seinen *natalis* am 5. Juni (*Fasti Venusini. Ovid. fast.* 6, 213 ff. *Dion. Hal.* 9, 60, 8); die Stadtchronik verzeichnete seine Einweihung unter dem Jahre 288 d. St. = 466 v. Chr. (*Dion. Hal.* a. a. O.), doch wollte man wissen, daß schon der letzte König aus dem Hause der Tarquinier ihn erbaut habe, aber nicht zur Vornahme des Dedikationsaktes gekommen sei (*Dion. Hal.* a. a. O.); eine Erinnerung an die tarquinische Dynastie sah man auch in einer in dem Tempel aufgestellten Statue einer spinnenden Frau, in der man Gaia Caecilia oder Tanaquil, die Gemahlin des ersten Tarquinius, erkannte (*Varro* bei *Plin. n. h.* 8, 194. *Fest.* p. 238. 241. *Plut. Qu. Rom.* 30); am geläufigsten aber war eine Version, welche diesen Gottesdienst wie alle Kulte des Quirinals auf auf eine sabinische Gründung (*Ovid. fast.* 6, 216 f.) des Königs Titus Tatius (*Prop.* 4, 3, 74 *sic, Sanctum, Tatiae composuere Cures*; danach hat bei *Tertull. ad nat.* 2, 9 *est et Sanctus propter hospitalitatem a rege Plotio fanum consecutus L. Preller, Röm. Myth.* 2, 273, 4 richtig *a rege T. Tatio* hergestellt), und im Verfolg dieser Anschauung wurde Sancus zum Stammvater des Sabinervolkes (*Lact. inst. div.* 1, 15, 8. *August c. d.* 18, 19) und Vater seines Eponymen Sabus (*Cato* bei *Dion. Hal.* 2, 49, 2. *Sil. Ital.* 8, 420 ff. und dazu *W. Schulze* a. a. O. S. 479). Doch haben wir kein Zeugnis, das die Verehrung des Sancus außerhalb Roms und seiner nächsten Umgebung bewiese; einen Tempel zu Velitrae erwähnt aus Anlaß eines Prodigiums *Liv.* 32, 1, 10, eine an der Via Appia gefundene Weihinschrift . . . . *Phileros ex decreto XXXvirum sacellum Semoni Sanco de sua pecunia fecit* (*C. I. L.* 14, 2458) gehört nach Castrimoenium; daß die Etrusker den Kult des Sancus gekannt hätten, darf aus dem Erscheinen des Gottes in den Götterreihen des *Martianus Capella* (1, 56 *ex duodecima — regione — Sancus tantummodo evocatur*) nicht ohne weiteres geschlossen werden. Die stadtrömischen Zeugnisse seiner Verehrung stammen, soweit ihre Herkunft feststeht (unbekannten Fundorts ist außer *C. I. L.* 6, 569 das Erztäfelchen *C. I. L.* 6, 30995 *Sanco deo Fidio d. d.* und die Statue mit Basis ebd. 30994, über die unten gehandelt wird), von zwei Punkten, einerseits der Gegend des quirinalischen Heiligtums bei der heutigen Kirche San Silvestro, andererseits von der Tiberinsel, auf der die Existenz eines Heiligtums des Semo Sancus (*Hülsen-Jordan* a. a. O. S. 636) durch die Erwähnungen eines angeblichen Kultes des Simon Magus an dieser Stelle bei christlichen Schriftstellern (*Iustin. apol.* 1, 26; vgl. 56. *Tertull. apol.* 13 und mehr bei *M. Besnier*, *L' île Tibérine dans l' antiquité*, Paris 1902 S. 274 ff.) feststeht, die auf Mißverständnis von *Semoni sancto* geweihten Inschriften beruhen. Die drei wichtigsten Weihungen, eine vom Quirinal (*C. I. L.* 6, 568 *Sanco sancto Semon(i) deo Fidio sacrum*), eine von der Insel (*C. I. L.* 6, 567 *Semoni Sanco deo Fidio sacrum*) und eine ungewissen Fundortes (*C. I. L.* 6, 30 994 *Semoni Sanco sancto deo Fidio sacrum*) stammen von der *decuria sacerdotum bidentalium* (so 568. 30994; *decur(ia) bidentalis* 567), einer Priesterschaft, die nach dem Funde von Bleiröhren mit ihrem Namen (*C. I. L.* 15, 7253) in unmittelbarer Nähe des quirinalischen Heiligtums ihren Sitz hatte und zweifellos mit dem Kulte des Gottes in direkter Beziehung stand. Da der Name auf die Blitzsühne hinweist (*bidental* ist das Blitzgrab, vgl. *Pauly-Wissowa Real-Encykl.* 3, 429 f.) und *fulgur Dium* die Bezeichnung der unter Tags niedergegangenen Blitze ist, so sehen wir, daß Semo Sancus Dius Fidius in der Kaiserzeit (die Inschriften stammen etwa aus der Zeit der Antonine) besonders als Blitzgott verehrt wurde (die Priesterschaft der *sacerdotes bidentales* ist wohl damals erst eingesetzt worden, die Worte *reciperatis vectigalibus C. I. L.* 6, 568 deuten auf die Überweisung bestimmter Gefälle zu ihrer Dotierung): es ist daher eine sehr ansprechende Vermutung (*C. Thulin*, *Die Etruskische Disciplin* 1, *Göteborg Högsk. Årsskr.* 11, 5 [1906] S. 42 f.), daß die mit der Inschrift *C. I. L.* 6, 30994 zusammengefundene Statue des Semo Sancus (*Annali d. Instituto* 1885 tav. d'agg. A), die einen griechischen Apollotypus wiedergibt (*H. Jordan*, *Annali* a. a. O. S. 121 ff. *Wissowa*, *Gesamm. Abhandl.* S. 290 f.), mit einem Blitze in der linken Hand zu ergänzen sei. Für die Wahl des Apollobildes zur Wiedergabe des römischen Gottes war wohl die Verehrung des ersteren als Schwur- und Bündnisgott maßgebend, da dieser Zug im Dienste des



Statue des Semo Sancus (nach *Annali d. Instituto* 1885 tav. d'agg. A).

Semo Sancus Dius Fidius in älterer Zeit besonders stark hervortritt: darauf weist sowohl die Aufbewahrung des *foedus Gabinum ἐν ἱερῷ Διὸς Πιστίου ὃν Ῥωμαῖοι Σάγκον καλοῦσιν* (*Dion. Hal.* 4, 58, 4) wie die Tatsache, daß im J. 425 = 329 nach Beendigung des Krieges gegen Privernum aus dem konfiszierten Vermögen des Hochverräters Vitruvius Vaccus *orbes aenei*, d. h. Symbole des Bündnisses, in den Tempel des Sancus gestiftet werden (*Liv.* 8, 20, 8), wie auch in Iguvium derjenige, der dem Iupater Sancius opfert, eine *urfeta* = *orbita* in der Hand halten muß (*Buecheler, Umbrica* S. 148; vgl. *Mommsen, Röm. Münzwesen* S. 222 f.). Wahrscheinlich hängt auch die auf der Tiberinsel gefundene Pavimentinschrift *C. I. L.* 6, 379, die von einem Haruspex *Iovi iurario* geweiht ist, mit dem dortigen Kulte des Schwurgottes Semo Sancus Dius Fidius zusammen. Die Bezeichnung einer Gattung von Vögeln, deren Flug bei der Einholung von Auspicien von Bedeutung ist, als *aves Sanquales* (*Fest.* p. 197a 11. 317. *Plin. n. h.* 10, 20. *Liv.* 41, 13, 1; vgl. *Ch. Renel, Les Enseignes*, Paris 1903, S. 180) weist darauf hin, daß Sancus auch zu Iuppiter als dem Gotte der Himmelszeichen Beziehung hatte. Über die gelehrte Gleichsetzung des Semo Sancus Dius Fidius mit Hercules s. *Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* S. 227 f. Im allgemeinen vgl. *E. Jannettaz, Etude sur Semo Sancus Fidius dieu Sabin représentant le feu et sur l' étymologie d' Hercule*, Paris 1885 (wertlos). *H. Jordan, Annali d. Instituto* 1885, 105 ff. *W. Warde Fowler, The Roman Festivals* S. 136 ff. *M. Besnier, L' île Tibérine* S. 273 ff. [Wissowa.]

Sandakos s. Sandas.

Sandalarius, Beiname des Apollon, dessen Statue vom Kaiser Augustus in der 'Sohlenmacherstraße' (vicus sandalarius) aufgestellt worden war, *Suet. Aug.* 57. *Notitia reg.* IV. *Jordan, Hermes* 4 (1870), 231 f. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1 (1881), 311, 4. *Jordan-Huelsen, Topogr. d. Stadt Rom im Altert* 1, III (1907), S. 329 und Anm. 17, wonach die bei St. Eusebio ausgegrabene Inschrift (*Bull. comun.* 1877, 162): mag. vici Apollinis Sandalarii dorthin aus Rom verschleppt worden ist. Der Apollon Sandalarius scheint identisch mit dem Apollon Tortor, *Suet. Aug.* 70 u. *Rader* z. d. S. *Huelsen, Rhein. Mus.* 49 (1894), 630. [Höfer.]

Sandas, Sandes, Sandon (*Σάνδας, Σάνδης, Σάνδων*).

Literatur: *K. O. Müller, Sandon und Sardanapal* in *Rhein. Mus.* 3 (1829), 22 ff. = *Kleine deutsche Schriften* 2, 100 ff. (hiernach unten die Zitate). *Movers, Die Phönizier* 1, 458 ff. (vgl. 2, 2, 562 f.). *R. Rochette, Mémoires d'archéologie comparée asiatique, grecque et étrusque. Premier mémoire sur l'Hercule assyrien et phénicien* bes. 179 ff. *Georgii* bei *Pauly, Realencyclopädie* 6, 761 ff. s. v. Sardanapalus. *H. L. Ahrens, Kleine Schriften* 1, 359 ff. *Ed. Meyer, Über einige semitische Götter* in *Zeitschr. d. deutschen morgenländ. Gesellsch.* 31 (1877), 736 ff. *Furtwängler* bei *Roscher, Myth. Lex.* Bd. 1, Sp. 2135 ff. *K. Wernicke, Zur Gesch. d. Heraklessage* in *Aus der Anomia* 71 ff. *P. Friedländer, Herakles* (*Philol. Untersuch.* 19 [1907], 122 ff. und dazu die Rezension von *Gruppe, Berl. Phil. Wochenschr.* 1908, 1283. Die übrige Literatur s. unten im Texte.

Zeugnisse:

A) *Agathias Hist.* 2, 24 (*Hist. gr. min.* ed. *L. Dindorf* 2 p. 221): Die Perser verehrten seit alter Zeit dieselben Götter wie die Griechen, nur unter anderen Namen, *ἀλλὰ Βῆλον μὲν τὸν Δία τυχόν, Σάνδην τε τὸν Ἡρακλέα, καὶ Ἀναΐτιδα τὴν Ἀφροδίτην, καὶ ἄλλως τοὺς ἄλλους ἐκάλουν, ὥς που Βηρωσσῷ τε τῷ Βαβυλωνίῳ καὶ Ἀθηνοκλεῖ καὶ Σιμάκῳ, τοῖς τὰ ἀρχαιότατα τῶν Ἀσσυρίων τε καὶ Μήδων ἀναγραψαμένοις ἱστόρηται.*

B) *Ammian. Marcell.* 14, 8, 3: (*Tarsum*) *vero . . . condidisse Perseus memoratur, Iovis filius et Danaes, vel certe ex* + *Aethio* (v. l. *Aechio*) + *profectus Sandan quidam nomine, vir opulentus et nobilis.* Für ex + Aethio + bez. + ex Aechio + sind die mannigfachsten Vorschläge gemacht worden: 'ex Chio' (*Valesius*), 'ex Metachio' oder 'ex Metachoio' (*Gronov*, mit Berufung auf *Steph. Byz. Μετάχοιον φρούριον Βοιωτίας*). *Movers* (1, 459*) zweifelt, ob darin ein Ortsname stecke, und will den Namen des ersten assyrischen Königs *Εὐήχιος* bez. Euexius daraus lesen; aber der ganze Zusammenhang erfordert doch einen Ortsnamen. *Ahrens* 360, 1 schlägt 'ex Anchiale' vor. Die meisten (z. B. *R. Rochette* 189 f.; ebenso *Eyssenhardt* in der Ausgabe des *Ammianus*) schreiben 'ex Aethiopia'. Dagegen hat *Meyer* 737 unter Zustimmung von *Wernicke* 75 vermutet, daß in + Aechium + der Name der am issischen Meerbusen an der Grenze von Kappadokien und Syrien gelegenen Stadt *Αἰγαί* stecke, also 'ex Aegis' zu schreiben sei. Eine Bestätigung dieser Vermutung gibt vielleicht eine in den letzten Jahren bei den Ausgrabungen in Argos gefundene Inschrift (*Corr. hell.* 28 [1904], 422 nr. 6, die von einer Erneuerung der Stammesverwandtschaft von Argos und Aigai in Kilikien (*Αἰγεαίων τῶν ἐν Κιλικίᾳ ἀνανέωσις τᾶς παλαιᾶς πρὸς τὰν πόλιν* [Argos] *συγγενήας*) spricht, und den Perseus, dessen Haupt überdies auch Münzen von Aigai zeigen (*Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen* 2, 427), als Gründer von Aigai nennt, eine Überlieferung, die sonst noch nicht bezeugt war.

C) *Steph. Byz.* s. v. *Ἄδανα: Κίλισσα πόλις . . . ταύτην ᾤκισεν Ἄδανος καὶ Σάρος, Ταρσεῦσι πολεμήσαντες καὶ ἡττηθέντες . . . ἔστι δὲ ὁ Ἄδανος Γῆς καὶ Οὐρανοῦ παῖς, καὶ Ὄστασος* (s. d.) *καὶ Σάνδης* [so die beiden besten Handschriften, die *Aldina* hat *Ἄνδης*] *καὶ Κρόνος καὶ Ῥέα καὶ Ἰαπετὸς καὶ Ὄλυμβρος* (s. d.).

D) *Basilius, Vita S. Theclae* 2, 15 (*Migne Ser. Gr.* 85 p. 592): Ein gewisser Eusebius und sein Freund Hyperechius '*ἐκ μιᾶς πόλεως ὥρμηντο τῆς Δαμαλίδος**) *τε καὶ Σάνδα τοῦ*

*) Damalis — der Artikel fehlt in diesem Lexikon, sowie bei *Pauly-Wissowa* — ist sonst nicht bekannt. *Rochette* 194 sieht in ihr die Astarte mit Bezugnahme auf *Tobias* 1, 5: *ἔθυον τῇ Βάαλ τῇ Δαμάλει* (vgl. *Buch d. Könige* 1, 12, 28 f., wonach Jerobeam *δύο δαμάλεις χρυσᾶς*, zwei 'goldene Kälber', das eine in Bethel, das andere in Dan

'Ηρακλέους τοῦ Ἀμφιτρύωνος'. Welche Stadt hierunter zu verstehen ist, lehrt unten die Anm. und Sp. 328, 11 ff.

E) *Nonn. Dionys.* 34, 192: Der Inder Morrheus (s. d.) hat für seinen Schwiegervater, den indischen König Deriades (s. d.) Assyrien und Kilikien unterworfen, ὅθεν Κιλίκων ἐνὶ γαίῃ Σάνδης Ἡρακλέης κικλήσκεται εἰσέτι Μορρεύς.

F) *Joh. Lyd. de magistr.* 3, 64: Die Lyder und Lyderinnen trugen feine durchsichtige mit dem fleischfarbenen Saft der Sandyxpflanze gefärbte Gewänder, die darnach σάνδυκες oder σανδόνες hießen. Τοιούτῳ τὸν Ἡρακλέα χιτῶνι περιβαλοῦσα Ὀμφάλη ποτὲ αἰσχρῶς ἐρῶντα παρεθήλυνε. ταύτῃ καὶ Σάνδων Ἡρακλῆς ἀνηνέχθη, ὡς Ἀπολήϊος ὁ Ῥωμαῖος φιλόσοφος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ ἐρωτικῷ, καὶ Τράγκυλλος (*fr.* 202 p. 349 f. *Reiffersch.*) δὲ πρὸ αὐτοῦ ἐν τῷ περὶ ἐπισήμων πορνῶν ἀνενηνόχασιν. Gemeinsame Quelle für *Sueton* und *Apuleius* ist nach *Wernicke* 75 vermutlich *Varro.*

G) *Apollod.* 3, 14, 3, 1: Von Herse und Hermes stammt Kephalos, den Eos nach Syrien entführte, wo sie von ihm den Tithonos gebar, οὗ (des Tithonos) παῖς ἐγένετο Φαέθων, τούτου δὲ Ἀστύνοος, τοῦ δὲ Σάνδοκος (so nach den besten Handschriften; vgl. *Wagner, Griech. Stud. H. Lipsius dargebracht* 49; früher las man allgemein Σάνδακος), ὃς ἐκ Συρίας ἐλθὼν εἰς Κιλικίαν πόλιν ἔκτισε Κελένδεριν, καὶ γήμας Φαρνάκην (s. d.) τὴν Μεγασσάρου τοῦ Ὑριέων βασιλέως ἐγέννησε Κινύραν. Über die vermutliche Quelle dieser Genealogie vgl. *Robert, Hermes* 18 (1883), 441, der eine Athis annimmt; vgl. jedoch auch *Meyer* 737 Anm. 3.

H_1) *Hieronymus ann. Abrah.* 509 (*Eusebius* ed. *Schöne* 2, 29): *Hercules cognomento Desanaus in Phoenice clarus habetur, unde ad nostram usque memoriam a Cappadocibus et Heliensibus* (v. l. *Heliniensibus; Aliensibus*) *Desanaus dicitur.* Vgl. *Lobeck, Aglaophamus* 1174 s: '*Desanaus ignotus*'. Vgl. das folgende Zeugnis.

H_2) *Synkellos* p. 290, 19: 'Ηρακλέα τινές φασιν ἐν Φοινίκῃ γνωρίζεσθαι Δισανδὰν ἐπιλεγόμενον, ὡς καὶ μέχρι νῦν ὑπὸ Καππαδόκων καὶ Ἰλίων (für Ἰλίων: Λυδῶν, *Movers* 1, 460. Κιλίκων, *Meyer* 737. *Wernicke* 76; doch gebührt die Priorität dieser Konjektur *Ahrens* 360, 3). Die Vermutung von *Movers* 1, 460, daß für Δισανδάν: Σάνδαν zu lesen sei, das ΔΙ sei aus dem vorhergehenden ΑΙ von γνωρίζεσθΑΙ entstanden, hat die Billigung von *Meyer* (737) und *Wernicke* (76) gefunden; letzterer verlangt dann auch bei Zeugnis H_1 statt Desanaus: Desandus, das wie das Δισανδάν des *Synkellos* auf ein ursprüngliches Σάνδαν zurückzuführen sei, ebenso wie im folgenden Zeugnis

H_3) *Versio Armenia* (*Eusebius* ed. *Schöne* 2, 28): *Hercules in Phoenice cognoscebatur Desandas* (*l.: Sandas*) *appellatus: quique hactenus quidem a Cappadocibus et Heliensibus* (*ita*) *nuncupatur.* Dagegen hält *R. Rochette* 161 die Lesart Δισανδάν oder vielmehr Δι-Σανδάν, wie zu schreiben sei, für die ursprüngliche, ohne freilich die Vorsilbe Δι (*soit comme une forme propre au génitif chaldaïque, soit de toute autre manière*) genügend erklären zu können. Δισανδάν sei gleich Δο[ρ]σάνης (s. unten Sp. 325, 51); vgl. auch *Ahrens* 360, 4, nach welchem durch die Schreibung Δισάνδας oder Δεσάνδας, wie er lieber möchte, ein kräftigerer Anlaut als durch das einfache σ bezeichnet werden soll.

Nach diesen Zeugnissen ist S., wie seine Zusammenstellung (in Zeugnis C) mit anderen kilikischen Göttern (*Meyer* 739; vgl. *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 495, 1) zeigt, ein ursprünglich wohl in Kilikien heimischer Gott (vgl. auch *L. Messerschmidt, Die Hettiter* [= *Der alte Orient* 4, 1] S. 22 f., der ihn Sanda nennt), dessen Kult aber trotz *Meyers* Widerspruch auch außerhalb dieser Landschaft nachweisbar ist (s. *Wernicke*). *Meyer* erhebt Widerspruch gegen die von *Müller* vertretene Ansicht, daß S. ein Hauptgott der semitischen Stämme Kleinasiens und identisch mit Sardanapal (s. unt. Sp. 327, 40) sei, und ebenso gegen die von *Movers* (und von *Rochette* und denjenigen, die sich deren Ausführungen angeschlossen haben, wie z. B. *Hartung, Rel. u. Myth. der Griechen* 4, 201 f. [vgl. 3, 110]. *Georgii* a. a. O. *Gerhard, Gr. Mythol.* 2 § 915) an den Namen S. geknüpften Kombinationen, die allerdings z. T. willkürlich und phantastisch sind. In gleicher Weise wie *Meyer* vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus hat *Furtwängler* vom kunsthistorischen Standpunkt aus die hauptsächlich von *Rochette* behauptete Abhängigkeit der Kunsttypen des Herakles vom Orient in Abrede gestellt. Einen vermittelnden Standpunkt zwischen *Müller* und *Meyer* nimmt *Wernicke* ein, der meiner Ansicht nach mit Recht wenigstens in der Sage von des Herakles Selbstverbrennung (s. unten Sp. 327)

errichten ließ). Unter der Stadt der Damalis versteht *Rochette* Askalon, einen Hauptsitz des Kultus der Astarte. *Preller, Gr. Myth.* 2², 166, 3 bezieht Damalis auf die Io (s. d.), die ja auch von ihrer Kuhgestalt dem Orte Δάμαλις bez. Δαμάλιον am Bosporos seinen Namen gegeben haben soll (*Arrian.* bei *Eust.* ad *Dionys. Per.* 140 und die Bd. 2 Sp. 267, 13 ff. verzeichneten Stellen) und sieht nach dem Vorgang von *Valesius* ad *Ammian.* 14, 8, 3 in der Stadt der D. Tarsos; vgl. *Strabo* 14, 5, 12 p. 673: Ταρσός ... κτίσμα τῶν πλανηθέντων Ἀργείων κατὰ ζήτησιν Ἰοῦς. In der Deutung auf Tarsos schließt sich ihm *Meyer* 738 an. *Müller* ad *Nic. Damasc. frgm.* 28 (*F. H. G.* 3, 373) vergleicht mit Damalis die Malis, die Sklavin der Omphale, die dem Herakles den Akeles gebiert, *Hellanikos* bei *Steph. Byz.* s. v. Ἀκέλης (vgl. *v. Wilamowitz* 316, 91. *Tümpel* Bd. 3 Sp. 873, 50 ff.), und *Ahrens* 359, 2 schreibt statt Δάμαλις direkt Μαλίς, in der er, wie *Rochette* (s. oben) in der Damalis, die Astarte erkennt, indem er sie mit Μολίς, wie nach *Nic. Damasc. frgm.* 10, 15 (*F. H. G.* 3 p. 361, wo man Μύλιττα für Μολίς korrigiert hat) die Aphrodite bei den Babyloniern hieß, und mit der thrakischen Göttin Μολῖς (s. d. und *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 511) identifiziert. Doch ist diese Identifizierung höchst problematisch. *A. Fick, Bezzenbergers Beiträge* 11 (1886), 272 sieht in Malis eine lydische Göttin (vgl. *Hesych.*: Μαλίς· Ἀθηνᾶ), die vermutlich mit Omphale identisch sei. Vielleicht erscheint Malis, die Sklavin der Omphale, in dem Vers eines unbekannten Lyrikers bei *Hephaest.* 81 (= *Bergk, P. Lyr.* 3⁴, 703 *frgm.* 52): Μᾶλις (v. l. Μάλις, Μόλις) μὲν ἔννη (= spann) λεπτὰν ἔχοισ' ἐπ' ἀτράκτῳ λίνον. Die spinnende Malis paßt zu dem Herakles, der bei Omphale den Wollfaden dreht. Auf jeden Fall haben wir in Damalis eine mit Sandas gepaarte Göttin bez. Heroine zu erblicken.

orientalischen Ursprung und Einfluß behauptet. Ebenso scheint *Wernicke* mit Recht zu behaupten, daß Sandes nicht nur auf Kilikien (s. oben Sp. 320 und unten nr. 1) beschränkt gewesen ist. Die folgende Zusammenstellung versucht, z. T. auf ein etwas reichlicheres Material und von *Wernicke* nicht herangezogene Literatur gestützt, die weitere Ausdehnung des Sandeskultus zu erweisen.

1) Für Kilikien liegen zunächst Zeugnis C und B vor (vgl. *Meyer* 737 f. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 3, 187, 1), die freilich den S. nicht in Beziehung zu Herakles setzen; in B gilt S. als Gründer von Tarsos, während nach *Dio Chrysost. Tarsica orat.* 1 (*or.* 33) p. 16, 21 *Dind.* (vgl. p. 1, 11. 15, 26) Herakles ἀρχηγός von Tarsos war, und *O. Müller* 102 hat erwiesen, daß mit Herakles eigentlich und ursprünglich S. gemeint ist, und daß diesem von Rechts wegen der hervorragende Herakleskultus in Tarsos — der Heraklespriester ist στεφανηφόρος, *Athen.* 5 p. 215b — galt. Nun berichtet ferner *Dio Chrys.* a. a. O. von der Errichtung eines Scheiterhaufens in Tarsos am Feste des Herakles (πυρᾶς οὔσης, ἣν πάνυ καλὴν αὐτῷ ποιεῖτε). Auf zahlreichen Münzen von Tarsos ist diese Pyra dargestellt, eine Pyramide aus oben zusammenlaufenden Stangen auf kubischem Unterbau, an deren Gipfel sich die Figur des Adlers, das Zeichen der Apotheose findet; innerhalb dieser Pyramide steht auf einem Wundertiere, einer Art gehörnten Löwen, eine Figur in orientalischer Kleidung, auf dem Haupte die Tiara, auf der Schulter ruht der verschlossene Köcher, daneben kommt auch ein Bogen vor; die rechte Hand ist zu bedeutsamer Geste erhoben, die Linke hält einen Kranz oder eine Blume und ein Doppelbeil; die ältere Literatur bei *Müller* 103. *Rochette* 182 (mit Abbildung pl. 4, 1 ff.); vgl. ferner *Head, Hist. num.* 617. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia Introd.* LXXXVI; p. 178, 94 ff. pl. 32, 13 ff. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 548 nr. 16 ff. 555, 55 pl. 60, 18 (hier steht links und rechts von der Pyramide noch je eine, wohl adorierende, Person). *P. Gardner, Types of greek coins* pl. 14, 17. *L. A. Milani* in *Studi e materiali de archeol. e numism.* 1 (1899/1901), 47 Fig. 13. 48 Fig. 16 f. *Perrot-Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité* 4, 540 Fig. 273. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 366, 54 ff. pl. F nr. 23. 24. (Auf diesen beiden letzten Darstellungen ist die Pyramide weggelassen, ebenso wie auf den Darstellungen bei *Imhoof-Blumer* a. a. O. 433, 96. 435, 112 pl. H nr. 14. *Gardner* a. a. O. pl. 13, 20. *Milani* a. a. O. 47 Fig. 12. *Perrot-Chipiez* a. a. O. 3, 417 Fig. 285. *Head* a. a. O. 634. 645. *Macdonald* a. a. O. 2, 548, 14. 549, 20 f. 550, 30; doch der Typus des dargestellten Gottes ist derselbe wie auf den oben angeführten Münzen. Vgl. auch unten Sp. 327, 17.) Daß dieser Scheiterhaufe die πυρά des *Dio Chrys.* darstellt, und die auf ihm stehende Figur als Herakles-Sandan zu bezeichnen ist, gilt seit *O. Müller* als feststehend, nur *E. Babelon, Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène Introd.* 156 ff. will in der Figur den Iuppiter Dolichenus erkennen. Legendarisch mag das alljährlich sich wiederholende Fest der Verbrennung des Gottes wohl damit begründet worden sein, daß man darin das Ende der Erdenlaufbahn des Gottes sah, der nach erfolgter Gründung der Stadt zu den Göttern zurückkehrte; vgl. *Wernicke* 77. Vgl. auch unten Sp. 332.



1) Zwei Münzen mit dem Kopf der Stadtgöttin von Tarsos [Obv.] und dem Bild des Sandas [Rev.] (nach *Catal. of greek coins Brit. Mus. Lycaonia* etc. pl. 32, 13 u. 33, 2).

Identisch mit S. ist Sandokos, der Gründer des kilikischen Kelenderis: Zeugnis G. *Movers* 240. 395. 452 f. *Rochette* 216 ff. *Ahrens* 360. *Wernicke* 75. *W. H. Engel, Kypros* 2, 132. Da Sandokos nach G Gemahl der Pharnake und Vater des Kinyras ist, bei *Hesych.* aber s. v. Κιν[υ]ύρας als Gemahl der Pharnake und Vater des Kinyras Apollon genannt wird, so hat man die Münzlegende ΣΑ bez. ΣΑΝ, die neben der Darstellung des Apollon auf Münzen von Kelenderis sich findet (*Mionnet* 3, 569, 161. 570, 163. 164) als Abkürzung von Σάνδοκος gedeutet und eine Gleichsetzung des Sandakos und Apollon angenommen, *Cavedoni, Spicileg. numism.* 205. *Rochette* 218. *Ahrens* 369. *Alex. Enmann, Kypros u. d. Ursprung des Aphroditekultus* (*Mémoires de l'acad. de St. Pétersbourg* 34 [1886], 13) S. 32. — *Will. Wright, The empire of the Hittites* 177, 1 deutet Sandakos als Sohn des Sandon.

Für die Zuständigkeit des Sandon nach Kilikien führt *Meyer* 739 die Tatsache an, daß sich S. dort auch als Eigenname findet: Σάνδων hieß der Vater des Philosophen Athenodoros von Tarsos, *Strabo* 44 p. 674. *Plut. Poplic.* 17. *Lucian Macrob.* 21, und eine Inschrift aus dem kilikischen Hamaxia (*Strabo* 14, 669) nennt gleichfalls einen Sandon, *C. I. G.* 3, 4401. Neu kommt hinzu eine Inschrift aus dem Innern von Kilikien Tracheia, auf der einmal der Name Σάνδων und nicht weniger als dreimal der Name Σάνδης (in der Genetivform Σανδέους) erscheint, *Wilhelm, Denkschr. d. Wiener Akad.* 44 p. 131 f. nr. 218. Auch der kilikische Königsname Sanda-sarme bez. Sandu-arri ist von Sandas abgeleitet, *Will. Wright* a. a. O. 180; vgl. *Rawlinson, History of Phoenicia* 451. Auf einer Inschrift aus Ariarmneia-Rhodandos, neun Stunden von dem Zusammenfluß des Karmalas und Saros erscheint ein Σάνδης Κοβδέου, *Grégoire, Acad. des inscr. et belles-lettres* 1908, 435. 441. Wenn aber mit Recht für Kilikien aus dem Vorkommen des Eigennamens Σάνδης usw. auf dortigen Kult des gleichnamigen Gottes geschlossen wird, so muß dasselbe auch für an-

dere Länder gelten (s. unten Sp. 329, 50), wo sich die gleiche Erscheinung zeigt. Vielleicht lassen sich auch noch weitere Anhaltspunkte für Sandon-Herakles in Kilikien gewinnen. In Zeugnis C werden als Söhne des Himmels und der Erde u. a. auch Sandes, Kronos, Rhea, Iapetos, Olymbros genannt. Das ist, wie *Meyer* 739 richtig bemerkt, eine Liste echter kilikischer Götter, nur leider in teilweise griechischem Gewande. Von Olymbros (s. d.) ist es schon durch die Inschrift (Bd. 3 Sp. 835, 62 ff.), die einen *Ζεὺς Ὀλύβριος* nennt, bestätigt, daß er ein heimischer kilikischer Gott war. Nun erscheint der in ebenderselben Götterliste mitgenannte Iapetos nach dem Zeugnis des *Athenodoros von Anchiale,* der doch sicher als Anchialeer die einheimische Tradition wiedergibt und sich auf den wohl gleichfalls aus Anchiale stammenden Grammatiker *Dionysios* beruft, als Vater der Anchiale, der Gründerin und Eponyme der gleichnamigen Stadt, *Steph. Byz.* s. v. *Ἀγχιάλη*. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 875. Als Sohn der Anchiale wird hier Kydnos, der Eponym des gleichnamigen Flusses, genannt, weil der Zweck der Darstellung des *Athenodoros* ist, die verschiedenen Namen der Stadt Anchiale genealogisch an die gleichnamige Heroine anzuknüpfen. Für unsern Zweck kommt nur in Betracht, daß Anchiale Tochter des unter den kilikischen Göttern genannten Iapetos ist. Nun findet sich aber Anchiale auch in der Aufzählung der verschiedenen Heraklesse bei *Ioh. Lyd. de mens.* 4, 46 als Mutter des (dritten) Herakles genannt, wobei *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2104, 44 ff. und *Friedländer* a. a. O. 49, 2 freilich an den 'Daktylen' Herakles denken. Aber es steht m. E. nichts im Wege, in diesem Herakles, dem Sohne der kilikischen Anchiale, eine Reminiszenz an den kilikischen Herakles-Sandon zu erkennen. Vielleicht läßt sich auch aus der folgenden Kombination noch etwas weiteres gewinnen: *Dio Chrysost.* sagt im Anfang der *ersten tarsischen Rede* (ed. *Dind.* 2, 1, 14) zu den Bewohnern von Tarsos: *ἀρχηγοὺς ἔχετε ἥρωας καὶ ἡμιθέους, μᾶλλον δὲ Τιτᾶνας*. Wer sind diese Titanen? Eine freilich späte Quelle, *Genesius* (p. 67, 4 ed. *Bonn.*) berichtet: (*Τάρσος*) *ὑπὸ Ἐριχθονίου κτίσεως ἐτετεύχει, κατεσχέθη δὲ παρὰ Ὀρσάνου, ἑνὸς τῶν Τιτάνων, καὶ ἐπικτίσεως εἰλήχει.* Der Titanenname *Ὀρσάνης* erinnert unwillkürlich an *Δο(ρ)σάνης· ὁ Ἡρακλῆς παρ' Ἰνδοῖς* (*Hesych.*), den schon *R. Rochette* 161 (der S. 162 an die Lesart *Δοσάνδης* denkt) und *Movers* 1, 490 als 'Umsetzuug der Silben' von San-dar (= San-dan) = Dor-san = Dorsanes für identisch mit Sandan erklärt haben. Ferner wird eine indische Stadt *Δαρσανία* erwähnt (*Dionysios, Bassarika* bei *Steph. Byz.* s. v. *Δαρσανία*); dieselbe Stadt heißt *Ἀρσανία* bei *Nonn. Dionys.* 26, 170. Wenn man den Wechsel zwischen A und O in den Namen Axylos: Oxylos; Atreus: Otreus; Attalos: Ottalos bedenkt, ein Wechsel, der sich nicht nur auf den An-, sondern auch auf den Inlaut erstreckt (vgl. Bazis: Bozis; Tattas: Tottes und die von *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 153 zusammengestellten Beispiele), so stellt sich ohne weiteres zum Stadtnamen *Δαρσανία* der Name des 'indischen Herakles' *Δορσάνης*, zu *Ἀρσανία*: *Ὀρσάνης*, und wenn die beiden Städtenamen *Δαρσανία* und *Ἀρσανία* identisch sind, so sind es wohl auch die Namen *Δορσάνης* und *Ὀρσάνης*. Es kommt hinzu, daß der von den Kilikiern als *Σάνδης Ἡρακλέης* bezeichnete Morrheus aus Indien kommt (Zeugnis E). Vielleicht ist es auch im Hinblick auf die lydische Sage (s. Zeugnis F und Sp. 326, 22 ff.) nicht bedeutungslos, daß *Nonn. Dionys.* a. a. O. und *Dionysios Bassarika* a. a. O. die außerordentliche Geschicklichkeit rühmen, welche die Frauen von Darsania (Arsania) im Weben entfalten, indem sie an éinem Tage den Chiton fertig stellen (*αὐτῆμαρ κροκόωσιν ἐφ' ἱστοπόδων τανύουσαι, αὐτῆμαρ δ' ἔταμόν τε καὶ ἐξ ἱστῶν ἐρύσαντο.* Erzählte man sich vielleicht auch hier dasselbe, wie in Lydien von dem *κροκωτοφόρος* (*Plut. an seni sit. ger. resp.* 4) *Ἡρακλῆς* bei Omphale? Damit kommen wir

2) nach Lydien, wofür Zeugnis F vorliegt (vgl. auch *O. Müller, Dorier* 1, 450. *Duncker, Gesch. des Altert.* 1[4], 413. 4[4], 320. 5[3–5], 91. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 5, 138. 132), dem freilich *Meyer* 739 f. sehr skeptisch gegenübersteht; er meint, daß der Name Sandon nur um der Etymologie willen herbeigezogen zu sein scheine, um die Bezeichnung der durchsichtigen, mit Sandyx gafärbten Gewänder als *σάνδυκες* oder *σανδόνες* zu erklären; auf das Zeugnis eines so späten Schriftstellers wie *Lydus* sei nichts zu geben. „Andererseits", fährt er fort, „kennen wir den Namen des lydischen Herakles nicht; derselbe mag also auch Sandon gewesen sein, was man dadurch zu stützen sucht, daß Sandanis bei *Herod.* 1, 71 ein Lyder ist. Unmöglich ist es also nicht, daß Sandon auch nach Lydien gehört." Noch ablehnender verhält sich *Tümpel, Roscher M. Lex* Bd. 3 Sp. 883. Doch gesteht auch *v. Wilamowitz Euripides Herakles* 1, 277. 317 f., der sonst jeden orientalischen Einfluß auf die Gestaltung der Heraklessage energisch zurückweist, wenigstens in der Omphaleepisode die Möglichkeit asiatischen Einflusses zu (ähnlich *Friedländer* a. a. O. 122 f.). *Wernicke* 72 ff. sucht des Herakles Selbstverbrennung auf orientalischen Ursprung zurückzuführen: die thessalische, später nach Lydien übertragene Omphale ist ursprünglich die thessalische Bundesgöttin, die Itonische Pallas, in deren Dienst er die thessalischen Itoner unterwirft, mit dem thessalischen Syleus usw. kämpft. Zum Lohn hierfür entläßt sie ihn aus seiner Dienstbarkeit, ergibt sich ihm in Liebe und gebiert von ihm den Lamos, den Eponymen von Lamia; vielleicht liegt in dieser Hingabe der thessalischen Kriegsherrin an ihren Knecht dasselbe Element der Weichlichkeit, das wir im semitischen Asien an der dort mehrfach verehrten großen Göttin wieder finden, die andererseits wieder als große Kriegsheldin erscheint. Nach altgriechischer Sage schloß Herakles seine Erdenlaufbahn und errang die Götterseligkeit dadurch, daß er in den Garten der Göttin eindrang und die Äpfel der Unsterblichkeit holte (vgl. *v. Wilamowitz* 291) oder nach anderer Version

(*Pind. Nem.* 1, 68 ff.) dadurch, daß er wegen seiner Teilnahme an der Gigantomachie zum seligen Dasein einging. Aber seine Selbstverbrennung ist der griechischen Sage ursprünglich fremd; die ist von dem asiatischen Sandon auf ihn übertragen worden, und um sie zu motivieren, ist die Sage von dem vergifteten Gewande und was damit im Zusammenhang steht, gedichtet worden. Wenn, wie feststeht, die Selbstverbrennung an der Person des kilikischen Sandes haftete (vgl. darüber auch unten Sp. 332 Z. 8 ff.), warum soll sie nicht auch mit dem lydischen Sandon, für dessen Existenz Zeugnis F und der Personenname Sandanis (s. ob. Sp. 326, 38) sprechen, verknüpft gewesen sein, besonders da noch zwei weitere Argumente dafür sprechen? *Müller* 104 hat bereits auf eine Münze von Philadelphia in Lydien, also aus der Gegend des ehemaligen lydischen Königssitzes Sardis hingewiesen, auf der eine ähnliche Pyra mit einer ähnlichen Figur wie auf den oben erwähnten Münzen von Tarsos dargestellt ist, *Pellerin, Recueil des Méd.* 2 pl. 64 nr. 68. *Mionnet* 4, 101 nr. 553. Und noch beweiskräftiger ist die Überlieferung von der Selbstverbrennung des Kroisos, wie sie durch *Bakchylid.* 3, 31 ff. (πυρὰν δὲ χαλκοτειχέος προπάροιθεν αὐλᾶς ναήσατο) und durch das bekannte Vasenbild (*Monum. Inst.* 1, 54. *Welcker, Alte Denkm.* 3 Taf. 33 S. 481 ff. *Baumeister, Denkmäler* Fig. 860 S. 796; vgl. *Crusius, Phil.* 57 [1898], 154 f. *Jebb, Mélanges Henri Weil* 237 f. *Wernicke* 80) bezeugt ist. — *Müller* 105 ff. (vgl. *Movers* 462 ff. *Roulez, Annali dell' Inst.* 1847, 265 f.) hat ausgehend von der Annahme, daß neben Sandan auch die Form Sardan existierte, und aus der Überlieferung, die neben Sandan (Zeugnis B) als Gründer und Erbauer von Tarsos und dem benachbarten Anchiale auch Sardanapal nennt, die ferner den Sandon und den Sardanapal in Weibergewandung Wolle krempeln und beide (vgl. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 2, 104) in den Flammen eines Scheiterhaufens umkommen läßt, die Identität beider geschlossen; nach ihm ist Sardanapal keine historische Persönlichkeit, sondern nichts als eine verstärkte Form des Namens Sardan (Sandan). *Meyer* 740 (vgl. auch *Milchhöfer, Die Anfänge der Kunst in Griechenland* 85 mit Anmerkung) und *Wernicke* 77 (vgl. jedoch auch 80) stehen dieser Gleichsetzung ablehnend gegenüber, während *Gruppe, Gr. Myth.* 497, 6 sie billigt. Dürften wir *Müllers* Ansatz Sandan = Sardan als richtig hinnehmen (für den Wechsel von σανδ- und σαρδ- spricht z. B. der Name des Flusses bei Olynth, der bald Σάνδανος [*Plut. Parall.* 8] bald Σάρδων heißt [*Kallisthenes* bei *Stob. Flor.* 7, 65; vgl. *Ahrens* 381]), so gewinnt der lydische Sandon eine neue Stütze: dann wäre die lydische Königstadt Sardes nach ihm genannt; vgl. *Pape-Benseler* s. v. Σάρδεις. *Böckh* zu *C. I. G.* 2 p. 158. *Lagarde* 265, 7. *Grasberger, Studien zu den griech. Ortsnamen* 265; s. auch unten Sp. 329, 2; vgl. aber auch *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 5, 596 f.

3) Kappadokien. Für Kult des S. in Kappadokien liegen die Zeugnisse $H_{1, 2, 3}$ vor (vgl. auch *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 3, 199, 1), und höchstwahrscheinlich gehört hierher auch D. Es kommt nicht darauf an, ob man hier in den Worten τῆς Δαμαλίδος τε καὶ Σάνδα τοῦ Ἡρακλέους mit *Ahrens* 359 die Worte τοῦ Ἡρακλέους als erklärende Apposition zu Σάνδα, nicht als Bezeichnung des Vaters auffaßt oder ob man annimmt, daß hier, wie so oft, aus einem Beinamen ein Sohn des Herakles gemacht worden ist (*Meyer* 739), aber es ist fast sicher, daß unter der Stadt der Damalis und des Sandas die Stadt Dalisanda oder Dalisandos (*Ptolem.* 5, 7, 7. *Steph. Byz.* s. v. Δαλίσανδα. *Hierocles, Synecdem.* 397, 22 [in der Bonner Ausgabe des *Constant. Porphyrog.* Band 3]. *Basilius, Vit. S. Theclae* 2) zu verstehen ist, deren Name aus Δαμαλίσανδα, -ος kontrahiert ist, *Wesseling* zu *Hierokles* a. a. O. p. 517 (nach dem Vorgang von *Hemsterhuys*). *Ahrens* 359. *Wernicke* 76. *Tomaschek, Zur histor. Topographie v. Kleinasien im Mittelalter* (= *Sitzungsber. d. Akad. d. Wiss. zu Wien* 124 [1891], VII, *phil.-histor. Kl.*) S. 63. Vgl. auch *P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* 308 f. — *Duncker, Gesch. d. Altert.* 1[4], 411 Anm. 4 liest irrtümlich aus obiger Stelle (Zeugnis D) ebenso wie *Müller* ad *Nicol. Damasc. fr.* 28 (*F. H. G.* 3, 373) einen Sohn des Herakles und der Damalis, namens Damalisandos oder Dalisandos heraus; vgl. *Meyer* 738 Anm. 2.

Ein weiteres Zeugnis für Kappadokien führt *de Lagarde* 264 f. an, dessen Ausführungen ich, da ich nicht imstande bin sie nachzuprüfen, folgen lasse: 'Diesen Σανδὼν = Sandan erklärte ich . . . für den Σορδορα [l. Σόνδαρα] der kappadokischen Monatsnamen . . .; seitdem habe ich beim Durchforschen der armenischen Bibel gefunden . . ., daß die Armenier Spandaramet für Διόνυσος setzen (*Maccab.* 2, 6, 7): niemand wird bestreiten, daß dies Spandaramet = Çpenta ârmaiti ist, also auch nicht, daß eine weibliche Gottheit der Zoroastrianer in Armenien als männlicher Gott bekannt und verehrt war. Da nun weiter niemand leugnet, daß Çpenta ârmaiti als Monatsname bei den Kappadokiern Σόνδαρα heißt, Σόνδαρα und Sandan aber nicht im Ernste verschieden sind, ist auch bewiesen, daß Sandan = dem armenischen Spandaramet, also ein etwa dem Dionysos entsprechender Gott ist. Dieser spandaramet hat nun bei den Armeniern eine etwas leichtere Form sandaramet neben sich . . . so ist Çpenta ârmaiti zu spandaramet sandaramet Σόνδαρα Sandan geworden . . . ich habe nun ebenfalls . . . *Od.* υ 301 f. μείδησε σαρδόνιον oder (älter) σαρδάνιον auf diesen Sandan, den üppigen Buhlen der Omphale, bezogen und damit nachgewiesen, daß die kleinasiatische Gottheit Σόνδαρα bedeutend älter als jener Gesang der Odyssee ist . . . Den Scheiterhaufen des Sandan kennen wir aus Münzen [s. ob. Sp. 323]: zu ihm paßt, was die Erklärer der σαρδάνιος γέλως über die Opfer berichten, bei denen er erschallen mußte'. Nach Bericht von *Preuner* in *Bursians Jahresber.* Band 25 (1891), 60 hat auch *E. Pais, Atti dell' Ac. dei Lincei, Memorie della classe di scienze morali,* Ser. 3 Bd. 5

(1880), 54 ff. das 'sardonische Lachen' auf den kleinasiatischen Gott Sardan oder Sandan zurückgeführt, dessen Opfer sich heiter in den Scheiterhaufen stürzten, woraus der Ausdruck σαρδόνιος γέλως zur Bezeichnung eines schmerzlichen Lächelns oder eines gezwungenen Lachens verwendet worden sei. *Preuner* a. a. O. bezweifelt freilich die Existenz einer Form Sardan des Gottesnamens.

4) Syrien bez. Phönizien: Sandokos kommt aus Syrien nach Kilikien (Zeugnis G; vgl. Sp. 324, 23); nach Zeugnis H1, 2, 3 wird Herkules Sandan in Phönizien verehrt. In der syrischen Stadt Hierapolis wurde nach *Luc. de Syria dea* 49 alljährlich bei Beginn des Frühlings das *Πυρά* oder *Λαμπάς* benannte Scheiterhaufenfest gefeiert, an dem nicht nur die Syrer, sondern auch die Bewohner der Nachbarländer teilnahmen; bei diesem Feste wurde allerlei Vieh, Vögel, silberne und goldene Prachtgewänder (vgl. die Sage von dem Ende des Sardanapal) verbrannt, und wir dürfen wohl mit *Wernicke* 78 (vgl. *Friedländer* 123) in diesem Feste eine Parallele zu der *πυρά* in Tarsos (s. oben Sp. 323) und wohl auch in Lydien erblicken. Vgl. auch unten Sp. 330 Z. 52.

5) Assyrien (?). Persien (?). Die Stelle des *Agathias* (A) leidet an Ungenauigkeit; denn Bel wurde nur von den Assyrern, Anaitis nur von den Persern verehrt, während nach *Agathias* diese beiden Gottheiten und Sandes von den Persern verehrt worden sein sollen. Daher nahmen *Movers* 459, 2. *Preller, Gr. Myth.* 2², 166, 2. *Ahrens* 359 an, daß *Agathias* Assyrer und Perser verwechselt habe; *Lagarde* 157, 13 ff. meint, *Agathias* brauche Perser hier als politische Bezeichnung, also für die Einwohner aller Länder, die sassanidischem Zepter unterworfen waren. *Meyer* 736 f. (vgl. *Wernicke* 76 f.) spricht der Stelle als aus einer kritiklosen Religionsmengerei hervorgegangen jeden Wert ab. *Delitzsch* bei *Meyer* 736 bemerkt: 'der griechische (so!) *Σάνδης* oder *Σάνδων* hat in Babylonien und Assyrien keine Verwandte'; *Meyer* selbst (737) bestreitet, daß Sandes bei den Persern irgendwie bekannt sei. Aber wenigstens für die Möglichkeit einer Bekanntschaft der Perser mit Sandes sprechen manche persische Eigennamen *Σανδαύκη* oder *Σανδάκη* (vgl. oben Sp. 324, 23 *Σάνδοκος*, *Σάνδακος*), die Schwester des Xerxes (*Plut. Them.* 13. *Arist.* 9), *Σανδώκης* (*Herod.* 7, 194, 196); vgl. *Boeckh, C. I. G.* 2 p. 158 a. *Ahrens* 360. *F. Justi, Iranisches Namenbuch* 283 s. v. *Σανδώκης*, der auf *C. J. Ball, Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 10 (1888), 427 verweist; vgl. auch *G. Hüsing, Altiranische Mundarten* in *Kuhns Zeitschr.* 36 (1900), 565, der es wenigstens für denkbar hält, daß der Name Sandakšatra (*J. Krall, Grundriß der altorient. Gesch.* 164), den er zu *Σανδάκη*, *Σανδώκης* stellt, in seinem ersten Bestandteil *Σάνδαν* enthält. Und wenn man schließlich sich des Persers *Παρ-σώνδας* (s. d.) erinnert, der einst ein tapferer Krieger dann gezwungen war, unter Weibern zu leben, so darf man wohl die Vermutung äußern, daß sein Schicksal an das des Herakles-Sandon bei Omphale, sein Name in seinem zweiten Bestandteil (*-σωνδας*) an *Σάνδας* nicht nur zufällig anklingt.

5) Weiter scheinen mit *Σάνδης* zusammenzuhängen der *Σάνδιος λόφος* an der Küste Ioniens nahe bei Myus (*Thuc.* 3, 19), dessen Name schon *Pape-Benseler* s. v. *Σάνδιος λόφος*. *Ahrens* 360 und *L. Grasberger, Studien zu d. griech. Ortsnamen* 171 zu Sandes gestellt haben. Mit diesem *Σάνδιος λόφος* haben *Waddington*, 3 p. 76 zu nr. 192—194 und *Hicks, Anc. inscr. brit. Mus.* nr. 403 p. 19, die inschriftlich bezeugte Ortschaft *Σανίδεια C. I. G.* 2, 2905 D 2 p. 574) identifizieren wollen, zwar irrtümlich, wie *Hiller v. Gaertringen, Inschriften von Priene* p. 43 zu 42 nr. 37, 158 nachgewiesen hat, aber der Name *Σανίδεια* wird wohl kaum von dem *Σάνδιος λόφος* und damit auch nicht von *Σάνδης* zu trennen sein. Der Lampsakener *Σάνδης* (*Diog. Laert.* 10, 11, 22) könnte auf Milet zurückgehen, da Lampsakos eine milesische Kolonie (*Strabo* 13, 589) war.

Schwierigkeiten bereitet der mythische Megarer *Σανδίων* (s. d.), dessen Name im ganzen europäischen Griechenland der einzige mit *Σανδ-* ist. *Ahrens* 386, 1 (vgl. 365) identifiziert ihn direkt mit Herakles-Sandes. Doch ist dieser Gedanke wohl kaum richtig. Möglicherweise liegt in ΣΑΝΔΙΩΝ ein leichtes Verschreiben aus ΣΑΝΝΙΩΝ, einem wenigstens in Attika häufigen Eigennamen vor, wobei vielleicht der Gleichklang mit dem ursprünglich megarischen *Πανδίων* nicht ohne Einfluß gewesen ist.

Bedeutung des Gottes Sandas.

E. Meyer 738 (und ihm folgend *Will. Wright, The empire of the Hittites* 172. 177, 1; auch schon *Creuzer, Symbolik* 2 [1811], 252 f. und *v. Gutschmid, Berichte d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 13 [1861], 187, 1. 198, 1 vertreten dieselbe Auffassung) hat den S. früher für einen Sonnengott (vgl. auch oben Sp. 324 die von manchen angenommene Identität des Sandakos mit Apollon) erklärt. Auf eine Deutung des S. als Sonnengott kommt auch *Milani, Studi* usw. a. a. O. 34. 44. 216. 231, der den auf der Stele von Amrit (abg. *Milani* p. 34 und Tav. 1, 2. *Perrot-Chipiez, Hist. de l'art dans l'antiquité* 3, 413 Fig. 283) dargestellten Gott, dessen Darstellung große Ähnlichkeit mit dem Gotte Sandas auf den tarsischen Münzen (oben Sp. 323) zeigt (vgl. *Wernicke* 78), den Gott Sutek (Swt, Sit) einerseits mit dem Sonnengotte (Bd. 2 Sp. 776, 14) Izdubar, andererseits mit dem Sonnengotte Samaš (*Alfr. Jeremias, Das alte Testament im Lichte des alten Orient*² 105 f. *Eberh. Schrader, Die Keilinschriften und das Alte Testament*³ 367 ff.) und mit Sanda (Sandan) identifiziert. In seiner soeben erschienenen *Gesch. des Altertums* 1, 2² (1909) § 484 S. 641 ff. nimmt *Meyer* die Deutung des S. als Sonnengott zurück und sieht in Sandas einen Vegetationsgott (vgl. oben Sp. 328, 50 die Deutung des S. als eines dem Dionysos ähnlichen Gottes). Eine Darstellung des Vegetationsgottes Sandas ist mit *Meyer* nach dem Vorgang von *Sayce* (wohl in den mir nicht

zugänglichen *Proceedings of the Society of Biblical Archeology* 28, 133 f.; vgl. *L. Messerschmidt, Mitt. der Vorderasiat. Gesellsch.* 1906, 5, S. 5) auf dem Felsrelief von Ivriz (und dem 1906 gleichfalls bei Ivriz gefundenen zweiten Felsrelief, *Messerschmidt* a. a. O. 1906, 19 f.) in der Nähe des alten Kybistra am Nordabhang des kilikischen Taurus zu erblicken (s. Abbild. 2 *Archäol. Zeit.* 43 [1885] Taf. 13 [vgl. *Ramsay ebend.* 203 ff.]. *L. Messerschmidt, Corpus Inscr. Hettiticarum = Mitt. d. Vorderas. Gesellsch.* 1900, 4. Taf. 34. *Will. Wright* a. a. O. Taf. 14 vgl. p. 179 f. [nb.: Die Tafeln sind nicht durchpaginiert]. *H. v. Hilprecht*, *Explorations in Bible Lands* 762). Das Relief zeigt einen einheimischen König oder Priester, der verehrend



2) Sandas stehend, vor ihm ein Priester, Relief von Ivriz (nach *Arch. Zeit.* 43 [1883] Taf. 13).

vor einem Gotte steht. Beide sind in assyrischem Stil und assyrischer Tracht gebildet, und das Monument wird daher der Zeit des kilikischen Reiches im 7. und 6. Jahrhundert angehören. In der Gesichtsbildung sind die gewaltige gekrümmte Nase und die aufgeworfenen Lippen charakteristisch, die den auch bei den Semiten Syriens und Assyriens eingedrungenen Typus der Kleinasiaten zeigen. Der Gott, mit einer spitzen Mütze, die mit hornartigen Ansätzen geschmückt ist, trägt in der Linken ein Ährenbündel, in der Rechten eine Rebe mit üppigen Trauben; er ist also der Gott, der den Ertrag der Felder und Weinpflanzungen spendet. Äußerlich hellenisiert und wie Zeus gebildet, aber durch Ähre und Traube als derselbe Gott charakterisiert, kehrt er auf den Münzen wieder, welche persische Satrapen und Heerführer in Tarsos geschlagen haben, und wird hier in der aramäischen Beischrift als 'Ba'al [d. i. Stadtgott] von Tarsos' bezeichnet (*Head, Hist. num.* 614 ff. *K. Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 197 nr. 1270—1274 Taf. 29. *G. H. Hill, A handbook of greek and roman coins* 259, 12 pl. 4, 12. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia* 165 f.). Auch auf den oben Sp. 323 erwähnten Darstellungen der πυρά erscheint die Blume oder der Kranz in der Hand des Sandas, um ihn als Vegetationsgott zu bezeichnen: „Der Gott selbst sitzt in dem Scheiterhaufen, in dessen Innerem ihn die tarsischen Münzen zeigen: er hält bei dem Fest seinen Einzug in die Stadt. . . . Nachdem er dann aus dem Kultobjekt heraus den Feldern und Wäldern seinen Segen gespendet hat, wird, wie so oft im Kultus, dies Symbol, in dem er den Menschen erschienen ist, dem im Himmel weilenden Gottesgeiste mit allen zugehörigen Weihgaben als Opfer dargebracht. Wir dürfen wohl annehmen, daß der Gott von Tarsos und Hierapolis (s. Sp. 329, 13) mit dem Erntegott von Ivriz identisch ist, und daher auch diesem den Namen Sandon geben." So neuerdings *Meyer*, der die Gleichsetzung des Sandas mit Herakles seitens der Griechen dadurch erklärt, daß sein Hauptfest die Errichtung und Entzündung eines gewaltigen Scheiterhaufens war. Ist dies richtig, so müßte die Bekanntschaft der Hellenen mit Sandas erst zu einer Zeit erfolgt sein, wo die Sage von der Selbstverbrennung des Herakles schon allgemein durchgedrungen war. Dies mag dahingestellt bleiben, aber es besteht doch immerhin ein gewaltiger Unterschied zwischen der symbolischen πυρά des Sandas und seinem Feuertode, der als jährliches Fest gefeiert wird, und dem einmaligen Flammentode des Herakles. Es müssen zur Gleichsetzung beider Gottheiten andere Gründe vorhanden gewesen sein, Berührungspunkte im Wesen und in der Bedeutung des Sandas und des Herakles. Die Überlieferung schweigt von dem Wesen des Sandas. Aber ein Schluß ist doch aus *Nonnos* (Zeugnis E) zu ziehen: der kriegerische Morrheus wird im Lande der Kilikier als Σάνδης Ἡρακλέης bezeichnet. Dieser Vergleich scheint doch auf Sandes eher als auf einen ursprünglichen Kriegsgott oder Kriegsheros als auf einen Vegetationsgott hinzuweisen oder wenigstens auf einen Gott bez. Heros, der übermenschliche Taten vollbracht hat, der nach siegreich durchmessener irdischer Laufbahn triumphierend zu den Göttern emporsteigt bez. zurückkehrt. War Sandas ein solcher sieg- und ruhmreicher Gott, in dem die Griechen ihren Herakles erkannten, so lag es nahe, auch den Flammentod dieses orientalischen Gottes, durch den er zu den Göttern zurückkehrte, auf den griechischen Herakles zu übertragen (vgl. oben Sp. 327). In seinem eben erschienenen Aufsatze *Kuba-Kybele* im *Philologus* 68 (1909), 128 f. Anm. 42 hat *Rob. Eisler* unter Verweisung auf sein (mir nicht zugängliches) Buch *Weltenmantel* 166, 3 ausgehend von der auch schon von *O. Müller, R. Rochette* und anderen (vgl. Sp. 327, 34 ff.) behaupteten Identität von Sandan, Sardan, Sardos (s. d.) oder Sardopator und ferner auf die Tatsache gestützt, daß 'Sard' auf persisch 'Jahr' bedeutet, wie auch nach *Xanthos* bei *Lyd. de mens.* 3, 14 Σάρδιν lydisch = ἐνιαυτός

(*Ramsay, Hist. Geogr. of Asia Minor* 121) ist, den Sandan-Herakles als Jahresgott zu erweisen ersucht, der mit seiner geflügelten Sandale (*Σάνδαλος ist nach *Eisler* Deminutivum zu Sandan usw. und ein Gottesname, auf den die Bezeichnung des heiligen Schuhs als σανδάλιον zurückgeht) die Ekliptik durchmißt. [Höfer.]

Sandes (Σάνδης) s. Sandas.

Sandion (Σανδίων), Megarer, tötet den wegen seiner Habsucht und seines Übermutes verhaßten letzten König von Megara, Hyperion (s. d. 4 und *Seeliger, Festschr. für Overbeck* 38. *Fr. Pfister, Die myth. Königsliste v. Megara* 34), *Paus.* 1, 43, 3. S. Sandas Sp. 330, 23. [Höfer.]

Sandokos s. Sandas Sp. 324, 23 ff.

Sandon s. Sandas.

Sandraudiga, germanische Göttin, von deren Verehrung im Gebiet der Texuandri bis jetzt nur eine Inschrift Kunde gibt, ein in Zundert (Brabant) gefundener Altar, *C. I. L.* 13, 8774 (*Orelli-Henzen* 5910. *Brambach* 132. *Dessau* 4753): *Deae Sandraudigae cultores templi.* Eine befriedigende Deutung des Namens ist noch nicht gefunden. Vgl. *Jak. Grimm, Geschichte der deutschen Sprache* p. 588 und *Th. v. Grienberger, Zeitschrift f. deutsches Altertum* 35 (1891) p. 390 f., der zum ersten Bestandteil den Namen des Westgoten Sandrimer (*Riese, Anth. lat.* 2 p. 13, aber vgl. 2. Aufl. p. 6) heranzieht, den er als 'veracitate eminens' deutet, die Göttin also als „die wahrhaft und wesentlich reiche und glückliche und daher eine Göttin der Fülle, wofür die ornamentalen Embleme eine erwünschte Bestätigung darbieten". Auf diese letzteren (Füllhörner auf den Schmalseiten) darf jedenfalls kein großes Gewicht gelegt werden, weil sie den gewöhnlichen Schmuck der Votivaltäre aller möglichen Gottheiten bilden. Nach *J. W. Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie* 1 (1852) p. 160, scheint die Göttin der Nehalennia verwandt zu sein, während *R. Much, Zeitschrift f. deutsches Altertum* 35 (1891) p. 328, in ihr die Nerthus erkennen möchte. Vgl. noch *W. Golther, Handbuch der germanischen Mythologie* p. 470. [M. Ihm.]

Sanerges (Σανέργης). Eine Weihinschrift aus Phanagoria am kimmerischen Bosporos ist gewidmet ἰσχυρῶι θειωι (so!) Σανέργει καὶ Ἀστάραι (Belegstellen s. unten). Zweifelhaft ist es, ob θείωι (adjektivisch) oder θειῶι (= θεῷ) zu akzentuieren ist. Für das erstere entscheiden sich *Boeckh* zu *C. I. G* 2, 2119. *Alfr. Koerte, Ath. Mitth.* 25 (1900), 432, für das letztere (nach dem Vorgange von *K. Keil, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 4, 615 f.) *Latyschev, Inscr. ant. orae sept. Ponti Eux.* 2, 173 nr. 346. *Collitz, Dialektinschr.* nr. 5649. *Dittenberger, Sylloge* 1², 133 p. 208. Früher las man (außer der bei *Dittenberger* angeführten Literatur s. *Movers, Die Phönizier* 1, 625): ἰσχυροῖς θεοῖς Ἀνέργει καὶ Ἀστάρᾳ. Astara ist wohl = Astarte, Σανέργης dürfte mit Sandes, Sandon zusammenzustellen sein, *Boeckh* zu *C. I. G.* a. a. O. *H. L. Ahrens, Kleine Schriften* 385 f. *Latyschev* a. a. O. Nach *Movers* a. a. O. 2, 2 p. 108 Anm. 185 (wo θείῳ Σανέργει steht) ist Sandas mit Nergal (s. d.) identisch. [Höfer.]

Sangarios (Σαγγάριος), Gott des gleichnamigen Flusses, Sohn des Okeanos und der Tethys, *Hes. Theog.* 344; Vater der Nana, der Mutter des Attis, läßt seine Tochter, die durch die Frucht des Granatbaumes, der aus dem Blute des Zwitterwesens Agdistis (s. d.) erwuchs, schwanger geworden war, ins Gefängnis werfen, um sie Hungers sterben zu lassen. Als Nana, von ihrer Mutter heimlich genährt, am Leben blieb und den Attis gebar, ließ S. diesen aussetzen, *Timotheos* bei *Arnob. adv. nat.* 5, 6 (vgl. 5, 13). *Paus.* 7, 17, 11. *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 247 f. *H. Hepding, Attis* 107. *von Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte* 2, 165. 207 (vgl. Sagaritis). Er war Vater der Hekabe (s. d.) von der Metope (*Apollod.* 3, 12, 5, 2) oder von der Nymphe Eunoe (*Schol. Hom. Il.* 16, 718) oder der Nais Euagora, *Pherekydes* im *Schol. Eur. Hec.* 3, wo aber nach *Schwartz* z. d. St. die Worte ἢ Σαγγαρίου τοῦ ποταμοῦ entweder interpoliert sind oder an falscher Stelle stehen. Nach *Luetke, Pherecydea* 20 liest *Kaibel* bei *Radtke, De Lysimacho Alex.* 84, 2 in *Schol. Eur.* a. a. O. statt νύμφης Εὐαγόρας: ν. Εὐρυθόης). — Vater der Nikaia von der Kybele (s. d. u. *Gruppe, Gr. Myth.* 1473, 2; vgl. Bd. 2, Sp. 1652, 68). — Vater eines sonst unbekannten Alphaios (Ἀλφαῖος, Ἀλφαιός), der die Athena im Flötenspiele unterrichtete und bei dem Versuche die Göttin zu vergewaltigen von Zeus mit dem Blitze erschlagen wurde, *Anonymos* bei *Heeren, Bibl. d. alt. Litterat. u. Kunst* 7 (1790) *Inedita* p. 16 (*Paradoxogr.* ed. *Westermann* 221 = *Mythogr.* ed. *Westermann* 347, 15). — *Heeren* a. a. O. Anm. 28 will diesen Alphaios in dem von *Telestes* (*fr.* 2. *P. L. G.* 3⁴, 629) bei *Athen.* 14, 617 b als Erfinder des Flötenspieles erwähnten phrygischen König wiedererkennen, in dem aber *Bergk* zu *Telestes* a. a. O. den Olympos (s. d. 5. u. 6) bzw. den Marsyas, der ja auch nach Phrygien (Bd. 2, Sp. 2441, 24 ff.) weist, sehen möchte. — Als Flußgott dargestellt auf Münzen von Juliopolis (Bithynien), *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 422; auch auf Münzen von Pessinus, *Head, Hist. num.* 630. Vgl. Sagaris nr. 4 und Sangas. Den Namen Sangarios stellt *Rob. Eisler, Philologus* 68 (1909), 27 zu σάγαρις = 'Beil', der Nationalwaffe der Phryger; vgl. Sagaritis. [Höfer.]

Sangaritis s. Sagaritis. Die von *Avellino* vorgeschlagene Deutung eines pompejanischen Wandgemäldes auf Sagaritis und Attis ist mit Recht zurückgewiesen worden von *Helbig, Wandgemälde Campaniens* 353 zu nr. 1469. [Höfer.]

Sangas (Σάγγας), ein Phryger, der wegen seines Frevels gegen Kybele in den Fluß Sangarios verwandelt wurde, *Hermogenes* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 722. *Etym. M.* 707, 21. [Höfer.]

Santius, keltischer Gott, bis jetzt nur durch eine beim Kastell Miltenberg gefundene fragmentierte Inschrift ('litteris bonis') bekannt, *C. I. L.* 13, 6607 ⟨*In*⟩ *h*(*onorem*) *d*(*omus*) *d*(*ivinae*) *deo Santio* ⟨*et? G*⟩*enio* (*centuriae*) ⟨*L*⟩*u*⟨*c*⟩*i*⟨*li*.⟩... *Zangemeister* vergleicht den *Vintius* (Schutzgottheit von Vintium) und bezieht

den Namen auf das Volk der Santones. Vgl. *E. Fabricius, Die Besitznahme Badens durch die Römer* (Heidelberg 1905) p. 19. [M. Ihm.]

Sao (Σαώ), Nereide, *Hes. Theog.* 243. *Apollod.* 1, 2, 7. Der Name bedeutet die „Schützende", *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 166. *Pott, Kuhns Zeitschr. f. vergleich. Sprachforsch.* 6 (1857), 272 Anm. *Preller-Robert* 398, 4. [Höfer.]

Saon (Σάων). **1**) Boioter (Σάων sehr häufiger boiotischer Personenname; vgl. den *Index* zu *Inscr. Megar. et Boeot.* p. 792), der an der Spitze einer Gesandtschaft sämtlicher boiotischer Städte nach Delphi ging, um das Orakel wegen Abhilfe gegen eine andauernde Dürre zu befragen. Von der Pythia an Trephonios (s. d.) nach Lebadeia verwiesen, fand er, von einem Bienenschwarm geführt, die damals noch unbekannte Orakelhöhle und empfing von Trephonios, dessen Kult er stiftete, die darauf bezüglichen Weisungen, *Paus.* 9, 40, 2. *Rohde, Psyche* 1 ², 120. *Maaß, Griech. u. Semit. a. d. Isthm. v. Korinth* 48, 2. Nach *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 363, 600, 2. *O. Müller, Orchomenos* 65, 157. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 42 (vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 228, 10) ist er mit dem folgenden identisch. — **2**) Sohn des Zeus und einer Nymphe oder nach anderen Sohn des Hermes und der Rhene*) (s. d.), der die bis dahin getrennte Bevölkerung von Samothrake, nach dem er benannt sein soll, in fünf nach seinen Söhnen genannten Phylen vereinigte, *Diod.* 5, 48; vgl. Bd. 2 Sp. 854, 4 ff. *Girard, Rev. des études gr.* 13 (1905), 63. 70. Nach *Kritolaos* bei *Festus* p. 329 a *Müller* soll Saon mit Aineias aus Samothrake nach Latium gekommen und Erfinder des Waffentanzes der Salier, als welcher sonst Salios (s. d.) gilt, gewesen sein. Vgl. *Serv.* ad *Verg. Aen.* 2, 35: *Dardanum . . . . de Samothracia Troiam Penates detulisse, quos post secum Aeneas ad Italiam vexit. Nam et Samothraces horum Penatium antistites Saos* (oder *Saios, Lobeck, Aglaoph.* 1292 für das überlieferte suos) *vocabant, qui postea a Romanis Salii appellati sunt; hi enim sacra Penatium curabant.* Danach hießen also die Schwerttänzer in Samothrake nach dem Hermessohn — vgl. den Hermessohn Prylis (s. d.) gleichfalls als Erfinder des Schwerttanzes — oder vielmehr nach Hermes Saon (Saos usw., vgl. Samon nr. 2) selbst Σά(ι)οι, wie auch die ältesten Bewohner Samothrakes selbst hießen, *Strabo* 10, 2, 17 p. 457. *Klausen* a. a. O. 337 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 229, 9. 898, 4. — **3**) Satyr auf einem Krater aus Ruggieri, *Röm. Mitth.* 7 (1892), 194. — **4**) Bei *Parthen* 33: (Νιόβην) οὐ . . Ταντάλου φασὶν αὐτὴν γενέσθαι, ἀλλ' Ἀσσάονος . . θυγατέρα will *Hercher, Hermes* 12 (1877), 147, um den ʻsonst unerhörtenʼ Namen Assaon (s. d. und Bd. 3 Sp. 379) zu beseitigen, lesen ἀλλὰ Σάωνος. Doch findet sich derselbe Name in der Form Ἀσσωνίδης im *Schol. Hom. Il.* 24, 602; als Ἀσωνίδης bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 1368, 7. [Höfer.]

*) Eine ausführliche Untersuchung über Rhene, die Mutter des Medon, die schließlich mit der Hermesgeliebten identisch ist, hat in Aussicht gestellt *Oldfather, Philologus* 67 (1908), 412 Anm. 2.

Saore (Σαώρη). Nach *Steph. Byz.* s. v. Ἐλεύθεραι hieß diese kretische Stadt auch Σάωρος ἀπὸ Σαώρης (Σαώρας *Meineke*) νύμφης oder Ἄωρος ἀπὸ Ἀώρας νύμφας, *Steph. Byz.* s. v. Ἄωρος. *Fick, Vorgriechische Ortsnamen* 28; vgl. auch *Meineke* zu *Steph. Byz.* s. v. Σάτρα p. 557, 16. [Höfer.]

Saos (Σάος), **1**) Sohn des Hermes und der Rhene (s. d. und die Anm. zu Saonz), *Aristoteles* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917. *Bethe, Hermes* 24 (1889), 425 f. *Rubensohn, Mysterienheiligtümer* 213. S. Samon nr. 2. Saon nr. 2. — **2**) Auf dem *Museo ital.* 2 pl. 5 (= *Ad. Michaelis, Thamyris und Sappho auf einem Vasenbilde* [Leipzig 1865] = *Baumeister, Denkmäler* Figur 1809) abgebildeten Vasengemälde, das den Ἀπόλλων, Θάμυρις und mehrere Frauen zeigt, deren einer ΣΑΟ beigeschrieben ist, das man gewöhnlich zu Σ^ΦΟ ergänzt hat (*Michaelis* a. a. O. 5), liest *Bergk, Gr. Literaturgesch.* 1, 404 Anm. 264 ΣΑΟΣ und erkennt in der dargestellten Frauengestalt eine thrakische Lokalgöttin; an Sappho zu denken, verbiete schon die Chronologie. — **3**) Σαώς· ἥλιος, Βαβυλώνιοι, *Hesych.* und dazu *M. Schmidt: Saouz urens, quo nomine solem appellant Persae, qui mundum urit, intelligit Reland, De veter. ling. Pers.* 228 et *Böttiger, Aric.* 17. Nach *J. Krall, Grundriß der altorient. Gesch.* p. 40 ist Samaš (s. Schamasch) unter Σαώς zu verstehen. [Höfer.]

Saosis (Σαῶσις), Gemahlin des Malkandros (s. d.), die andere Astarte oder Nemanus (s. d.) nennen, *Plut. de Is. et Os.* Vgl. Bd. 3 Sp. 114, 37 ff. Nach *Movers, Die Phönizier* 1, 644 = Athena Sais (s. d.). Vgl. auch *Ebers, Ägypten u. d. Bücher Moses* 172 f. *Ed. Meyer, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft* 31 (1877), 732 Anm. 1. [Höfer.]

Saotes (Σαώτης), Beiname **1**) des Zeus: a) in Thespiai, *Paus.* 9, 26, 7. *Gruppe, De Cadmi fabula* 20. *Tümpel, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16, 183 Anm. 135. Die ätiologische Legende s. Bd. 2 s. v. Kleostratos. — b) Διὸς Σ[αώτ]ου, Inschrift aus dem Hieron in Epidauros, *Cavvadias, Fouilles d' Épidaure* 1, 101 = *Inscr. Argol.* 1088. — **2**) Des Dionysos: a) in Troizen, *Paus.* 2, 31, 5. Denselben meint wohl auch die Inschrift einer Statuenbasis aus dem Hieron von Epidauros Διονύ[σου] Σαώ[τα], *Inscr. Argol.* 1277. — b) in Lerna, *Paus.* 2, 37, 2. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 67. *Gruppe*, a. a. O. — c) Wahrscheinlich in Thespiai (vgl. oben 1 a), *Antipatros* in *Anth. Pal.* 9, 603, 1. *O. Benndorf, De Epigramm. Anth. ad artem spect.* 67; vgl. *Maxim. Mayer, Athen. Mitth.* 17 (1892), 262. Dionysoskult für Thespiai ist bezeugt durch *Paus.* 9, 26, 8; *C. I. G. S.* 1, 1786. [Höfer.]

Saouazios = Sabazios (s. d.).

Sapernios (Σαπέρνιος), unsicherer Name eines Sohnes des Hektor. *Schol.* und *Tzetz.* zu *Lykophr.* 1226 [p. 351, 31. 352, 3 ed. *Ed. Scheer*] (v. l. Σατούρνιος; *Müller* denkt an Skamandrios (s. d.). [Höfer.]

Saphael (Σαφαήλ), Engel des Tages und der Nacht, den man anrufen soll, ὅταν περιπατῇς ἐν νυκτὶ καὶ ἡμέρᾳ, *F. Pradel, Griech. Gebete* 18, 16 ff 57 und Anm. 4 = *Religions-*

gesch. Versuche u. Vorarbeiten 3, III, 270, 16 ff. 309. [Höfer.]

Saphathenos (*Σαφαθηνός*). Eine Inschrift aus Bostra (Arabien) lautet: ΖΕΥCΑΦΑΘΗΝΕ *προκοπὴν* (ergänze *δός*: 'gib Gedeihen') *Ἀρχελάῳ*. *R. Brünnow, Mitt. u. Nachr. des Deutsch. Palästina-Vereins* 5 (1899), 82 nr. 36 (darnach *Gruppe, Bursians Jahresber. Suppl.* 137 [1908], 638) las *Ζεὺς Ἀφαθηνέ*; *Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. sel.* 2, 322 nr. 627 schreibt richtiger: *Ζεῦ Σαφαθηνέ*, da die Verbindung mit Nominativ und Vokativ sehr hart wäre. Diese Vermutung hat sich bestätigt s. *René Dussaud, Voyage archéol. au Safâ et dans le Djebel ed-Druz* 192 f. 40 ff. und *Les Arabes en Syrie avant l'Islam* 135. Übrigens hatte schon *Clermont-Ganneau, Études d'archéol. orientale* 283 p. 31 und *Rev. arch.* 1897, 1 p. 301 die Existenz eines Zeus *Σαφαθηνός* zu erweisen ersucht, in dem er eine im Safagebiet verehrte Lokalgottheit (vgl. *Dussaud, Les Arabes* 170 und *Nouv. archives des missions scient. et litt.* 10 [1902], 466) erkannte. [Höfer.]

Saphis (ספים), Gott mit einem von Hadrian an dem Berge Garizim erbauten Tempel, wohl = Sarapis, *Clermont-Ganneau, Rec. d'arch. orient.* 6, 95 nach Bericht von *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 [1908], 613. [Höfer.]

Sapientia, allegorische Gestalt, Tochter des Usus und der Memoria (*Usus me genuit, mater peperit Memoria, Sophiam vocant me Grai, vos Sapientiam*), *Afranius* bei *Gellius* 13, 8, 1 ff. (= *Ribbeck, Scaen. Rom. Poes. frgm.* 2, 172 v. 298 f. = 2^3, 241). Vgl. auch (*Verg.*) *Ciris* 14. S. Sophia. [Höfer.]

Sarachero (*Σαραχήρω*, so die Handschr. u. *O. Müller, Handbuch der Archäol. der Kunst*² 237, 2 p. 287; *Σαραχηρώ*, *M. Schmidt*). *παρὰ Βηρώσσῳ ἡ κοσμήτρια τῆς Ἥρας*, *Hesych.* Ob das Wort Eigenname oder Gattungsname ist, läßt sich nicht bestimmen. Unter der *κοσμήτρια τῆς Ἥρας* ist wohl diejenige priesterliche Beamtin zu verstehen, welcher die Aufsicht über den Schmuck des Kultbildes oblag. So kennen wir in Ephesos eine *κοσμήτειρα τῆς (Ἐφεσίας) Ἀρτέμιδος*, *C. I. G.* 2, 2823. 3002. 3003. *Hicks, Anc. greek inscr. in the brit. Mus.* 3 nr. 655 (= *Dittenberger, Sylloge* 2² nr. 881); vgl. *Jessen* bei *Pauly-Wissowa* 5, 2758 ff. *Kukula, Philologus* 66 (1907), 225. Dürfen wir *Σαρ-αχηρώ* zusammenbringen mit der Glosse bei *Hesych.* *Ἀχηρώ· ἡ Ἀχηρὼ καὶ Ὦπὶς καὶ Ἑλλήγυρις* (vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1197, 53. *Usener, Götternamen* 243) *καὶ Γῆ καὶ Δημήτηρ ἡ αὐτή*? [Höfer.]

Sarakon? (*Σαράκων*?), Sohn des Zeus und der Asopostochter Salamis, *Rufin. Recogn.* 10, 21: *Salamis Asopi, ex qua nascitur Saracon.* Statt des offenbar verderbten Namens Sarakon will *Bursian* in der Ausgabe des *Firm. Matern. de errore profan.* p. 53 Saron lesen. Doch ist die Heilung der Corruptel in anderer Richtung zu suchen. Als Sohn der Salamis wird nach allgemeiner Überlieferung Kychreus (s. d.) genannt, wobei als Vater freilich Poseidon bezeichnet wird. Kychreus aber wurde ursprünglich in Schlangengestalt verehrt, *Rohde, Psyche* 1, 196, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 137, 8; vgl. *Preller, Demeter und Persephone* 292, 28. Darauf weist die rationalistische Erzählung (*Hesiod* bei *Strabo* 9, 303) hin, daß Kychreus den *Κυχρείδης ὄφις*, die spätere Tempelschlange in Eleusis aufgezogen habe, oder daß er selbst *ὄφις* genannt worden sei *διὰ τὴν τραχύτητα τῶν τρόπων* (*Steph. Byz.* s. v. *Κυχρεῖος πάγος*. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 511 p. 199, 27 *Bernh.*). In der Schlacht bei Salamis, berichtet *Pausanias* (1, 36, 1), *δράκοντα ἐν ταῖς ναυσὶ λέγεται φανῆναι· τοῦτον ὁ θεὸς ἔχρησεν Ἀθηναίοις Κυχρέα εἶναι τὸν ἥρωα.* Hieraus und aus anderen Analogien (vgl. die Erzählung des *Ephoros* bei *Strabo* 9, 422, daß der Drache Python gewesen sei *Χαλεπὸν ἄνδρα Πύθωνα τοὔνομα, ἐπίκλησιν δὲ Δράκοντα*; mehr Beispiele s. Bd. 1 unter Drakon) ergibt sich, daß auch Kychreus den Namen Drakon führte. Die *Recognitiones* des *Rufinus* gehen auf den griechischen Text des *Clemens Romanus* zurück; in den erhaltenen *Homilien* (5, 13) folgt nach dem jedesmaligen Namen der Geliebten des Zeus die Bemerkung: *ἐξ ἧς* — Name — *τίκτεται* (*ἐγένετο* usw.). An unserer Stelle hat gestanden *ἐξ ἧς Δράκων γίγνεται.* Aus ΔΡΑΚΩΝ wurde ΑΡΑΚΩΝ und aus diesem ΣΑΡΑΚΩΝ, was um so leichter geschehen konnte, als das vorausgehende Wort (*ἧς*) mit Sigma endigte. [Höfer.]

Saranicus (?), Beiname des Iuppiter auf einer Inschrift aus Mombach bei Mainz: I. O. M. Saranico Conservatori, *Orelli* 1261. *Brambach, C. I. Rhen.* 972. *Gaidoz, Rev. arch.* 1885, 2 p. 184 = *Études de mythologie gauloise* 1 p. 104 f. Nach *Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 197 wäre vielleicht Taranicus (s. Taranucus) zu lesen. Doch scheint Saranico für Sabasio verlesen zu sein, *C. I. L.* 13, 6708. [Höfer.]

Sarapis (Serapis, *Σάραπις, Σέραπις*) = synkretistische Gottheit auf orientalisch-hellenischer Grundlage.

Antike Literatur über S.: *Tacitus, Hist.* 81 f. 83. 84. *Plinius, N. H.* 37, 5. *Plutarch, Alex.* 76; *de Iside* 28, 29; *de soll. anim.* 36: *Arrian, Anab.* 3, 1, 5; 7, 26, 2. *Pausanias* 1, 18, 4. *Diodor* 1, 25, 2. *Eustathios zu Dionysios Perieg.* 255. *Origenes* 5, 38. *Macrobius, sat.* 1, 16, 17 f. 20. *Strabo* 17, 1, 2, 3, 10, 17, 23. *Clem. Alex. Protr.* 4, 48 S. 42. *Nymphodorus* bei *Clem. Alex. Strom.* 1, 106, 6 (*F. H. G.* 2, p. 380 frg. 20). *Suidas*, s. v. *Σάραπις*. *Palladas* (*Anth. Graec. Pal.*) 174; 378. Epigraphische Angaben s. u. Sp. 363 f.

Wichtigste moderne Literatur über S.: *Amelung, Rom* 1, S. 279 ff. *v. Baudissin, Studien zur semitischen Religionsgeschichte. Bouché-Leclercq, Histoire des Lagides* 1, S. 113 ff., 4, S. 303 ff. *Conze, Philologus* 1857 S. 560. *Drexler, Kultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern:* Isis- und S.-kult in Kleinasien. *Heydemann,* Vortrag in der Ges. für vergl. Mythenforschung zu Berlin vom 2. IV. 1909. *Helbig, Rom* 1, S. 353 nr. 535. *Kaerst, Geschichte des Hellenist. Zeitalt.* 2, S. 265 ff. *Kat. d. Münzen d. Brit. Mus., Alexandria* S. IX ff. *Krall, Tacitus und der Orient. Jahrb. d. Arch. Inst.* 12 *Arch. Anz.* 1897 S. 168 ff. *Lehmann-Haupt* („Verf."), *Sitzb. d. Berl. Arch. Ges.* 1897 (Nov.) = *Wochen-*

schr. f. klass. Phil. 1898 nr. 1 Sp. 26f.; *Klio* 4, (1904) S. 396ff. 5, (1905) S. 133f.; *Zeitschr. f. Assyriologie* 12 (1897) S. 112; S. 396—398. *Babyloniens Kulturmission einst und jetzt* (1903) S. 32ff. *Michaelis, Journ. of Hell. Stud.* 6, S. 340. *Overbeck, Kunstmythologie* 2, S. 310, 10; 2, S. 312. *Petersen, Arch. f. Rel.-Wissensch.* 13 (1910) Heft 1[1] *Preller, Ber. d. k. Sächs. Ges.* 1854 S. 196ff. *Roscher* Bd. 1 Sp. 2026; Bd. 2 Sp. 429ff. 538. *Scott-Moncrieff, Journ. of Hell. Stud.* 29 (1909) S. 79ff. *Hermann Thiersch,* Vortrag, gehalten auf dem Archäologenkongreß zu Kairo im April 1909. *Welcker, Griech. Götterlehre* 2, S. 749; *Kl. Schr.* 3, 97ff. *Wilcken, ὑπομνηματισμοί, Philologus* 53 (1894) S. 80ff.; *Archiv für Pap.-Forschung* 3, S. 249ff.

Die ältesten Zeugnisse für S. weisen uns nach Babylon.

Plut. Alex. 73. „*Ἀποδυσαμένου δὲ πρὸς ἄλειμμα καὶ σφαῖραν αὐτοῦ παίζοντος οἱ νεανίσκοι οἱ σφαιρίζοντες, ὡς ἔδει πάλιν λαβεῖν τὰ ἱμάτια, καθορῶσιν ἄνθρωπον ἐν τῷ θρόνῳ καθεζόμενον σιωπῇ τὸ διάδημα καὶ τὴν στολὴν τὴν βασιλικὴν περικείμενον. Οὗτος ἀνακρινόμενος, ὅστις εἴη, πολὺν χρόνον ἄναυδος ἦν· μόλις δὲ συμφρονήσας Διονύσιος μὲν ἔφη καλεῖσθαι, Μεσσήνιος δὲ εἶναι τὸ γένος· ἐκ δέ τινος αἰτίας καὶ κατηγορίας ἐνταῦθα κομισθεὶς ἀπὸ θαλάσσης πολὺν χρόνον γεγονέναι ἐν δεσμοῖς, ἄρτι δὲ αὐτῷ τὸν Σάραπιν ἐπιστάντα τοὺς δεσμοὺς ἀνεῖναι καὶ προαγαγεῖν δεῦρο, καὶ κελεῦσαι λαβόντα τὴν στολὴν καὶ τὸ διάδημα καθίσαι καὶ σιωπᾶν.*“

Arrian. Anab. 7, 26, 2: „*λέγουσι δὲ αἱ ἐφημερίδες αἱ βασίλειοι ἐν τοῦ Σεράπιδος τῷ ἱερῷ Πείθωνά τε ἐγκοιμηθέντα καὶ Ἄτταλον καὶ Δημοφῶντα καὶ Πευκέσταν, πρὸς δὲ Κλεομένην τε καὶ Μενίδαν καὶ Σέλευκον, ἐπερωτᾶν τὸν θεὸν εἰ λῷον καὶ ἄμεινον Ἀλεξάνδρῳ εἰς τὸ ἱερὸν τοῦ θεοῦ κομισθέντα καὶ ἱκετεύσαντα θεραπεύεσθαι πρὸς τοῦ θεοῦ, καὶ γενέσθαι φήμην τινὰ ἐκ τοῦ θεοῦ μὴ κομίζεσθαι εἰς τὸ ἱερόν, ἀλλ' αὐτοῦ μένοντι ἔσεσθαι ἄμεινον.*“

Plutarch vita Alexandri 76: „*Ταύτης δὲ τῆς ἡμέρας οἱ περὶ Πύθωνα καὶ Σέλευκον εἰς τὸ Σαραπεῖον ἀποσταλέντες, ἠρώτων, εἰ κομίσουσιν ἐκεῖ τὸν Ἀλέξανδρόν· ὁ δὲ θεὸς κατὰ χώραν ἐᾶν ἀνεῖλε.*“

Über *Σεραπίων* bei *Plutarch Alex.* s. u. Sp. 353 Beide Nachrichten gehen auf die *Ephemeriden* Alexanders des Großen zurück. Darauf, daß Babylon für die Lösung des S.-Problems wesentlich in Betracht kommt, hatte zuerst *Ulrich Köhler* den Verfasser der vorliegenden Ausführungen hingewiesen. Bald darauf äußerte *Wilcken, Phil.* 6, S. 119, Anm. 33: „Der in den Ephemeriden ursprünglich gegebene Name des Gottes muß S. oder ähnlich geklungen haben. Wenn letzteres, so müßte später, nach dem Berühmtwerden des ägyptischen Gottes, die Gleichmachung vorgenommen sein. Es wird irgend ein Kultbeiname eines babylonischen Gottes darin stecken.“ Und ebenda, S. 126, im Nachwort: „Ich verdanke *Fr. Delitzsch* den Hinweis darauf, daß (ilu) zarbû in einem babylonischen Götterverzeichnis — (ilu) bêl zarbe gesetzt (V. R. 46, 18 c. d.), Beiname des Nergal ist. Ebenda Z. 22 begegnet (ilu) šarrapu als Beiname des Nergal im 'Westland'. Diese Daten verdienen weiter verfolgt zu werden.“

Der S. der *Ephemeriden* muß jedoch ein in Babylon verehrter Heilsgott gewesen sein, wofür Nergal, als Gott des Todes und der Pest, nicht in Betracht kommen kann. Der babylonische Heilsgott *κατ' ἐξοχήν* aber ist **E. A (I. A)** der *Ἀός* des *Damascius* (babylonische Aussprache wahrscheinlich Ea, nicht etwa Aë) (siehe *Weißbach, Or. Lit.-Zeitung* 6 [1903] S. 440ff.). Der mit *E(I) e(i)* umschriebene Vokal ist schon in ältester, besonders aber in späterer Zeit (*Delitzsch, As. Gram.* § 30) vielfach mit i zusammen gefallen. Mit babylonischer Kasusendung muß der Gottesname ursprünglich *Eau* bzw. *Eaû*, in späterer Zeit *Iau* bzw. *Iaû* gelautet haben. Sein ständiger Kultbeiname in Babylon ist *šar apsî*, König des Ozeans, der Meerestiefe. S. die von *C. F. Lehmann (-Haupt)*, Šamaššumukîn (1892) veröffentlichte Inschrift Assurbanabals S.[3] Zeile 67ff., die sich auf den Wiederaufbau der Kultkapelle des Gottes im babylonischen Haupttempel Esaggil bezieht: [65]*Ina umešuma Ekarzaginna bît* [66](*ilu*) *Ea ša kirib Esagila eššiš* [67]*ušepiš. Ea šar apsî šipir* [68]*šuati hadiš lippalisma....* „An jenem Tage baute ich Ekarzaginna, die Kapelle des Ea, die in Esaggil gelegen ist, neu. Ea, der Herr des Ozeans, möge diesen Bau freudig anschauen ...“ (a. 6 Tafel 20 und Teil 2, S. 16), ferner die 1904 von der Deutschen Orient. Gesellschaft (s. deren *Mitteilungen* nr. 21 S. 7 Anm.) in Babylon gefundene Kultinschrift, in der Ea ebenfalls als *Šar apsî* bezeichnet wird, wobei *Delitzsch* auf die von *Lehmann-Haupt* aufgestellte Gleichung von *šar apsî* mit S. hinweist.

Ea ist der Vater des babylonischen Hauptgottes (Bêl-)Marduk (s. o. Bd. 2, Sp. 2340). Ursprünglich ein an der Küste des persischen Golfes, besonders in Eridu, an der Mündung der Ströme verehrter Gott, ist Ea mit seiner Sippe spätestens mit dem semitischen Stamme, dem die Chammurapi-Dynastie, die Begründerin der Größe Babylons, angehörte, nach Babylon gekommen. *Šar apsî* nach babylonischer Lautentwicklung (Verkürzung und dann Wegfall des langen Endvokals *Delitzsch, Assyr. Gram.* § 29 S. 95. *Ungnad, Ass. Gramm.* § 5e) später gesprochen šar apsi, *šar aps, *šar ap[i]s, *šar apis stimmt genau zu Sarapis, der babylonische Gott ist also gefunden. (*Lehmann-Haupt, Sitz.-Ber. der Archäol. Ges. zu Berlin*, November 1897 S. 1, *Zeitschr. f. Assyr.* 12, 1897, S. 112, 396ff.)

Nach der hier darzulegenden und zu begründenden Ansicht ist dieser babylonische Gott Sarapis, der in Babylon für Alexander den Großen, kurz vor dessen Ende, mittels des Tempelschlafes befragt worden ist und der auch in der einst assyrischen Stadt Sinope eine uralte Kultstätte hatte, von Ptolemäus I. in Ägypten eingeführt worden, und zwar indem er dessen ägyptischen Untertanen durch Gleichsetzung mit dem ihnen wohl vertrauten Osiris des Apis (Osor-Hapi) mundgerecht gemacht wurde. Die an und für sich erwägungsfähige Anschauung, daß es sich um die Einführung einer den Makedoniern schon früher bekannten europäi-

schen Gottheit handle, den sie nur deshalb in Babylon wiederzufinden glaubten, weil sein Name mit dem jener makedonischen (?) Gottheit gleich oder ähnlich klang, ist als genügender Begründung ermangelnd abzuweisen (Sp. 352ff.).

Für die Einführung des S.-Kultus in Ägypten kommen hauptsächlich *Tacitus* und *Plutarch* (περὶ Ἴσιδος καὶ Ὀσίριδος 28, 29) in Betracht. *Tacitus* (*Hist.* 4, 81) erzählt: Als Vespasian sich einige Monate in Alexandria aufhielt, seien viele Kranke — auf das Gebot des S. hin — zum Kaiser gekommen, um von ihm Heilung ihrer Gebrechen zu verlangen. Diese Heilungen wurden wirklich durch Bespeien der kranken Glieder vollzogen. Nun (c. 82) trat der Kaiser zu dem Tempel des Gottes, durch dessen Kraft er die Wunder bewirkt, eine Wallfahrt an, an deren Ziel sich gleich wieder ein neues Wunder ereignet, da Vespasian einen gewissen Basilides erblickt, obgleich dieser z. Z. 80 Meilen vom Tempel entfernt krank darniederliegt. Diese Erzählungen benutzt *Tacitus* gleichsam als Einleitung zu dem nun folgenden Bericht (c. 83, 84) über die eigentliche Herkunft des Gottes S. Er beansprucht für sich als Berichterstatter unbedingte Priorität und beruft sich seinerseits auf die Angaben der ägyptischen Priester. Dann fährt er fort:

83. „. . . *Ptolemaeo regi, qui Macedonum primus Aegypti opes firmavit, cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet, oblatum, per quietem, decore eximio et maiore quam humana specie iuvenem, qui moneret, ut, fidissimis amicorum in Pontum missis, effigiem suam acciret: laetum id Regno, magnamque et inclitam sedem fore, quae excepisset. simul visum eundem iuvenem in coelum igne plurimo adtolli. Ptolemaeus, omine et miraculo excitus, sacerdotibus Aegyptiorum, quibus mos talia intelligere, nocturnos visus aperit. Atque illis, Ponti et externorum parum gnaris, Timotheum, Atheniensem, e gente Eumolpidarum, quem, ut antistitem caerimoniarum, Eleusine exciverat, quaenam illa superstitio, quod numen? interrogat. Timotheus, quaesitis, qui in Pontum meassent, cognoscit, urbem illic Sinopen, nec procul templum, vetere inter adcolas fama, Iovis Ditis. Namque et muliebrem effigiem adsistere, quam plerique Proserpinam vocent. Sed Ptolemaeus, ut sunt ingenia regum, pronus ad formidinem, ubi securitas rediit, voluptatum quam religionum adpetens, neglegere paulatim aliasque ad curas animum vertere: donec eadem species, terribilior iam et instantior, exitium ipsi regnoque denuntiaret, ne iussa patrarentur. Tum legatos et dona Scydrothemidi regi, (is tunc Sinopensibus imperitabat) expediri iubet: praecipitque navigaturis, ut Pythium Apollinem adeant. Illis mare secundum: sors oraculi haud ambigua: irent, simulacrumque patris sui reveherent, sororis relinquerent.* 84. *Ut Sinopen venere, munera, preces, mandata regis sui Scydrothemidi adlegant. Qui diversus animi, modo numen pavescere, modo minis adversantis populi terreri: saepe donis promissisque legatorum flectebatur. Atque interim triennio exacto, Ptolemaeus non studium, non preces omittere. Dignitatem legatorum, numerum navium, auri pondus augebat. Tum minax facies Scydrothemidi offertur, ne destinata deo ultra moraretur. Cunctantem varia pernicies morbique et manifesta coelestium ira graviorque in dies fatigabat. Advocata contione, iussa numinis, suos Ptolemaeique visus, ingruentia mala exponit. Vulgus adversari regem, invidere Aegypto, sibi metuere templumque circumsedere. Maior hinc fama tradidit, deum ipsum adpulsas litori navis sponte conscendisse. Mirum inde dictu, tertio die, tantum maris emensi, Alexandriam adpelluntur. Templum pro magnitudine urbis exstructum loco, cui nomen Rhacotis: fuerat illic sacellum, Serapidi atque Isidi antiquitus sacratum. Haec de origine et advectu dei celeberrima. Nec sum ignarus, esse quosdam, qui Seleucia, urbe Syriae, accitum regnante Ptolemaeo, quem tertia aetas tulit; alii auctorem eundem Ptolemaeum, sedem, ex qua transierit, Memphim perhibent, inclutam olim et veteris Aegypti columen. Deum ipsum multi Aesculapium, quod medeatur aegris corporibus, quidam Osirin, antiquissimum illis gentibus numen: plerique Iovem ut rerum omnium potentem, plurimi Ditem patrem insignibus, quae in ipso manifesta, aut per ambages coniectant.*“

Plutarch (a. a. O. 28): „Πτολεμαῖος δὲ ὁ Σωτὴρ ὄναρ εἶδε τὸν ἐν Σινώπῃ τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν, οὐκ ἐπιστάμενος οὐδὲ ἑωρακὼς πρότερον οἷος τὴν μορφήν, κελεύοντα κομίσαι τὴν ταχίστην αὐτὸν εἰς Ἀλεξάνδρειαν. ἀγνοοῦντι δ' αὐτῷ καὶ ἀποροῦντι ποῦ καθίδρυται, καὶ διηγουμένῳ τοῖς φίλοις τὴν ὄψιν, εὑρέθη πολυπλανὴς ἄνθρωπος ὄνομα Σωσίβιος, ἐν Σινώπῃ φάμενος ἑωρακέναι τοιοῦτον κολοσσὸν οἷον ὁ βασιλεὺς ἰδεῖν ἔδοξεν. ἔπεμψεν οὖν Σωτέλη καὶ Διόνυσον, οἳ χρόνῳ πολλῷ καὶ μόλις οὐκ ἄνευ μέντοι θείας προνοίας ἤγαγον ἐκκλέψαντες. ἐπεὶ δὲ κομισθεὶς ὤφθη, συμβαλόντες οἱ περὶ Τιμόθεον τὸν ἐξηγητὴν καὶ Μανέθωνα τὸν Σεβεννίτην Πλούτωνος ὂν ἄγαλμα, τῷ Κερβέρῳ τεκμαιρόμενοι καὶ τῷ δράκοντι, πείθουσι τὸν Πτολεμαῖον ὡς ἑτέρου θεῶν οὐδενὸς ἀλλὰ Σαράπιδός ἐστιν· οὐ γὰρ ἐκεῖθεν οὕτως ὀνομαζόμενος ἧκεν, ἀλλ' εἰς Ἀλεξάνδρειαν κομισθεὶς τὸ παρ' Αἰγυπτίοις ὄνομα τοῦ Πλούτωνος ἐκτήσατο τὸν Σάραπιν, καὶ μέντοι Ἡρακλείτου τοῦ φυσικοῦ λέγοντος „Ἅιδης καὶ Διόνυσος οὗτος, ὅτε οὖν μαίνονται καὶ ληραίνουσιν“, εἰς ταύτην ὑπάγουσι τὴν δόξαν· οἱ γὰρ ἀξιοῦντες Ἅιδην λέγεσθαι τὸ σῶμα τῆς ψυχῆς οἷον παραφρονούσης καὶ μεθυούσης ἐν αὐτῷ, γλίσχρως ἀλληγοροῦσι· βέλτιον δὲ τὸν Ὄσιριν εἰς ταὐτὸ συνάγειν τῷ Διονύσῳ, τῷ τ' Ὀσίριδι τὸν Σάραπιν, ὅτε τὴν φύσιν μετέβαλε, ταύτης τυχόντα τῆς προσηγορίας. διὸ πᾶσι κοινὸς ὁ Σάραπίς ἐστιν, ὡς καὶ τὸν Ὄσιριν οἱ τῶν ἱερῶν μεταλαβόντες ἴσασιν. 29. Οὐ γὰρ ἄξιον προσέχειν τοῖς Φρυγίοις γράμμασιν, ἐν οἷς λέγεται χαροπῶς Ἶσις μὲν τοῦ Ἡρακλέους γενέσθαι θυγάτηρ, Ἰσαιακοῦ δὲ τοῦ Ἡρακλέους ὁ Τυφών· οὐδὲ Φυλάρχου μὴ καταφρονεῖν γράφοντος ὅτι πρῶτος εἰς Αἴγυπτον ἐξ Ἰνδῶν Διόνυσος ἤγαγε δύο βοῦς, ὧν ἦν τῷ μὲν Ἆπις ὄνομα τῷ δ' Ὄσιρις, Σάραπις δ' ὄνομα τοῦ τὸ πᾶν κοσμοῦντός ἐστι παρὰ τὸ σαίρειν, ὃ καλλύνειν τινὲς καὶ κοσμεῖν λέγουσιν. ἄτοπα γὰρ ταῦτα τοῦ Φυλάρχου, πολλῷ δ' ἀτοπώτερα τὰ τῶν λεγόντων οὐκ εἶναι θεὸν τὸν Σάραπιν, ἀλλὰ τὴν

Ἄπιδος σορὸν οὕτως ὀνομάζεσθαι, καὶ χαλκᾶς τινας ἐν Μέμφει πύλας λήθης καὶ κωκυτοῦ προσαγορευομένας, ὅταν θάπτωσι τὸν Ἆπιν, ἀνοίγεσθαι, βαρὺ καὶ σκληρὸν ψοφούσας, διὸ παντὸς ἠχοῦντος ἡμᾶς χαλκώματος ἐπιλαμβάνεσθαι· μετριώτερον δὲ οἱ παρὰ τὸ σεύεσθαι καὶ τὸ σοῦσθαι τὴν τοῦ παντὸς ἅμα κίνησιν εἰρῆσθαι φάσκοντες. οἱ δὲ πλεῖστοι τῶν ἱερέων εἰς τὸ αὐτό φασι τὸν Ὄσιριν συμπεπλέχθαι καὶ τὸν Ἆπιν, ἐξηγούμενοι καὶ διδάσκοντες ἡμᾶς ὡς εὔμορφον εἰκόνα χρὴ νομίζειν τῆς Ὀσίριδος ψυχῆς τὸν Ἆπιν. ἐγὼ δέ, εἰ μὲν Αἰγύπτιόν ἐστι τοὔνομα τοῦ Σαράπιδος, εὐφροσύνην αὐτὸ δηλοῦν οἴομαι καὶ χαρμοσύνην, τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν ἑορτὴν Αἰγύπτιοι τὰ χαρμόσυνα σαίρει καλοῦσιν· καὶ γὰρ Πλάτων τὸν Ἅιδην ὡς Αἰδοῦς υἱὸν τοῖς παρ' αὐτοῦ γενομένοις καὶ προσηνῆ θεὸν ὠνομάσθαι φησί, κτλ."

Beide Berichte zeigen zwar mancherlei Abweichungen, ja scheinbar geradezu Widersprüche, stimmen aber in den Hauptpunkten überein, daß der S. ursprünglich weder in Ägypten, noch in Griechenland heimisch war, vielmehr von einem makedonischen Herrscher von auswärts nach Ägypten zufolge einer ganz bestimmten Veranlassung eingeführt sei, oder besser sich selbst eingeführt habe, und beide bezeichnen die Stadt Sinope als Ausgangspunkt dieser Götterfahrt. Nur nebenbei erwähnt *Tacitus*, daß auch einige an Seleucia in Syrien, andere an Memphis denken. Auch bezüglich der Zeitangabe herrscht Einstimmigkeit, da beide Quellen Ptolemaios I. Soter (305—284) als denjenigen König namhaft machen, unter dessen Aera das Ereignis sich zugetragen haben soll. Auch hier wieder führt *Tacitus* — gleichsam als Randbemerkung — eine zweite Lesart an, derzufolge es unter Ptolemaios III. stattgefunden habe.

Ferner lassen beide Autoren den Gott dem Könige im Traum erscheinen, und seine Überführung nach Alexandria heischen. Doch offenbart sich bei *Tacitus* der Gott als ein herrlicher, erhabener Jüngling („*decore eximio et maiore quam humana specie iuvenem*"), der ausdrücklich angibt, er wünsche aus Sinope geholt zu werden. Bei *Plutarch* dagegen erscheint der Gott in mehr Schrecken erregender Form (*τοῦ Πλούτωνος κολοσσόν*) mit demselben Befehl, wobei er jedoch seinen jetzigen Aufenthalt durchaus zweifelhaft läßt, so daß ihn Ptolemaios erst auf Umwegen durch den weitgereisten Sosibios zu erfahren vermag. Ferner begnügt sich *Plutarch* betreffs der Einholung des Gottesbildes mit der Andeutung, daß es unter vieler Mühe und mit der Hilfe des Gottes selbst endlich nach Alexandria gelangt sei. *Tacitus* hingegen schildert uns die Reiseumstände genauer. Bei ihm gehorcht Ptolemaios überhaupt noch nicht sofort, sondern — da er nach Art der Könige zaghaft ist — hier bricht die antimonarchische Gesinnung des Autors durch — bedarf es noch eines zweiten eindringlicheren Traumes, bis die Gesandten, deren Namen (*Σωτέλης* und *Διόνυσος*) uns nur bei *Plutarch* genannt werden, in See gehen, bevor sie ihr Ziel erreichen, aber noch das Orakel des pythischen Apollo befragen („*irent, simulacrumque patris sui reveherent, sororis relinquerent*"). Auch in Sinope erhalten sie nicht ohne weiteres vom Könige Scydrothemis das Bild ausgeliefert; sondern nach dreijährigem vergeblichen Werben muß Ptolemaios eine neue Gesandtschaft schicken; selbst dann noch machen König und Volksversammlung Schwierigkeiten, bis der Gott endlich ohne menschliches Zutun — wohl die von *Plutarch* erwähnte Selbsthilfe — auf eines der ägyptischen Schiffe steigt und so schon am dritten Tage nach Alexandria gelangt. Wichtiger als diese Berichte selbst sind uns die Betrachtungen, die bei den beiden Autoren von der Umgebung des Ptolemaios über die Natur des neu angekommenen Gottes angestellt werden. *Tacitus* unterrichtet uns, daß dieser Gott von einigen als Äsculap, von anderen als Osiris, von wieder anderen als Iuppiter, von der Mehrzahl jedoch als Vater Dis verehrt werde, wobei sich jede Meinung auf Kennzeichen zu stützen glaubt, die man an dem Bilde selbst mit mehr oder weniger Sicherheit erkennen kann. Aus *Plutarch* ersehen wir mit größerer Deutlichkeit, was es mit diesen Kennzeichen für eine Bewandtnis hat. Aus seinen Mitteilungen geht hervor: „1. daß Ptolemaeus sowohl wie Manetho und Genossen eine bestimmte Vorstellung von dem Aussehen des nichtägyptischen Gottes vor dessen Einführung in Ägypten hatten, und 2. daß, trotzdem man im Grunde enttäuscht war, weil das Bild aus Sinope nicht in der erwarteten Weise dem S. entsprach, sondern in Wahrheit ein Bild des Pluton war, man schließlich durch den Hinweis auf den Kerberos und die Schlange, die also entscheidende Attribute des S. gewesen sein müssen, den Ptolemaeus darüber beruhigte, daß das Bild für das des S. gelten könne" (*Verf.* a. a. O. S. 5). *Plutarch* läßt die Möglichkeit offen, S. mit Osiris zu identifizieren, und geht dann auf die Etymologie des Namens 'S.' näher ein, wobei er die Ableitung von dem Zeitwort '*σαίρειν*' ('*ὃ καλλύνειν τινὲς καὶ κοσμεῖν λέγουσιν*') abweist, ebenso wie die von '*Ἄπιδος σορός*', die er für noch unhaltbarer erklärt. Seine eigene Meinung hierüber faßt er schließlich in die Worte: '*ἐγὼ δέ, εἰ μὲν Αἰγύπτιόν ἐστι τοὔνομα τοῦ Σαράπιδος, εὐφροσύνην αὐτὸ δηλοῦν οἴομαι καὶ χαρμοσύνην, τεκμαιρόμενος ὅτι τὴν ἑορτὴν Αἰγύπτιοι τὰ χαρμόσυνα σαίρει καλοῦσιν.*'

So erkennen schon unsere ältesten Nachrichten über S. die Probleme betreffs Natur und Herkunft des Gottes durchaus an und stehen ihnen ziemlich ratlos gegenüber. Und was nochmals mit Nachdruck zu betonen ist: Ptolemaios I. war mit der Art und Weise, wie die von ihm geforderte Einführung des S. durch die Priesterschaft vorgenommen wurde, nicht in allen Punkten einverstanden. Man darf daher auch nicht (gegen *Kaerst, Gesch. d. hellenistischen Zeitalters* Bd. 2 S. 265 Anm. 2) die Berichte bei *Tacitus* und *Plutarch* als die offizielle Kulteinführungslegende im Sinne des Ptolemaios selbst bezeichnen, ganz abgesehen davon, daß, selbst wenn es die offizielle Legende auch in diesem

Sinne wäre, sie uns natürlich die eigentlichen Gesichtspunkte und Motive, die den König bei der Einführung des Kultes aus der Fremde beherrschten, nicht erklären würde. Denn daß derartige offizielle Hofberichte nur das bieten, was gerade bekannt werden soll, hingegen das im Hinblick auf die Politik wesentlich Wirksame zu verschweigen und zu verschleiern pflegen, kann ja wohl nicht streitig sein.

Wichtig und sicher ist nun ferner eins: Für die Ägypter hat der aus der Fremde eingeführte Gott als der Osiris-Apis *Ὀσορᾶπις*, *Ὀσεραπις* gegolten und gelten sollen. (*Verf.*, *Sitzungsber. Archäol. Ges.* = *Wochenschr. für klass. Phil.* 1898 Sp. 26.) Daraus erklärt sich die Wandlung der Namensform: das ursprüngliche, anfangs auch in Ägypten übliche Sarapis wird allmählich durch Serapis verdrängt (*Wilcken*, *Archiv f. Papyrusforsch.* 3, 19). Vgl. *Sync.* 522, 17 (*Euseb.* ed. *Schoene* S. 118): *ὁ Σάραπις ἢ ὁ Σόραπις ἢ ὁ Σείραπις*. Die Gleichsetzung des *Ὀσορᾶπις*, *Ὀσεραπις* mit dem *Σαρᾶπις* war von vornherein als die wichtigste Handhabe für die Aufnahme des aus der Fremde eingeführten Gottes durch die Ägypter von Ptolemaios I. ins Auge gefaßt worden. Die Identifikation hat sich nicht nachträglich ergeben und entwickelt, sondern war geplant und gewollt. (*Klio* 4, S. 398/99.) Neben dem lebenden Apis, dessen Ansehen seit der Ramessidenzeit stetig gewachsen war und dem Psammetich I. einen neuen Tempel erbaute, wurde in Memphis auch der verstorbene Apis verehrt. Schon in den Apisgräbern der 18. Dynastie heißt der letztere Wsr-Ḫp Osiris-Apis. Für das Vorhandensein und die Verbreitung der Vorstellung vom Osiris Apis nicht zu lange vor der ptolemäischen Zeit spricht besonders die dem 5. Jahrh. zuzuweisende ägyptisch-aramäische Inschrift *Corp. Inscript. Sem.* 2, nr. 123, in der אוסרי חפי Osirî Hapî genannt wird.

Was Ptolemaios I. mit der Einführung der fremden Gottheit, die als der Osiris des Apis gelten sollte, im Sinne der inneren Politik bezweckte, ist von vornherein klar. Das junge Herrscherhaus sah sich vor die gewiß nicht leichte Aufgabe gestellt, unter seinen Auspizien zwei alte ausgereifte Kulturwelten zu einer neuen unlösbar zu vereinigen. Mit großer Geschicklichkeit — wofür auch der Erfolg spricht — appellierten sie an das tiefreligiöse Gefühl der Einwohner des Priesterlandes am Nil, indem sie zugleich dem Geschmack der hellenistisch Gebildeten Rechnung trugen.

War schon früher neben dem lebenden Osiris der gestorbene und daher zum Osiris gewordene Apisstier, der Osiris-Apis, verehrt worden, so wurde nunmehr diese Erscheinungsform des Osiris in den Vordergrund gestellt. Der Osiris-Apis wurde zur höchsten Gottheit, zum Inbegriff aller göttlichen Wesen erhoben und so für die Ägypter der aus der Fremde neu eingeführte oberste Reichsgott an einen vorhandenen Kultnamen und an Kultvorstellungen angeknüpft, die, im Keime bereits vorhanden, nur einer nachdrücklicheren Betonung und exklusiven Weiterbildung bedurften. Nur so konnten die Ptolemäer auf die nachdrückliche Unterstützung der ägyptischen Priesterschaft rechnen, die ihrerseits den Vorteil klug berechnete, der ihnen aus der religiösen Vereinigung der makedonischen Eroberer und der Griechen mit den Ägyptern erwachsen mußte. Der Namensanklang, der die Möglichkeit der Identifikation des ägyptischen mit dem einzuführenden Gotte bot, mag sogar den ersten Anstoß für die Wahl gerade des uns zuerst in Babylon bezeugten Gottes S. gegeben haben. Daß uns Manetho in diesem Zusammenhang genannt wird, der ägyptische Priester, der die einheimische Geschichte in griechischer Sprache unter Ptolemaios II. und für diesen dargestellt hat, ist in diesem Sinne besonders bedeutungsvoll. Dazu stimmt auch die Tatsache, daß die Einführung des S. gegen Ende der Regierung Ptolemaios I. fällt. Vgl. *Hieronymus* (*Euseb.* ed. *Schoene* 2, S. 119) zum Jahre Abr. 1731 = *Ol.* 123, 3 = 286/5: *Sarapis ingressus est Alexandriam* und *Sync.* 522, 17 (*κατά τινας*).

Andererseits tritt auch mit einiger Deutlichkeit hervor, daß Ptolemaios bei der Einführung des S. in sein Reich und in die Hauptstadt Alexandria eben den Gott im Auge hatte, der für Alexander während seiner letzten Krankheit in Babylon befragt worden war. Die Nachrichten über diese Krankheit, einschließlich der Befragung des S., entstammen den als solchen niemals veröffentlichten *Ephemeriden* Alexanders des Großen. *Plutarch*, nach *Hieronymus von Kardia*, dem Eumenes Einblick in seine Abschrift oder sein Konzept der von ihm geführten *Ephemeriden* gewährt haben wird (*Verf.* '*Hermes*' 36, 1901, S. 319f.), gibt die Ereignisse nach den Tagesdaten in chronologischer Reihenfolge. Bei *Arrian* dagegen ist der Vorbeimarsch der Truppen und die Befragung des S. in dem *Ephemeriden*-Zitat 7, 25 ausgelassen und wird erst in Kapitel 26 hinter dem Tode des Königs „gleichfalls nach den *Ephemeriden*, aber ausführlicher und mit einer unverkennbaren Wärme erzählt. Die chronologische Folge ist also dabei aufgegeben und nur *Plutarchs* Bericht ermöglicht uns, die Vorgänge auf den richtigen Tag zu setzen. *Arrian* selbst wird diese Entscheidung schwerlich vorgenommen, er wird sie sicherlich seiner Quelle entnommen haben." *Wilcken* (*Philol.* a. a. O. S. 117 ff.), der dies betont hat, hat zugleich darauf hingewiesen, daß überall, wo bei *Arrian*, der bekanntlich *Aristobul* und *Ptolemaios* I. als seinen beiden Hauptquellen folgt, eine tagebuchartige Grundlage hervortritt, *Ptolemaios* verwertet ist, dem für seine Darstellung der Alexandergeschichte die *Ephemeriden* Alexander des Großen die Richtschnur geliefert hatten. Dazu wurde unsererseits die Vermutung hinzugefügt, daß das offizielle Exemplar der *Ephemeriden* dem Ptolemaios nach dem Tode des Perdikkas in die Hände gefallen ist (*Hermes* a. O. S. 320).

Zudem wissen wir aus *Plutarch*, *Alexander* 75, daß *Aristobul* die Entstehung und den Verlauf der Krankheit Alexanders ganz anders erzählt hat, als sie sich nach den *Ephemeriden* zu-

getragen hat. So bleibt tatsächlich nur *Ptolemaios* übrig.

„Für die Hervorhebung des Vorbeimarsches", so fährt *Wilcken* a. a. O. fort, „könnte man allerdings nur als Motiv vermuten, daß der Autor vielleicht im Gegensatz zu den mancherlei Gerüchten über ein schlechtes Verhältnis Alexanders zu seinen Makedoniern die Liebe, die sich bei diesem Vorbeimarsche dokumentierte, besonders habe ins Licht rücken wollen. Das paßt zu Ptolemaios, dem Freunde Alexanders, freilich auch noch zu manchem anderen. Dagegen die Hervorhebung der Gesandtschaft an einen Gott S. würde bei keinem anderen Autor eine so feine und doch verständliche Pointe haben wie bei *Ptolemaios*. War er es doch, der den Kult des großen S. nach seiner Reichshauptstadt Alexandrien verpflanzt und ihn von hier aus zum Hauptgotte der von ihm beherrschten Hellenen und Ägypter gemacht hatte. Einen wirkungsvolleren Schluß hätten die Memoiren des Königs kaum finden können als diese Huldigung vor dem Gotte S. Diese Annahme setzt übrigens voraus, wogegen die Tradition nicht spricht, daß *Ptolemaios* seine *Memoiren* erst nach Einführung des S.-kultes, d. h. in den letzten Jahren seines Lebens beendigt habe."

Hierzu bemerkt *Kaerst* a. O. S. 266 Anm. 2: „Die Annahme, daß *Ptolemaios* selbst in seinem Geschichtswerk über Alexander zuerst eine solche Identifikation vorgenommen, S. in die *Ephemeriden* hineingedeutet hätte, wäre an sich wohl möglich, erscheint mir aber als wenig wahrscheinlich, da Ptolemaios ja damit die Priorität des S.-kultes in Babylon zugegegeben haben würde". Mittelbar gibt also auch *Kaerst* zu, daß unsere ältesten Nachrichten auf Babylon weisen. Er kleidet dieses Anerkenntnis nur deshalb in die hypothetische Form, weil irgendwelche ernstliche Beziehung des S. zu Babylon seinen Vorstellungen a priori zuwider läuft. (Über das 'Hineindeuten' s. u. Sp. 356.)

Gegenüber der Authentizität der *Ephemeriden*-Nachricht kommt die Erzählung von jenem Wahnsinnigen, der sich auf den Thron Alexanders gesetzt hat und sich nach *Plutarch* als vom Gotte S. beauftragt bezeichnet, natürlich weniger in Betracht. Aber die Tatsache selbst ist durch *Aristobul* (*Arr.* 7, 24) beglaubigt und findet sich auch in der durch *Klitarch* uns übermittelten Vulgär-Tradition (*Diod.* 17, 116). Die Berufung auf den Gott S., die *Plut.* (*Alex.* 74, s. o.) in einer seiner Quellen fand, kann also sehr wohl ein ursprünglicher Zug des Vorganges gewesen sein. Und in jedem Falle bleibt es Tatsache, daß uns auch hier in einem der letzten Krankheit Alexanders noch vorausgehenden Vorgange der S. in Babylon begegnet. Es muß also mit Nachdruck betont werden, daß die einzige Stätte, für die uns ein S.-kultus außerhalb Ägyptens vor dessen Einführung dorthin authentisch bezeugt wird, Babylon ist. Demnach führen nicht Kombinationen und Hypothesen, sondern die zuverlässigsten Schriftquellen des Altertums uns auf Babylon als auf eine für die Herkunft und Erklärung des S. besonders bedeutsame Stätte.

Bei der Einführung des S. ist also, wie gezeigt, für Ptolemaios I. auch der Gesichtspunkt in Betracht gekommen, daß es sich um den für Alexander in seiner letzten Krankheit befragten Gott handelt. Das gilt, einerlei, ob es ein von Haus aus babylonischer oder ein in Babylon nur wieder erkannter Gott (o. Sp. 340) war. Hierbei werden auch Gesichtspunkte der äußeren Politik mitgespielt haben. Alexander der Große hat den von Xerxes zerstörten Belstempel und zwar schließlich gegen den Willen der babylonischen Priesterschaft, in größerem Umfange als früher, errichten wollen. (*Arrian Anab.* 7, 17, 1; vgl. 3, 16, 4.) Darin spricht sich die Absicht aus, für sein Weltreich, dessen Hauptstadt Babylon werden sollte, die Formen wieder zu erwecken, in denen sich der Anspruch auf die Weltherrschaft zuerst bekundet hatte. (Vgl. vorläufig *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900, Sp. 965 m. Anm. 1, *Klio* 3, S. 510.) Dieser war mit dem babylonischen Königtum verknüpft, das von dem Kult des Bêl-Marduk in der Weise abhing, daß König von Babylon nur sein konnte, wer im Belstempel zu Babylon die Hände des Gottes Marduk erfaßt hatte. (Näheres s. u. Semiramis.) Wohl möglich, wenn auch, eben weil Alexander d. Gr. vorzeitig starb, nicht erweislich, daß schon in Alexanders Sinne der den Menschen ferner gerückte Vater des Bêl-Marduk an Stelle des durch spezifisch orientalische Kulten und Riten vulgarisierten und für Griechen und Makedonier ungeeigneten Gottes treten sollte. Klarer ersichtlich aber ist folgendes: Der gegen Ende der Regierung Ptolemaios' I. schon sehr zugespitzte Streit um Phönizien und Cölesyrien war seiner Rechtsgrundlage nach so verzwickt (*Klio* 3, S. 512ff.), daß mit dem vorhandenen Material an Rechtsurkunden und Rechtsgründen nicht auszukommen war. So lag in den Anfängen der hellenistischen Zeit, ehe die griechischen Anschauungen und Vorstellungen sich als maßgebend durchgesetzt hatten, der Gedanke nahe, jenen Streit als eine Fortsetzung der alten zwischen dem Zweistromland und Ägypten durch die Jahrtausende um dieses Gebiet geführten Kämpfe zu betrachten und dabei auch die in älterer Zeit üblichen Argumente, wenn nicht ohne weiteres in Bewegung zu setzen, so doch in Bereitschaft zu halten. Die älteren Besitzansprüche waren die der Babylonier. Sie werden mit dem Anspruch auf die Weltherrschaft begründet worden sein, die dem babylonischen Hauptgott Bêl-Marduk und seinem irdischen Stellvertreter, dem babylonischen König, zustand.

Über diese älteren Verhandlungen fehlt es bei den Klassikern an jeglicher authentischen Nachricht, wie denn überhaupt Zeit und Gang des ersten syrischen Krieges erst durch babylonische und ägyptische Monumente näher aufgeklärt worden sind. (*Verf.*, *Klio* 3, S. 491/547.) Daß zu Beginn des dritten syrischen Krieges ganz am Ende des dritten Jahrhunderts, wo die Hellenisierung des Orients vollendet war, die nur der orientalischen Anschauung zugäng-

lichen Elemente nicht mehr in Betracht oder doch nicht zur Kunde der Makedonier, Griechen und Römer kamen (*Polyb.* 5, 67), begreift sich ohne weiteres.

Seinen ältesten Ausdruck fand der Anspruch auf die Weltherrschaft in dem Titel šar kiššati, 'König der Welt'. Dieselbe babylonische Inschrift, die uns die Möglichkeit gegeben hat, den ersten der um jene Gebiete zwischen Ptolemäern und Seleukiden geführten Kriege chronologisch zu bestimmen (*Zeitschr. f. Assyr.* 6, S. 235f. und 7, S. 233f., dazu *Klio* 3, S. 496ff.), berichtet auch, daß im Jahre 275/74 v. Chr., kurz vor Ausbruch dieses Krieges (274), der (infolge von Alexanders des Großen Tode aufgegebene) Neubau des babylonischen Haupttempels Esaggil mit großem Nachdruck in Angriff genommen werden sollte. Ziegel und Erdpech wurden für diesen Neubau in ganz Babylonien zubereitet.

Aber erst im Frühjahr 268 v. Chr. ist der Neubau in Angriff genommen worden, wie uns die babylonische Zylinderinschrift Antiochos' I. lehrt (*The cuneiform Inscriptions of Western Asia* 5 pl. 66; vgl. *Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 137ff.).

Nach dieser hat im Adar des Jahres 43 S. A. (März 268 v. Chr.) Antiochos I. persönlich in Syrien die Zeremonie des Ziegelstreichens für den Neubau des Nebotempels Ezida in Borsippa vollzogen, die er eigentlich an Ort und Stelle hätte vornehmen müssen (*Klio* 3, S. 509). Er läßt aber dabei fortwährend erkennen, daß er den Nebo nur als den Sohn des babylonischen Hauptgottes Bêl-Marduk und als Sprößling seines Tempels Esaggil in Babylon betrachtet und ehrt (vgl. unter Semiramis); er nennt sich auch nicht bloß den Versorger von Esaggil und Ezida, sondern sagt ausdrücklich: als ihn „zur Erbauung von Esaggil und Ezida sein Herz angetrieben habe, da habe er für Esaggil und Ezida in Syrien mit seinen reinen Händen die Ziegel gestrichen, um das Fundament Esaggils und Ezidas zu legen." In dieser Inschrift führt Antiochos den Titel *šar kiššati* 'König der Welt'. Die Inschrift läßt erkennen, daß Antiochus die Zeitläufte des gerade damals beginnenden chremonideischen Krieges zu einem erneuten Angriffe auf Ägypten behufs Wiedergewinnung der syrischen Lande verwerten wollte.

Der Vergleich beider Inschriften ergibt, daß die Neuerrichtung der babylonischen Tempel einen wesentlichen Bestandteil der seleukidischen Kriegsvorbereitungen in den Jahren 274 und 268 v. Chr. bildete. Im Jahre 274 hatten die Bauten nicht in Angriff genommen werden können, weil der Krieg überstürzt begann und durch die Umsicht Ptolemaios' II. und seiner Gemahlin Arsinoe, die dem Antiochos zuvorkamen (*Klio* 3, S. 522ff.) für diesen ungünstig endete. Die Tempelbauten als Kriegsvorbereitung lassen keine andere Erklärung zu als die, daß es sich um die Geltendmachung der Ansprüche auf die Weltherrschaft handelte.

Angesichts dieser bedeutsamen, wenn auch bisher noch nicht genügend gewürdigten und näherer Darlegungen bedürftigen Ergebnisse aus babylonischen Nachrichten kann das Schweigen der klassischen Tradition nicht ins Gewicht fallen. Schon die allgemeine Kläglichkeit unserer ganzen literarischen Überlieferung für die Diadochen- und Epigonenzeit verbietet die Anwendung des stets so bedenklichen argumentum ex silentio, mit dem *Kaerst* a. a. O. unserer Ansicht gegenüber in so weitgehendem Maße operiert. („Wir müßten doch vermuten, daß schon aus Gründen der politischen Rivalität die babylonische Heimat des Gottes von den Seleukiden geltend gemacht worden wäre." Vgl. ob. Sp. 347 und s. unten Sp. 378.)

Wenn also Ptolemaios jenen Gott Ea, der im Babylonischen als Vater des Bêl-Marduk galt, in Ägypten einführte und zugleich als einen einheimisch ägyptischen hinstellte, so hatte er — international wie auch im Sinne der Ägypter — ein gegebenenfalls wirksames Gegengewicht gegen die seleukidischen Ansprüche geschaffen. Wer dem Vater des Marduk seine Verehrung zuwandte, konnte die Weltherrschaftsansprüche der Mardukverehrer übertrumpfen.

Wie dem auch sei, daß ein babylonisches Kultbild des Gottes, der von Alexander durch Vermittlung des ihm näherstehenden Gefährten in seiner letzten Krankheit befragt war, für Ptolemaios nicht zu haben war, liegt auf der Hand. Es mußte Ersatz geschaffen werden und der beste, der einzig gültige Ersatz war das Kultbild von einer anderen außerhalb des Seleukidenreiches belegenen Verehrungsstätte desselben Gottes, S. Und eine Stadt gab es, die tatsächlich diesem Erfordernis entsprach: Sinope. Ihre Umgebung wird bekanntlich noch in späterer griechischer Zeit von den Griechen als Ἀσσυρία bezeichnet (*Skyl. Peripl.* 88). Dafür betrachtete schon *Nöldeke* (*Hermes* 5, 1871 S. 443ff.) als alleinige Erklärung eine Besiedlung dieses Gebietes durch eine altassyrische Kolonie. Das läßt sich jetzt bestätigen. Während der deutschen Expedition nach Armenien fanden wir eine Inschrift Tiglapilesers I. (um 1000 v. Chr., nach anderen um 1100 v. Chr.), die von seinen aus anderen Inschriften bereits bekannten siegreichen Feldzügen in Armenien herrührt, und in der er bezeichnet wird als 'Eroberer des Landes Kirchi bis zum großen Meere' (*Verf., Sitzungsber. Berl. Ak.* 1899 S. 117). Unter Kirchi ist zu verstehen die breite Ebene nördlich des West-Tigris, sowie das westlich von Dijârbekir und Euphrat sich hinziehende Gebirgsterrain. Eine Ausdehnung dieses Gebietes nach Westen oder Süden bis zum Mittelländischen Meere ist völlig ausgeschlossen. Es kann nur die Nordausdehnung bis zum Schwarzen Meere gemeint sein. Tiglapileser I. ist aber, wie auch der Fundort dieser seiner Siegesinschrift bestätigt, nicht bis zum Schwarzen Meere vorgedrungen; es bestand also zu seiner Zeit eine ältere Kunde von jenem nördlichen Meere, und diese kann nur herrühren von den Eroberungszügen, die lange vor ihm seine Vorgänger, Salmanassar I. um 1320 v. Chr. und Tukulti-Ninib I. um 1290 v. Chr. gemacht hatten, wie älter bekannte und neu gefundene Inschriften bestätigen. Salmanassar I. hat auch Kirchi, soweit wir wissen, als der erste erobernd betreten und er ist gleichzeitig der einzige,

von dem eine energische und nachhaltige Kolonisationstätigkeit und zwar gerade für Kirchi bezeugt ist. Die von ihm im Süden von Kirchi angelegten assyrischen Kolonien bestanden noch fast ein Halb-Jahrtausend später unter Assurnasirabal III. 885—865. Unter Salmanassar I. — und allem Anscheine nach unter ihm allein — war auch die Möglichkeit gegeben, daß assyrische Kolonisten im nachmaligen nördlichen Kappadokien bis ans Schwarze Meer vordrangen und sich in Sinope festsetzten, wo sie im Verlaufe der weiteren Entwicklung Klein-Asiens vom Mutterlande vollständig abgetrennt wurden, aber doch den Umwohnern und den Griechen als Assyrier erkennbar blieben. (*Klio* 4, 400; vgl. bes. noch Abs. 2 daselbst.)

Daß hier am Meere der Kult des ursprünglich an der Küste des persischen Golfes heimischen Königs der Wassertiefe, Ea, *Šar apsî*, der auch im assyrischen Pantheon eine bedeutsame Stätte hatte, eine besondere Pflege erfahren hätte, wäre ebenso erklärlich, wie eine allmähliche ev. synkretistische Graezisierung des Kultes, die sich bis auf dasjenige Kultbild erstreckt haben muß, das in den Besitz des Ptolemaios gelangte.

Schon *Krall* hat, ohne den S. babylonisch-assyrisch näher bestimmen zu können, vermutungsweise darauf hingewiesen, daß in Sinope ursprünglich eine assyrische oberste Gottheit, ein Bêl, an der Spitze des Kultes gestanden haben werde, den die Griechen bei der Wiederherstellung der Stadt nach der Kimmerier-Katastrophe ihrem Zeus gleichgesetzt hätten.

Ea Šar apsî war aber im babylonisch-semitischen Sinne nicht bloß ein oberster Gott, ein Bêl, sondern ihm gebührte diese Bezeichnung auch geradezu im babylonischen Kultus. Dieselbe Inschrift aus seiner Kultkapelle im Haupttempel zu Babylon, die uns den Kultbeinamen *Šar apsî* liefert, enthält in der den etwaigen Zerstörer der Inschrift bedrohenden Fluchformel (Teil II, S. 16/18) am Schluß die Worte: *Ea bêlu ṣîru aggiš likkilmešu.* 'Ea, der erhabene Herr, der erhabene Bêl möge ihn zornig anblicken.'

Es ist also anzunehmen, daß in Sinope schon einmal eine semitisch-griechische Verschmelzung stattgefunden hatte, die sich auch in der typischen Ausgestaltung bemerkbar machte und dann später nach Ägypten mit hinübergenommen wurde. So verließ der Gott, der Sinope als Bêl-Ea Šar apsî betreten katte, diese Stadt gleichsam als Bêl-Zeus-Hades-Sarapis und konnte von den beiden hellenistisch gebildeten Männern *Timotheos* und *Manetho* in Alexandrien auch als solcher erkannt werden, während Ptolemaios, wie wir sahen (Sp. 344), enttäuscht war, weil das ihm zugeführte Götterbild nicht den Vorstellungen entsprach, die er mit dem Bilde des S. von früher verband, sondern eher einem Bilde des Hades-Pluton ähnelte.

Darauf, daß die Verwechslung oder Verschmelzung mit Pluton durch eine gewisse Übereinstimmung in den beiderseitigen Attributen des Ea und des Zeus-Hades befördert wurde, kommen wir unten zurück.

Somit ist nicht nur der babylonische Gott gefunden, der uns den ältesten Anhaltspunkt für die Existenz eines S.-kultes bietet, sondern auch erklärt, wieso eben dieser Gott aus Sinope nach Ägypten geholt werden konnte. —

Ehe wir weiter gehen, müssen wir uns mit der immer noch vertretenen wenn auch sicher irrigen Anschauung auseinandersetzen, nach welcher der S. überhaupt gar nicht aus der Fremde eingeführt, sondern lediglich einheimisch und aus dem Osiris-Apis entwickelt sein soll.

Die wohlbezeugte Tatsache, daß das Kultbild des S. aus Sinope eingeführt wurde, sucht *Beloch* (*Griech. Gesch.* 3, S. 446 mit Anm. 2, 447 mit Anm. 1), der sich gleich *Bouché-Leclercq* (*Rev. de l'hist. d. relig.* 46 (1902) S. 1 ff.), auf den er Bezug nimmt, sehr scharf gegen die Annahme einer Einführung des S.-kultus aus der Fremde ausspricht, hinweg zu deuten, indem er nach *Lumbroso* die für einen Berg bei Memphis bezeugte Bezeichnung Sen-Api für denjenigen Hügel, auf dem das Serapeum in Memphis stand, in Anspruch nimmt und diese aus dem Ägyptischen erklärt: Sen-Api bedeute Wohnung des Apis, daraus hätten die Griechen *Σινώπιον* gemacht usf.

Tatsächlich ist diese ganze Anschauung schon philologisch unmöglich. Aus *Ὀσορᾶπις* oder *Ὀσεράπις* konnte niemals *Σαράπις* werden. *Wilcken, Arch. f. Papyr.* a. O.; *Verf., Klio* 4, S. 401. Und dieses ist, wie bereits betont, die alleinige griechische Namensform, unter der der Gott nach der Einführung des Kultes in Ägypten auftritt. Und ebenso ist es unmöglich, daß aus dem *a* des Apis, das griechisch niemals durch einen *o*-Laut wiedergegeben wird, sondern zu allen Zeiten und immer durch *α*, aus einem *Sen-Api* ein *Sinope* hätte werden können. Aber um doch, der Vollständigkeit halber, auf das Sachliche einzugehen, so liegt auf der Hand, wie ganz unzutreffend die Bezeichnung „Hügel des Apis" für die Stätte eines Heiligtums des Osiris-Apis gewesen wäre; es handelte sich ja nicht um den Apis schlechthin, sondern um den toten, zum Osiris gewordenen Apis. In einer von Haus aus ägyptischen Bezeichnung der Stätte nach dem Osiris-Apis konnte Osiris unmöglich fehlen. In der Tat bezieht sich der ägyptische Ausdruck s(t)n ḫpj gar nicht auf das Serapeum, sondern er gibt in der hieroglyphischen und der demotischen Fassung des Steines von Rosette das griechische *Ἀπιεῖον* wieder. Um das Heiligtum des lebenden Apis hat sich Ptolemaios V., wie der Text meldet, bemüht. Erwiese es sich also in Zukunft, wofür bisher jeglicher Anhalt fehlt, daß die griechische Bezeichnung *Σινώπιον* dem Serapeum-Hügel zukommt, so wäre der Name nur ein weiterer Beleg dafür, daß die Einführung des S. aus der Fremde, aus Sinope, auch den Kult von Memphis berührt hat, was ohnehin sicher ist. Nur der Grad dieses Einflusses kann zweifelhaft sein (*Klio* 4, p. 396 ff.).

Nunmehr treten wir der Frage näher, ob

der S. als ursprünglich babylonischer Gott oder als eine von anderswoher den Makedoniern bereits bekannte und in Babylon dem babylonischen Gotte angeglichene Gottheit in Ägypten eingeführt wurde. Da versagt nun der für die Bejahung im letztern Sinne wichtigste Anhaltspunkt vollständig. Wiewohl wir über die bei den Nachbarvölkern der Griechen verehrten Gottheiten (man denke an die thrakische Bendis, den Reitergott, die phrygische Ma, die Kybele, den Sabazios, den Bisyras [vgl. *Roscher* Bd. 1, 1 Sp. 787 usw. usw.]) verschiedentlich mehr oder weniger reichliche Kunde haben, fehlt es in der vorhellenistischen Zeit und vor dem Auftreten des S. in Babylon an jeder auch nur entfernten Hindeutung auf eine, sei es bei den Makedoniern, sei es bei den Thrakern oder den Illyriern bekannte, geschweige denn in höchster Stellung verehrte Gottheit. Unter diesen Umständen ist der einzige ernstliche Anhaltspunkt, auf den sich die Vertreter des nicht in erster Linie babylonischen Ursprungs stützen können, das Vorkommen des Personennamens Σεραπίων bei *Plutarch, Alexander* 39: "Ὅλως δὲ ἤχθετο τοῖς μὴ λαμβάνουσι μᾶλλον ἢ τοῖς αἰτοῦσι . . . Σεραπίωνι δὲ τῶν ἀπὸ σφαίρας τινὶ νεανίσκων οὐδὲν ἐδίδου διὰ τὸ μὴ αἰτεῖν. Ὡς οὖν εἰς τὸ σφαιρίζειν παραγενόμενος ὁ Σεραπίων ἄλλοις ἔβαλλε τὴν σφαῖραν, εἰπόντος τοῦ βασιλέως 'Ἐμοὶ δὲ οὐ δίδως'; 'Οὐ γὰρ αἰτεῖς' εἶπε, τούτῳ μὲν δὴ γελάσας πολλὰ ἔδωκε.' Hierzu *Verf. Klio* 5, 1905, S. 133: „Iranier und Orientalen waren damals noch nicht, wenigstens nicht in nennenswertem Umfange, in Alexanders Umgebung aufgenommen. Und auch die Überlegung, daß *Plutarch* nach seiner Darstellungsweise sehr wohl an dieser Stelle Züge mitverarbeitet haben kann, die in die Zeit der Zulassung und Bevorzugung des persischen Elements gehören, wird hier nicht ins Gewicht fallen, solange nicht ein an Σεραπίων anklingender iranischer oder babylonischer Personen-Name nachgewiesen ist. Wer also den Namen Σεραπίων, der, wie *Ed. Meyer* mit Recht bemerkt, gewiß nicht erfunden ist, für einen unverfälschten und korrekt überlieferten makedonischen oder gar griechischen Personennamen hält, der hat die Möglichkeit, unter den Erwägungen und Motiven, die für die durch Ptolemaios I. erfolgte Einführung des S.-kultus in Ägypten und dessen m. E. von vornherein beabsichtigte synkretistische Anlage maßgebend waren, auch eine Anknüpfung an heimische, makedonisch-griechische Elemente in Betracht zu ziehen. Allerdings fehlt auch dann für eine Beziehung auf den heimischen Kultus oder gar auf einen makedonischen oder griechischen Gottesnamen jedweder Anhaltspunkt. Mir freilich — und wie ich hinzufügen darf, auch *Wilh. Schulze* — erscheint es sehr zweifelhaft, daß in Σεραπίων oder einem zu supponierenden Σαραπίων ein altmakedonischer (oder griechischer) Name in seiner ursprünglichen Gestalt vorliege. Vielmehr haben wir es hier weit eher mit einem Unterfall der häufigen Erscheinung zu tun, daß ein fremder und fremdartig anmutender durch einen anklingenden geläufigen Eigennamen verdrängt wird, wie es denn überhaupt um die Tradition der Eigennamen, sobald es sich nicht um hervorragende Persönlichkeiten handelt, gerade in der klassischen Literatur nichts weniger als glänzend bestellt ist. Sofern nicht etwa die handschriftliche Überlieferung schwankt, wird die Verwechselung spätestens dem *Plutarch* zur Last fallen, zu dessen Zeiten Σαραπίων, Σεραπίων und das Femininum Σαραπώ in der jungen und wahrscheinlich dem ionischen Sprachgebiet angehörigen Nebenform Σαραποῦς gen. Σαραποῦτος (vgl. *A. Thumb, Die griechische Sprache im Zeitalter des Hellenismus* [1901] S. 230, Anm. 4) wohlbekannt und weit verbreitet waren."

Es gibt nun noch eine ältere Stelle, in der ein an S. anklingender Eigenname vorkommt (*Verf.* nach *W. Schulze, Klio* 5, 133). In den *Epidemien* [des *Hippokrates*] 2, 2. 3 (5, 84 *Littré*) wird von der tödlichen Erkrankung einer Frau berichtet, deren Name unter der Form ἡ σεράπαις, σέραπες, σέραπις in den Handschriften steht. In *Galens Kommentar* (17, A. 322f. *Kühn*) figuriert sie als Σεραπίς in seinem *Glossar* (14, 136) als σαράπους, und zwar gibt es an letzterer Stelle nach *Ilbergs* Kollation überhaupt keine andere Lesart. Als innerlich berechtigt — natürlich unbeschadet des Ergebnisses der handschriftlichen Kritik — stellt sich von diesen Lesarten, auch nach *W. Schulzes* Urteil nur Σεραπαις (orthographische Variante Σεραπες) dar. Σεραπίς erregt den Verdacht späterer Anpassung an die geläufigen Bildungen der hellenistischen Zeit: zu Σεραπίων war ein Femininum Σεραπίς wohl denkbar. Die im zweiten Buch der *Epidemien* aufgeführten Fälle sind überwiegend in Perinth und dessen Nachbarschaft vor Ende des fünften Jahrhunderts gesammelt worden. Der Artikel vor dem Namen, ἡ Σεράπαις, deutet auf eine Sklavin. Ein thrakisch-barbarischer, schwerlich griechischer Name Σεράπαις wäre damit gefunden und der unbekannten Grundform des bei *Plutarch* unter der Form Σεραπίων erscheinenden makedonischen Namens beigesellt.

Ferner ist ein Wort σάραπος (σαράπους) bei *Alkaios* (*fr.* 37 *B. Bergk.*) belegt: *Diogen. Laert.* 1, 81 (vgl. *Suidas* s. v. Σαράπους): Τοῦτον (sc. Πιττακὸν) Ἀλκαῖος σαράποδα μὲν καὶ (lege ἢ) σάραπον (*Cod. Cant.* σύραπον, *Hartung* συράποδα) ἀποκαλεῖ διὰ τὸ πλατύπουν εἶναι καὶ ἐπισύρειν τὼ πόδε. Ein Nominativ σάραπος oder ein Akkusativ σάραπον, der als Kompositum von πούς aufgefaßt wurde, muß also bei *Alkaios* gestanden haben; vielleicht auch mehr, aber nicht notwendigerweise. Das dem dorischen σάραπος entsprechende σαράπους ist dann, wohl im Hinblick auf *Alkaios*, in die Handschriften der *Epidemien* eingedrungen und dort so aufgefaßt und von *Galen* so erklärt worden, wie es *Alkaios* selbst oder seine Ausleger verstanden hatten. Bei *Hippokrates* ist das Wort daher nach *Ilbergs* Urteil schwerlich richtig, 'obwohl es zu *Galens* Zeiten in Handschriften stand'. Die den Alten geläufige

Etymologie des Wortes *σαράπους* oder *σάραπος* erscheint vom griechischen Standpunkte recht fragwürdig. Es ist nicht ausgeschlossen, daß es sich dabei nur um eine Volksetymologie eines barbarischen Wortes handelt, dessen Spott nicht die Form der Füße zur Zielscheibe hatte. Wäre das der Fall, so könnte man das lesbische *σάραπος* als dritten Beleg für einen, nordöstlich der eigentlichen griechischen Welt heimischen barbarischen Wortstamm **σαραπ* — oder **σεραπ* — ansprechen.

Aber für eine Gottheit Sarapis auf altermakedonischem, thrakischem, illyrischem Gebiete fehlt es, wie gesagt, an jeder Andeutung.

Ein solches früheres Vorhandensein eines S.-kultes auf europäischem Gebiete bei den Völkern der Balkan-Halbinsel zieht auch *Kaerst* nicht in Betracht. Er betont vielmehr gleich uns den künstlichen und absichtlichen Charakter des S.-kultes als einer neuen religiösen Bildung. 'Eine in Sinope verehrte Gottheit, die besonders mit dem unterirdischen Zeus in Verbindung gebracht zu sein scheint, wird in ihrer Gestalt ägyptisiert und zugleich griechisch gedeutet.' Wenn demnach *Kaerst* Sinope für die eigentliche Heimat des S. erklärt, so ist das im Grunde genommen nichts anderes, als ein Verzicht auf jede Erklärung, eine Formulierung nach den Berichten bei *Tacitus* und *Plutarch*, deren Ungenauigkeit und Unvollständigkeit er zwar erkennt, aber ohne sich entschließen zu können, daraus die Konsequenzen zu ziehen. Denn er muß selbst eingestehen: „Ein eigentümliches Rätsel bietet nun allerdings die Herkunft des Serapis aus Sinope, da es an einer Bezeugung für die Verehrung einer dem Serapis verwandten Gottheit in Sinope durchaus zu fehlen scheint." Zur Abschwächung dieses „Rätsels" wird an unsere mangelnde Kenntnis „der religiösen Verhältnisse von Sinope" appelliert, und alsdann bemerkt: „Wenn schon zur Zeit der Einführung des Serapiskultes ein gewisses Dunkel über der Herkunft und dem Wesen des Gottes lag, so wird dieses Dunkel dazu gedient haben, die geheimnisvolle Natur der neuen Gottheit noch stärker hervortreten zu lassen." Das 'Rätsel' ist jedoch sofort auf weit natürlicherem Wege gelöst, wenn wir Sinope nicht als Ausgangspunkt, sondern nur als eine uns bekannt gewordene Durchgangsstation des Serapiskultus auf seiner Reise von Ost nach West betrachten, eben jenes Kultes des 'šar apsî-Sarapis'. Wenn ferner für Sinope das Fehlen früher Münztypen mit S.-prägung als besondere Schwierigkeit aufgeführt wird, so ist das insofern hinfällig, als sich später bei der Typenentwicklung zeigen wird, daß uns die Numismatik durchaus keine abgeschlossene Entwicklungsreihe darbietet, daß wir z. B. mit diesem Hilfsmittel sogar für Alexandria nicht vor dem 25. Januar 41 p. C (*Claudius*) mit voller Sicherheit einen S. nachweisen können.

Kaerst selbst legt mit Recht besonderen Nachdruck auf die von Anfang an gegebene Beziehung der universal-synkretistischen Gottheit S. „zum ptolemäischen Herrscherhause und zur neuen Hauptstadt des ptolemäischen Reiches Alexandria. Die besondere Beziehung zu *Ptolemaeos* tritt bereits in der Einführungslegende deutlich hervor. Heil und Gedeihen für ihn und seine Herrschaft werden durch die Herbeiführung des Gottes bedingt. (*Tac. Hist.* 4, 83.) Eine Reihe von religiösen Widmungen der ersten Ptolemäerzeit, vor allem die außerordentlich charakteristische, die Arsinoe der *Ἀγαθὴ τύχη* ihres Vaters *Soter* darbringt (*Dittenberger, Orientis Graeciae Inscriptiones Selectae* 1, nr. 16, p. 46/48: *Ἀγαθῆι τύχηι* (*τ*)[*ῆι*] *Πτολεμαίον τοῦ Σωτῆρος καὶ θεοῦ Σαράπι Ἴσι Ἀρσινόη τὸ ἱερὸν ἱδρύσατο Χαιρήμονος ν*(*εωποιοῦντος*) zeigen die enge Verbindung, in der gerade das Wirken des Gottes S. mit den Personen der ptolemäischen Herrscher gedacht wird. Im Zusammenhange hiermit steht das besondere Verhältnis des neuen Gottes zu Alexandria. Gerade für Alexandria bezeugt sich so die synkretistische Religionspolitik Ptolemaios I. als Fortsetzung der schon von Alexander inaugurierten Politik (*Arr. Anab.* 3, 1, 5). In unserer besten und ausführlichsten Überlieferung (*Tac.* 4, 83: *cum Alexandriae recens conditae moenia templaque et religiones adderet*) wird ausdrücklich die Begründung des Serapiskultes mit der grundlegenden Einrichtung und Ausgestaltung der neuen Hauptstadt in Verbindung gebracht." Wenn dann aber *Kaerst* aus *Tacitus*' Worten und sonstigen Andeutungen entnehmen will, daß die Einführung des S. schon in die frühere Zeit der Herrschaft des *Soter* gehört habe, daß sie also gewissermaßen als von vornherein „programmatisch für die Regierung des ersten Ptolemäers anzusehen ist" (a. O. S. 270 mit Anm. 3), so setzt er sich in Widerspruch mit der ausdrücklichen und einwandfreien chronographischen Tradition (o. Sp. 346). Vielmehr hat *Ptolemaios* erst später, nach Ausbildung der Divergenzen und der Differenzen zwischen Ptolemäern und Seleukiden den S. gerade als einen Gott, mit dessen Kult Alexander in Babylon in bedeutsame Beziehung getreten war, in Ägypten und Alexandria eingeführt: er hat nicht einen obskuren, nur in Sinope verehrten Lokalgott nachträglich in das *Ephemeriden*-Exzerpt, mit dem er seine Alexandergeschichte schloß, 'hineingedeutet', sondern der in Babylon verehrte Gott war für ihn von vornherein der S.

Nachdem der Versuch einer Anknüpfung an ältere europäische Kultvorstellungen sich als erfolglos erwiesen hatte, erhalten die babylonischen Elemente, die sich im Kult des S. nachweisen lassen, eine verstärkte Bedeutung, insofern sie zeigen, daß der Gott in Babylon, wo er uns zuerst begegnet, auch tatsächlich heimisch war, und daß die wichtigsten Elemente seines Kultes dem Ea Šar apsî auf seiner Wanderung nach Sinope und Ägypten unverändert verblieben sind. Schon oben wurde berührt, daß sich anscheinend bereits in Sinope eine Verschmelzung des Ea Šar apsî mit dem Zeus-Hades vollzogen habe, wofür der Grund in einer Übereinstimmung der Attribute zu suchen sei.

Τῷ Κερβέρῳ καὶ τῷ δρακόντι weisen Timotheos und Manetho dem Ptolemaios nach, daß

das Götterbild, das ihm als ein Pluton erscheint, wirklich der S. ist. Demgemäß ist in *κέρβερος καὶ δράκων* das charakteristische Merkmal des S. gegeben, wie ihn *Ptolemaios* von früher, eben von Babylon, her kannte. Eben diese entscheidenden Attribute bezeugen aber die Keilinschriften, gerade für Ea šar apsî. Die babylonischen Götter waren anthropomorph dargestellt, sie haben aber auch tiergestaltige Erscheinungsformen, und gerade das Tier des Gottes Ea kennen wir aus bildlichen Darstellungen, wie aus keilinschriftlichen Schilderungen (*Bezold, Ztschr. f. Assyr.* 9, 114, 405; *Puchstein* ebenda 410) als ein auch doppelköpfig erscheinendes Wesen, in dessen Maul Wasser rollt, vorn mit Löwentatzen und hinten mit Vogelkrallen, mit Schlangenkopf und Schlangenschweif, für das die Bezeichnung *κέρβερος* oder — sofern die Schlange, sei es als gesondertes Attribut, zu fassen ist, (wofür die Schlange mit dem S.-kopf auf ägyptischen Münzen der Kaiserzeit [*Zoëga* Tafel 12; unten Typ nr. 10] spricht) sei es als Bestandteil des ganzen Fabelwesens besonders hervorgehoben werden soll — als *κέρβερος καὶ δράκων* (der Kerberos mit der Schlange), wohl zutreffen würde, *Verf. Wochenschr. f. klass. Phil.* 1898 Sp. 27 f. Ea šar apsî war der Gott des Ozeans und der Sonne, die aus ihm emporsteigt und in ihn zurückkehrt, zugleich ein Gott des Lichtes und der dunklen Tiefe.

Die Antwort, die Nikokreon von Kypros nach *Macrobius Sat.* 1, 20, 17 von Serapis auf eine Befragung nach seinem Wesen erhalten haben soll (*Kaerst* 2, 269 Anm. 2): *εἰμὶ θεὸς τοιόσδε μαθεῖν, οἷόν κ' ἐγὼ εἴπω ‖ οὐράνιος κόσμος κεφαλή, γαστὴρ δε θάλασσα ‖ γαῖα δέ μοι πόδες εἰσι, τὰ δ' οὖατ' ἐν αἰθέρι κεῖται ‖ ὄμμα τε τηλαυγὲς λαμπρὸν φάος ἠελίοιο* gibt, ob sie nun alt oder jünger ist, eine geradezu typische Schilderung eben des Wesens des babylonischen Gottes Ea šar apsî. Dieser ist schwerlich von *Ὠάννης* (s. d.) zu trennen, einem vernunftbegabten Wesen, das nach babylonischer Vorstellung halb wie ein Fisch, halb menschlich gestaltet, aus dem persischen Golfe emporgetaucht sei, mit Sonnenuntergang wieder das Meer aufgesucht und die Nächte im Meere zugebracht habe. Dem Oannes, der offenbar im Wesen identisch ist mit Ea, dem Gott des Ozeans, der Sonne, die nachts zu ihm zurückkehrt und aller menschlichen Weisheit ..., verdanken die Menschen die Kenntnis der Schriftzeichen, Wissenschaften und Künste. Er lehrte sie auch die Besiedlung von Städten, die Errichtung von Tempeln, die Einführung von Gesetzen und die Landvermessung, zeigte ihnen das Säen und Einernten der Früchte und war überhaupt der Geber aller Kultur. Vermutlich gibt Oannes auch eine der Namensformen des Gottes wieder (vgl. u. Sp. 360). Die Offenbarungen des Oannes über Schöpfung und Städtebildung haben noch *Berosos* vorgelegen, und die Auszüge, die er daraus gemacht und übersetzt hat, sind uns in *Eusebius' Chronik* erhalten (*Ed. Meyer, Klio* 3, 169). — Die wunderbar schnelle Fahrt des Gottes von Sinope nach Ägypten (vgl. die Münzdarstellungen unten Typ nr. 7—7 c), die Anlegung eines Hauptheiligtums gerade an der kanopischen Nilmündung stehen wahrscheinlich mit der Eigenschaft des Ea šar apsî als Meeresgott in ursächlichem Zusammenhang.

Beschützer der Meerfahrt ist Sarapis bis in späte Zeiten geblieben. So richtet in einem Soldatenbrief aus römischer Zeit (2. Jh. p. C.) der Schreiber 'ein Dankgebet an den Gott Serapis', 'weil' er ihn 'aus Seegefahr unverzüglich gerettet hat'. *Berliner Papyrusbrief* nr. 423 Z. 6 ff. *Εὐχαριστω τῷ κυρίῳ Σεράπιδι ὅτι μου κινδυνεύσαντος εἰς θάλασσα ἔσωσε εὐθέως*, vgl. *Preisigke, Preuß. Jahrbücher* 108 (1902) S. 101. In gleichem Sinne wird der Beiname Neptunus in den Inschriften *C. I. L.* 3, 3637; 7, 1002 zu deuten sein, der sich nicht ohne weiteres aus der naturgemäßen und im übrigen bezeugten rein synkretistischen Entwicklung erklären läßt.

Auch das ständige, aber unseres Wissens bisher unerklärte Attribut des S., der Kalathos oder Modius, den er auf dem Haupte trägt, erklärt sich, wenn es sich um den von Haus aus babylonischen Gott der Vermessung und zugleich der Fruchtbarkeit handelt.

Ein Weiteres gerade für den Kult des S. in Babylon charakteristisches Element tritt auch in Ägypten hervor. Mittels des Tempelschlafes wurde S. in Babylon für Alexander in dessen letzten Lebensstunden befragt, im Tempel des S., an der kanopischen Nilmündung, wurde nach *Strabo* 17, 801 auch der Tempelschlaf mit besonderem Erfolge geübt.

Spezifisch babylonisch ist ferner das Stellen des Horoskops, das mit dem Kultus des S., wie noch die Zauberpapyri zeigen, aufs Engste verknüpft war. Und gerade, was im Zusammenhang mit solchem Stellen des Horoskops über das Wesen des Gottes geäußert wird, hat — als echt überkommen, nicht nachträglich hinzugewachsen — Anspruch auf besondere Beachtung.

Es fragt sich nun: Ist der eigentliche und ursprüngliche Name des S. auf der Wanderung gänzlich ohne jede Spur verloren gegangen? Babylonisch müßte er (Sp. 340) lauten Eau, Iau bezw. Eaû, Iaû.

In dieser letzteren Form erscheint ein Gottesname in altbabylonischen Texten der Chammurabizeit. Daß dieser nicht, wie *Delitzsch* (*Babel und Bibel* 1, 1902, S. 47, 70 ff.) wollte, für eine monotheistische Jahwehverehrung in Babylonien an der Wende des dritten und zweiten vorchristlichen Jahrtausends spricht, ist allgemein anerkannt. (Für die Lit. s. *Verf., Jahresberichte für Geschichtswissenschaft für 1907* 1 S. 184 f., Anm. 605—615 a) Dagegen ist sehr möglich, daß es sich um den Namen von Marduks Vater, Ea (Ia) handelt, der damals noch in freiem Gebrauche war.

In dem von Chammurabi begründeten babylonischen Reichskult trat er gegen seinen Sohn zurück und damit hängt es zum Teil zusammen, daß er, der als Gott der Weisheit, der Beschwörung und der Heilkunde allezeit die oberste Stelle bewahrte, späterhin von den Menschen nur durch Vermittlung seines Sohnes oder eines anderen Fürsprechers angegangen werden konnte. (babyl. Texte passim, vgl.

Jastrow, D. Rel. Babyl. u. Assyriens S. 130 f.). So wird es gekommen sein, daß sein Kult und sein Name schon in Babylonien zum Teil und absichtlich mit dem Schleier des Geheimnisses umgeben wurde, so daß sein eigentlicher Name keilinschriftlich nur in ideographischer, rebusartiger Schreibung erhalten ist. In den gnostischen Schriften, den Zauberpapyri und sonstigen Zauberformeln erscheint bekanntlich S. häufig in engster Verbindung mit *Ἰαώ*. Daß darunter bei den Gnostikern in späterer Zeit der Gott der Juden Jahweh verstanden wurde, ist zweifellos. Aber mehrfach ist auch schon die Frage gestellt worden, ob nicht ein an Jahweh anklingender Name eines heidnischen Gottes die erste Veranlassung zu der häufigen Verknüpfung des *Σαράπις* und *Ἰαώ* gegeben hat. So vor allem durch *Baudissin*, '*Studien zur semitischen Religionsgeschichte*' 1, S. 220/233, und auch *Deißmann* '*Bibelstudien*' S. 4 ff. faßt eine solche Möglichkeit ins Auge.

Wenn schon von theologischer Seite für *Ἰαώ* die restlose Identifikation mit Jahweh in Frage gestellt wurde, ehe eine andere Erklärung zur Verfügung stand, so ist nun, wo der Zusammenhang zwischen S. und Ea šar apsî erkannt worden ist, die Fragestellung mehr als berechtigt, und es ist nur für den Babylon ein für allemal ablehnenden Standpunkt *Kaersts* charakteristisch (2, S. 265/66 Anm. 3 a. E.), wenn die Frage und ihre bejahende Beantwortung von der er nur einen, außerhalb des Zusammenhanges gar nicht richtig zu würdigenden Punkt anführt als 'keiner ernstlichen Widerlegung' bedürftig hinstellt. Zudem ist *Ἰαώ* (s. *Höfer* und *Roscher* oben Bd. 2, Sp. 55) ausdrücklich als heidnischer Göttername an einer Stelle und zu Zeiten bezeugt, die jüdischer Beeinflussung nicht zugänglich waren, und zwar als 'phönikischer' Name des Dionysos bei den Chaldäern und als Name des Helios in einem Orakel des Apollo Clarius bei *Macrobius* 1, 18 ff. Im letzteren Falle bietet sich der Sonnengott Ea šar apsi ohne weiteres als nächstliegende Anknüpfung, im ersteren, wo die Verwendung bei den Chaldäern bezeugt ist, wäre an Eas Eigenschaft als Gott der Fruchtbarkeit und an den in Babylon heimischen Weinbau zu erinnern. (Vgl. *Buresch, Klaros* '*Untersuchungen zum Orakelwesen des späteren Altertums*' S. 48 ff.) Wenn, wie wir aus *Tac.* (*Hist.* 1, 5, 4) wissen, von einigen Saturn und der Judengott für dasselbe Wesen gehalten wurde, weil ihnen beiden der gleiche Tag geheiligt war, so darf daran erinnert werden, daß, wie Kronos-Saturn, der Vater des Zeus, so Ea der Vater des mit Zeus vielfach identifizierten Bêl (Marduk) war, und daß somit eine Tendenz bestand, Jahweh mit heidnischen Gottheiten dieser obersten und dem populären Kult entrückten Stufe zu verknüpfen, die bei Iao-Sarapis Ea (Ia) šar apsî durch den nahen Namensanklang eine wesentliche Förderung fand. (Vgl. auch die nr. 14/15 der Typenbeschreibung, wo sich mit großer Wahrscheinlichkeit Beziehungen und Zusammenhänge ergeben, die über Kronos(-Saturn) zum römischen Ianus hinüberleiten.)

Völlig entscheidend aber ist die inschriftliche Zusammenstellung der beiden Namen *Σαραπις*, *Ιαω* auf dem in Spanien gefundenen Steine; *C. I. L.* 2, Suppl. 56, 65, die nur diese beiden Namen und zwischen ihnen das häufige Symbol der ausgestreckten bezw. aufgehobenen Hand trägt.

Die Inschrift stammt nach dem Schriftencharakter und nach des Herausgebers (= *Hübner*) Urteil aus dem dritten Jahrhundert v. Chr. Man hat sie als unecht verdächtigen wollen, (*Kaibel*, *Inscr. Graecae Siciliae Italiae* etc. *373), weil man in einer so frühen Zeit — man beachte auch die alte Form mit '*α*' — mit der Zusammenstellung des Judengottes und des S. nichts anzufangen wußte. Demgegenüber hat *Hübner* (vgl. *C. I. L.* 3, Suppl. p. 1040 ad p. 911) mit Recht an der Echtheit festgehalten. Somit erweist sich, was von vornherein erwartet werden mußte: auch der ursprüngliche und eigentliche babylonische Name des Ea (Ia) šar apsi hat sich neben dem wegen der Identifikation mit Osiris-Apis bevorzugten Kultbeinamen erhalten. So ist es lediglich eine, wenn auch sehr wertvolle Bestätigung, wenn es in dem *Leydener Zauber-Papyrus* W 1423 heißt: *Σάραπι, ἐπιβλεψόν μου τῇ γενέσει τὸν εἰδότα σου τὸ ἀληθινὸν καὶ αὐθε[ν]τικὸν ὄνομα· ωαωηω ωεοη, Ιαω, ιιι, αα, ω.....* Hier wird uns also als eigentlicher und authentischer Name des S. neben einer mit einem o-laute beginnenden Form gerade Iaô genannt und zwar nicht nur im Zusammenhang mit dem Stellen des Horoskops, sondern geradezu in der Anrufungsformel, in der man, angesichts der besonders in den Formeln herrschenden Zähigkeit, bei dieser chaldäischen Kunst vor allem babylonisches Gut bewahrt zu finden erwarten kann, während dagegen beim Stellen des Horoskops Jahweh unmöglich als echter und authentischer Name des S. gelten konnte. So wird bestätigt, was unsere Gesamtuntersuchung ergeben und was der spanische Inschriftstein unmittelbar erwiesen hatte: die Fortexistenz auch des ursprünglichen Namens des Gottes neben der aus einem Kultbeinamen erwachsenen und wegen des Anklanges an Osor-Api bei der Einführung nach Ägypten bevorzugten Form. Das in den Zaubertexten so häufige Spiel mit der Zusammenstellung der sieben Vokale wird seine erste Veranlassung in dem Vorhandensein verschiedener lediglich oder hauptsächlich vokalhaltiger Namensformen (Iaû, Oannes) des babylonischen Gottes haben, und die Anschauung, daß die einfache Vokalreihe die Vertreterin des höchsten Gottes sei, wird eben daher stammen und vielleicht schon bei der Ausbildung der babylonischen Varianten des lediglich vokalhaltigen babylonischen Gottesnamens mitgewirkt haben.

Daß sich in den gnostischen Papyri und in den Zaubertexten mehrfach babylonisches Gut erhalten hat, ist bereits verschiedentlich betont worden. Siehe besonders *Anz*, *Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus* (= *Gerhard und Harnack, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* Bd. 15, Heft 4 (1897)) S. 88 Anm. 1.

Sehr häufig wird die babylonische Todesgöttin Ereškigal als *'Ερέσχιγαλ* angerufen. Schamasch erscheint als *Σάμας*, die Worte 'xilqa, xilqa, beša, beša'. *Lenormant, Essai de commentaire des fragments cosmogoniques de Bérose,* 1871, p. 20 sind von *Tallquist, Die assyrische Beschwörungsform Maqlû,* Helsingfors 1895 nachgewiesen: bi-e-ša bi-e-ša ḫi-il-qa ḫi-il-qa. Duckt Euch, duckt Euch! Fliehet, fliehet! (*Maqlû* 5, 167, s. *Tallqvist*, S. 83 u. 143 und S. 35 seiner *Keilschrifttafeln*. Weiter aber ist von *R. Wünsch* (*Jahrbuch des Kaiserlich Deutschen Archäologischen Instituts, Ergänzungsheft* 6, 1905) antikes Zaubergerät aus Pergamon herausgegeben worden: vor allem ein Zaubertisch, eine Zauberscheibe, Zauberringe, -platten, ein Zaubernagel und drei Zaubersteine. Auf der Inschrift des Tisches, Zeile 51, findet sich Iao und gleich darauf die Variante Iae, letztere weit besser als Iaô zu Jahweh stimmend, auf der Zauberscheibe die bekannten Vokalkombinationen, an denen auch der Zaubertisch reich ist. „Nach Erklärung der griechischen, ägyptischen und jüdischen Elemente der Texte bleibt", wie *Wünsch* (S. 37) betont, „noch ein beträchtlicher Rest unerklärter Wendungen übrig." Die Inschrift des Zaubertisches beginnt: *Λουλου ζαρζαρκαθ*. Es ist bisher unbemerkt geblieben, daß hier rein babylonisches Sprachgut vorliegt. Lû ist die babylonische Prekativpartikel, die dem Verbum vorangesetzt wird. Lû ṣarḫat = *Λου ζαρκατ* heißt: 'sie möge gerufen werden' oder 'rufen', 3 pers. fem. Permansiv des einfachen Verbalstammes von ṣarâḫu צרח rufen, schreien, der passendste Anfang für einen Zauberspruch. Ebenda wird das von *Wünsch* als Parallele angeführte *λουλουλου βαρθαρθαρ* babylonischem lû bitrar, entsprechen (woraus mit Metathesis [vgl. *Z. f. Ass.* 14, p. 361 ff.] und mit Verdunkelung des Vokals *batrar) „er, es möge erglänzen, erscheinen", 3 pers. masc. des Iftealstammes von barâru 'hell sein, hell werden'. Die zwei- und dreimalige Wiederholung des lû bedarf keiner Erklärung. Für die Wiederholung einer Silbe des Verbums liegen keilinschriftliche Analogien gerade aus einem Text vor, der auf Zaubereien im Zusammenhange mit einer meteorologischen Verfinsterung der Sonne (*Kugler*, *ZDMG* 56, 1902, S. 65) Bezug nimmt, K. 154; s. *Verf.* bei *Ginzel, Spezieller Kanon der Sonnen- u. Mondfinsternisse* S. 245 ff. bes. S. 247 Anm. *): likrubub für likrub, ipupuš für ipuš (epuš), illillik für illik. Durch die Wiederholung der einzelnen Wortteile soll die Wirkung gesteigert werden; mit einer elamitischen Einwirkung, die *Jensen* ins Auge faßte und *Verf.* a. O. registrierte, ist schwerlich zu rechnen. Übrigens liegen hier wohl nicht bloß mystische Vorstellungen zugrunde, sondern auch praktische Erfahrungen; denn noch heute verständigen sich in den an das Zweistromland angrenzenden Bergbezirken die Bewohner, besonders die Kurden, indem sie die einzelnen Worte oder die einzelnen Silben über weite Entfernungen hin wiederholen. Auf dem Zaubertisch erscheinen ferner *ισισισ* und *οσοσοσ*, von Isis und Osiris hergenommen, was zu unserer Auffassung, daß die auch in diesem Texte erscheinenden Vokalhäufungen von den vokalischen Namensformen des Ia, Iau ausgegangen sind, stimmt. Zeile 30 ff. lauten: *αλαλαλ ελελελ ηληληλ ιλιλιλ ολολολ υλυλυλ ωλωλωλ*, wozu *Wünsch* das *ιλλιλλου* des Zauberpapyrus W heranzieht. Für letzteres bildet sicher, und vermutlich für die ganze Reihe, den Ausgangspunkt Ellil, Illil, *"Ιλλινος* bei Damascius, der sumerische aber (wie *Clay Amer. Journ. of Semitic Languages* 23, S. 269 ff. nachgewiesen, vgl. dazu *Verf., Jahresber. d. Geschichtswiss.* 1907, 1, S. 151) bis in die spätbabylonischen Zeiten stetig verwendete Name des Gottes Bêl von Nippur.

So hat sich also in den Zaubertexten neben Ea, šar apsî und Ereškigal noch ein weiterer uralter babylonischer Gottesname erhalten. Wo Zauberformeln deutlich babylonischen Ursprungs sich in unmittelbarer Verbindung mit Sarapis-Iao finden, sind sie offenbar mit seinem Kult von Babylon nach Westen übernommen worden. —

Die Vielgestaltigkeit der Funktionen des babylonischen Gottes empfahl ihn neben den anderen Erwägungen speziell als Mittelpunkt eines synkretistischen Kultes. Durch seine Eigenschaft als Gott der Tiefe und durch den Kerberos war der Anhaltspunkt für die Verschmelzung mit Pluton und Osor-Apis (als einem Totengott), durch den Charakter als Heilsgott und durch das Attribut der Schlange die Brücke zum Asklepios gegeben, wie ja ein Asklepieion zum Tempelkomplex des Serapeum in Memphis gehörte. (*C. I. L.* 3, 9, 173. *Tac. Hist.* 4, 84.) Wie Osiris, der Gott, aus dessen Grabe die Pflanzen hervorsprießen, so war auch Ea, der Herr des Ozeans, der Gott der Meerestiefe, ein Gott der Fruchtbarkeit.

Die Betrachtung der S.-typen (s. u. Sp. 364 ff.) zeigt, wie sich die einzelnen Künstler immer von neuem bemühten, die Fruchtbarkeitsfunktion des Gottes mit den ihnen zu Gebote stehenden Mitteln zum Ausdruck zu bringen (z. B. Typus 1, 4c, 5a, 5b, 7a, 9d, ganz in unserem Sinne Typus 10 usw.). Wie durch den Namen Iao die Anknüpfung für die synkretistische Verschmelzung mit Jahweh und mit jüdischen Vorstellungen gegeben wurde, so haben sich auch zwischen dem Sarapiskult und der christlichen Religionsphilosophie tatsächlich oder angeblich Beziehungen entwickelt, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Es genüge auf Horos-Christus (oben Bd. 2, 1 Sp. 431 f.) und Isis-Jungfrau Maria (a. a. O. Bd. 2, 1 Sp. 429 ff.) hinzuweisen.

Mit dem Kult des Sarapis verknüpfte sich in Ägypten der Brauch, daß Männer, Griechen wie gypter, sich im Tempelbezirk von Memphis in einer Zelle einsperren ließen, wovon die neueren Papyrusfunde vielfach nähere Kunde gebracht haben. Gegen die von *H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums,* entwickelte und vielfach (z. B. von *Ed. Meyer, Geschichte Ägyptens* S. 401 und 406) gebilligte Annahme, daß die Klausur im Serapeum die Wurzel gewesen sei, aus der sich im vierten Jahrhundert das christliche Mönchtum entwickelt habe, wendet sich *Erwin Preuschen, Mönchtum und*

Sarapiskult 2. Ausgabe, 1903. Aber auch er erkennt an (S. 53), daß gewisse Zusammenhänge existieren, 'und daß der *Weingarten*schen Vermutung ein gesunder Gedanke zugrunde liege'. Daß, wer sich im Serapeum einschloß, durchaus nicht lediglich durch geistliche Rücksichten und die Absicht eines gottseligen Lebens bestimmt wurde, haben die neueren Funde gelehrt. Vgl. u. a. *P. M. Meyer, Das Heerwesen der Ptolemäer,* S. 72, Anm. 252 und *Bouché-Leclercq, Les reclus des Sérapéum de Memphis* in den *Mélanges Perrot.* — Über die Verbreitung des Brauches bei den semitischen Völkern bringt ebenfalls *Preuschen* viel Lehrreiches bei. Freilich bedarf auch manches der Modifikation.

Zum Schluß noch ein Wort über die Inschriften. Das hier vorliegende, äußerlich reiche Material — 274 Inschriften mit direkter Beziehung auf S. oder seinen Kult sind uns bekannt geworden — steht bezüglich seines Inhaltes durchaus in keinem Verhältnis zu seinem Umfang. Wohl wird hier und dort eine neue, auch interessante Einzelheit hinzugewonnen; die Entwicklung des Ganzen jedoch — nur sie kann im Rahmen dieser Darlegung berücksichtigt werden — erfährt keine nennenswerte Berichtigung oder gar Bereicherung. Im wesentlichen muß das epigraphische Material dazu dienen, die chronologische und topographische Ausdehnung des Kultes zu verfolgen. Selbst hier aber können wir uns auf das Notwendigste beschränken, da die Numismatik, die gleich zu Beginn der Typenbesprechung eingehender zu berücksichtigen ist, alle einschlägigen Fragen noch ausgiebiger und sicherer beantwortet als die Epigraphik.

Die Inschriften zeigen und bestätigen, mit wie staunenswerter Schnelle der S.-kult zuerst im Ptolemaierreich, und als dieses im imperium Romanum aufging, auch dort populär wurde, und sich bald bis an die fernsten Grenzen ausbreitete, um überall festen Fuß zu fassen, das beste Zeichen, wie wohl die Durchbildung des synkretistischen Charakters gelungen war. Bezüglich der Chronologie liegt uns leider hier — mit geringer Ausnahme — ähnlich wie bei der Numismatik erst für die Kaiserzeit genaueres Material vor. Als hauptsächliche Fundorte kommen in Betracht: Melos, Mytilene, Thera, Lindos, Kamiros, Karthago, Numidien (Lambaesis, Theveste), die Inseln Astypalaia, Anaphe, Chalke, Syme, besonders zahlreich sind dann hierhergehörige Inschriften auf boeotischem Boden; auch Italien bleibt nicht zurück, hier ziehen besonders die kampanischen Städte Neapolis, Pompei und Puteoli unsere Aufmerksamkeit auf sich, dazu kommen die Provinzen Dalmatien (Jader, Brattia, Salonae), Pannonien (Poetovio, Vindobona, Ulcisia castra, Emona, Campona), Dacien (Potaissa, Apulum) und schließlich aus anderen Provinzen hauptsächlich noch: Verona, Nursia, Aquileia, Moesien. Der Natur des Gottes entsprechend handelt es sich im allgemeinen um sepulkrale Inschriften, daneben um Weihinschriften für vollzogene und erflehte Heilungen, endlich um Listen von Priesterkollegien und Schatzinventare. Neben dem Heilsgott Sarapis finden wir natürlich — wie es diese Gottheit und ihr Kult nicht anders erwarten lassen — auch zahlreiche andere pantheistische Kombinationen verzeichnet, unter denen, wie sich ebenfalls von selbst versteht, die der ägyptischen Götterwelt entliehenen den Vorrang behaupten. Am häufigsten begegnet uns die Verbindung von S. und Isis, daneben lesen wir gemeinschaftliche Gebete an Heliosarapis (s. *I. G.* 12², 114) und Isis; an Sarapis, Isis, Anubis (*I. G.* 7, 2482, 3215); an *Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις καὶ οἱ συνναοὶ θεοί*; an Sarapis Neptunus (*C. I. L.* 8¹, 1002); an Iuppiter Pluto Sarapis; an Sarapis, Isis, Harpokrates; an Sarapis Isis Liber; an den Iuppiter optimus maximus Sarapis; an Iuppiter optimus maximus Neptunus Sarapis (*C. I. L.* 3¹, 3637); an Sarapis Isis regina Iuppiter Sol (*C. I. L.* 5¹, 3232); usw. — S. selbst findet sich mit den griechischen Beiwörtern: *ἀγαθός*, *βασιλεύς*, *εὐεργέτης*, *εὐμενής*, *καθαρός*, *κύριος*, *μέγας*, *μέγιστος*, *σωτήρ*, *ὑψιμέδων* usw. Endlich noch zwei Belege für die Popularisierung des Gottes und seines Kultes. Sobald das imperium Romanum in Ägypten auch seinen tendenziöspolitischen Religionsideen Eingang verschafft hatte, treten uns Beispiele dafür entgegen, daß den vergötterten Kaisern auch der Beiname des S. gegeben wurde, in Analogie zum Iuppiter optimus maximus. Schon Augustus eröffnet die Reihe. Zweitens wird der Gottesname — entsprechend den beliebtesten Götternamen des griechischen und römischen Pantheons — zum menschlichen Eigennamen umgewandelt, d. h. die betreffende so benannte Person wurde gleichsam dem besonderen Schutze des Gottes anvertraut, zuweilen auch ganz dem Dienste der Gottheit gelobt. So lesen wir z. B.: *Σαραπίων*, *Σαράπιος*, *Σαραπιάς*, Sarapiacus, Serapio, Sarapio, Sarapion, Serapa, Sarapia, Serapia, Serapias, auch der Name 'Sarapis' selbst findet in diesem Sinne Verwendung usw. Auf folgende Inschriften sei noch besonders hingewiesen: *I. G.*, I 465; 1612 (*Σάραπις ἐν Δήλῳ*); 2326 (*Σαραπιὰς Γλαύκου Μαραθωνίου*); XII¹ 162, 4 (*Σαραπιαστᾶν*); 942 (*Σεραπείων Παταρεύς*); XII³ 1 (*Σαράπιος ἱερεύς*); 200 (*Σαράπιδι Ἴσιδι ναός ἀγάλματα*); 443 ff. (*Σαράπι Ἴσι Ἀνούβι θησαυρός*); *C. I. L.* III¹ 973 (numen Serapis); 2401 (Sarapia); 2703 (Serapis Isis Liber Libera); 4044 (Serapis Augustus); IV 2725 (amphorae fragmentum); 2849 (desgl.); 3294 (Serapis Augustus, Isis regina); 1003 (*ἐν κανώβῳ θεὸς μέγιστος*); 1004 (Sarapis, Sarapiacus sacerdos); 1005 (*Ζεὺς Ἥλιος μέγας Σάραπις κτλ.*); 1007 (sacerdos); 1009 (Sarapis deus Augustus [?]); 2630 (Isis, Serapis); IX 3337; 4772 (Sarapis Isis Arpokrates); 5824 (Iupiter Sol Serapis).

[C. F. Lehmann-Haupt.]

Wir sind in der glücklichen Lage, für die Entwicklung des Sarapistypus die mannigfaltigsten Gebiete der bildenden Kunst uns nutzbar zu machen. Rundskulptur, Relief und

die Plastik der Kleinkunst, wie geschnittene Steine, Terrakotten, dazu das unerschöpfliche Gebiet der Vasenmalerei und endlich die für die Chronologie dieser Typentwicklung so wichtige Numismatik vereinigen sich, um uns bei unserem Unternehmen zu unterstützen. Die große Zahl der aus fast allen diesen Gebieten erhaltenen Darstellungen verbietet es von selbst, innerhalb dieser Arbeit etwa eine genaue Beschreibung jedes einzelnen Bildwerkes zu geben, wir müssen uns damit begnügen, die charakteristischsten Typen — von denen wir im ganzen 39 feststellen konnten — zu besprechen, um dieser Besprechung dann jedesmal eine Aufzählung der bedeutendsten Repliken hinzuzufügen.

Als sich die Kunst vor die schwere Aufgabe gestellt sah, mit den ihr zu Gebote stehenden Mitteln den Gedanken der synkretistischen Gottheit greifbar zum Ausdruck zu bringen, mußte sie sich naturgemäß an die Grundzüge jenes Gedankens halten und sich in geschmackvoller Mäßigung auf diejenigen Motive beschränken, die den eigentlichen Kern für das recht komplizierte Wesen des S. bilden. So ergab sich mit der Aufgabe, einen S. darzustellen, für den Künstler von selbst die sekundäre Aufgabe, ein Gebilde zu schaffen, das die Funktionen der Höhe und der Tiefe, des Lichtes und des Schattens, des Lebens und des Todes in sich vereinigte. Wir nehmen daher am besten unseren Ausgangspunkt von jenem Typus, der Helios, Hades und den allbeherrschenden Zeus zu einer Einheit zu verschmelzen sucht, jenem Typus (Typus 1), der uns am markantesten in der berühmten Büste der sala rotonda (nr. 549) des Vatikans entgegentritt (Abb. 1). Mit Recht schreckte das künstlerische Empfinden davor zurück, uns ein äußerlich dreiköpfiges Wesen — wie Hekate — zu schaffen; vielmehr wird die Dreiheit zu einer Einheit verschmolzen, in der sie aber dennoch deutlich enthalten ist. Unzweifelhaft liegt dem Kopfe ein Zeustypus des IV. Jahrhunderts zugrunde; doch scheint über das Antlitz der herrschenden Majestät ein Schleier milder Wehmut ausgebreitet zu sein. Dieser Eindruck auf den Beschauer wird in der Hauptsache dadurch erreicht, daß uns hier nicht die mächtige Stirn des olympischen Königs gleichsam entgegendroht, sondern daß sich über diese Stirn das



1) Sarapisbüste der sala rotonda des Vatikans (nach *Springer, Kunstgeschichte,* 7. Aufl.).

niedergekämmte Haupthaar in leichter Wellung herabsenkt, ein Zug, der fast ausnahmslos jeder S.-darstellung eigen ist, ebenso wie das den Scheitel krönende Fruchtmaß, der Modius (Kalathos), der uns wohl auf den Reichtum der fruchttragenden Erde, auf das Reich des Hades verweist, das uns hier in seiner segensvollsten Eigenschaft entgegentritt. Unhaltbar erscheint uns dagegen die Erklärung *Millins* (*Mythol. Gallerie* p. 212): [Modius] „welcher ein Rest des alten Säulenschaftes zu sein scheint, den man anfangs verehrte und nachher auf dem Kopfe der Gottheit anbrachte". Vielmehr war der Modius doch wohl von vornherein ein Symbol der Fruchtbarkeit, das ursprünglich nur weiblichen Gottheiten zukam, und erst im Laufe späterer Entwicklung auch auf männliche Gottheiten übertragen wurde (vgl. o. Sp. 358). Schließlich erinnern uns die in die Kopfbinde eingefügten Sonnenstrahlen, deren Ansatzlöcher deutlich zu erkennen sind, noch an den Anteil, der auch dem Helios an dem Charakter des S. zukommt. Wenn wir endlich noch die Bemerkung *Helbigs* (*Vatikan* 247) hinzufügen, daß des öfteren die Farbe des Materials — dunkelgrüner Basalt oder weißer Marmor — als Hilfsmittel herangezogen wird, um entweder dem Lichten oder dem Düsteren die Oberhand im Wesen des S. zu verleihen, so mag dies vorläufig genügen, um zu zeigen, wie in der schöpfenden Phantasie eines hellenischen Künstlers jene aus der Ideenwelt des Orients geborene Gottheit sich darstellte. —



2) Osiris-Zeus-Sarapis und Isis, ptolemäische Münze (nach *Svoronos* 2 nr. 1123).

Verfolgen wir nunmehr systematisch — die Numismatik zur Führerin erwählend — den Entwicklungsgang des S.-typus, wie er sich uns für die bildende Kunst gibt, mit vorläufiger Hintansetzung aller mythologischen Probleme, die mit dem Namen jener Gottheit verknüpft sind. Ein halbes Jahrtausend — von etwa 200 a. Chr. n. bis etwa 300 p. Chr. n. — können wir auf diese Weise umspannen.

Als die synkretistische Gottheit κατ' ἐξοχὴν tritt uns S. hier von Anfang an — wo wir ihm zum erstenmal unter Kleopatra I. auf ägyptischem Boden begegnen — entgegen. Die Geschichte des S.-kultus lehrt, daß wir selbstverständlich auf diesem Boden den frühesten Münzdarstellungen begegnen müssen; ebenso natürlich ist es dann aber auch, daß wir auf denjenigen Typus stoßen müssen, der den ptolemäischen Bestrebungen seine Entstehung zu verdanken hat, uns aber keinen Rückschluß erlaubt auf den diesen Bestrebungen vorausliegenden Entwicklungsgang des S.-typus und -kultus, d. h. auf den Ursprung des S.-kults überhaupt und auf die damit zusammenhängenden mythologisch-historischen Probleme. Die erwähnte Silbermünze (Abb. 2) zeigt auf ihrer Vorderseite zwei sich in üblicher Weise zum

Teil deckende Porträtköpfe in nach rechts gekehrter Profilansicht, von denen der hintere, der weibliche, Kleopatra I. als Isis veredelt darstellt — ein nicht seltener Isistypus liegt zu Grunde. — Sollte (*Svoronos* II nr. 1123 ff.) der auf dem Revers genannte ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ nicht Ptolemaios VI., sondern der IV. seines Namens sein, so hätten wir den weiblichen Kopf einfach als Isis anzusehen, und die Datierung der Darstellung demnach in den Ausgang des III. Jahrh. zurückzuversetzen; der vordere männliche Kopf ist zweifelsohne ein Zeus-S., wie wir ihn zu definieren schon Gelegenheit hatten: mildes Zeusantlitz mit nach unten fallenden Stirnlocken, doch fehlt hier der Modius; dafür ist das Haupt mit einem Lorbeerkranz geziert, auf dem vorn in der Mitte, wo die Blattspitzen in entgegengesetzter Richtung zusammenstoßen, ein kleines Gefäß mit Osirisdarstellung steht. Wir haben hier also gleichsam einen Übergangstypus Osiris-Zeus-S. vor uns (Typus 2). Das nämliche gilt von einem S.-kopf, den uns die Vorderseite einer syrischen Münze Antiochos IV. Epiphanes zeigt (Abb. *Münzkat. d. Brit. Mus. Kings of Syria* Taf. XII 11). Dann tritt für unsere Kenntnis der Typusentwicklung — soweit wir uns wenigstens auf die numismatische Datierung verlassen wollen oder müssen — eine große Lücke ein. Doch können wir wiederum auf ägyptischem Boden den abgerissenen Faden neu aufnehmen, jenen Faden, den wir nun von Kaiser Claudius an bis zum Tode Domitius Domitianus' (297) ununterbrochen zu verfolgen vermögen.

Gleich zu Anfang stoßen wir hier auf denjenigen Typus, den wir gern als den Grundtypus bezeichnen möchten, da sein Vorkommen im Vergleich mit anderen Darstellungen nicht nur numerisch bei weitem überwiegt, sondern wir auch unschwer seinen starken Einfluß auf andere Typen feststellen können: es handelt sich um jenen stilistisch — wie schon hervorgehoben — einem Zeusideal des IV. Jahrhunderts verwandten S.-kopf (Typus 1), zumeist mit Modius und Taenia bekrönt, an deren Stelle zuweilen nur der Modius oder nur die Taenia treten kann; fast überall zeigt die Büste deutlichen Ansatz zu Chiton und Himation, wie er von Hadesdarstellungen allgemein bekannt ist. So begegnet uns der Typus unter Kaiser Claudius auf Münzexemplaren aus Alexandria und auch schon aus Phrygien; unter Hadrian finden wir ihn in Aeolis, unter M. Aurelius in Bithynien, unter Faustina Pii in Lydien, und endlich unter Commodus in Paphlagonien eingeführt. Hier sehen wir den Typus des S.-kopfes feststehend, in seiner Entwicklung abgeschlossen vor uns, gleichsam nur das letzte Glied einer Entwicklungskette unbestimmter Länge darbietend. Hierher gehört außer der schon mehrfach erwähnten vatikanischen Büste der sala rotonda noch eine zweite ebenfalls dort in der Gallerie der Statuen befindliche aus der Villa Mattei stammende Büste (*Braun, Ruinen Roms, Vatikan* nr. 299), ferner seien aus der fast unübersehbaren Zahl der Darstellungen und Variationen dieses Typus noch folgende Repliken als besonders beachtenswert hervorgehoben: ein Kolossalkopf aus der Villa Albani (*Helbig* 2 p. 81); ein Kopf aus der Villa Panfili (*Matz* 1 p. 9); Palazzo Barberini (*Matz* 1 p. 10); des Conte Baracco (a. a. O.); Palazzo Colonna (a. a. O.); Vigna Guerrieri (a. a. O.); Palazzo Castellani (*Matz* 1 p. 11); ein vom Palatin stammender Kopf (a. a. O.); ferner eine Büste im Palazzo Pitti (*H. Dütschke, Antike Bildwerke in Florenz* 2 p. 26) und ein Kopf im Palazzo Riccardi (a. a. O. p. 70); ein anderer des Campo Santo zu Pisa (*Dütschke* 1 p. 12); aus den Sammlungen des Louvre seien als hierher gehörig besonders genannt Katalog nr. 1370; 1374; 1830; 2590—2592; 2623; 2728; aus der Sammlung der geschnittenen Steine der kgl. Museen zu Berlin (bei *Furtwängler*) nr. 1105; 2623 bis 2625; 6926; 6927; 7746—7748; 8287; 8500, unter denen nr. 1105 vor allem merkwürdig ist, da der Kopf wohl das wesentlichste Attribut des S., den Modius — hier mit Ölblättern geschmückt —, zeigt, sonst aber noch durchaus rein den Zeustypus des IV. Jahrhunderts (Typus 1a), ohne die über die Stirn niederfallenden Lockenhaare, die wir für ein vorzügliches Charakteristikum des S. erklärt hatten. Schließlich sollen aus der großen Menge hier noch eine Bronzebüste aus Kassel (*Friederichs-Wolters* 1514) und einige bedeutende im Privatbesitz befindliche Repliken geschnittener Steine hervorgehoben werden, von denen die meisten schon in *Lipperts Daktyliothek* Erwähnung gefunden haben: ein gut geschnittener Achatonyx der Brühlschen Sammlung, ferner ein Stein des Grafen Schmettow, zwei Karneole aus dem Familienbesitz der Großherzöge von Toscana, ein schwarzer Achat aus dem Privatbesitz des Königs von Württemberg; ein schön gefaßter Achatonyx des Herzogs von Devonshire; ein kleiner, doch sehr fein geschnittener Onyx aus dem Familienbesitz des Grafen von Moszynsky usw.

Ein anderer Typus, in den Zügen des Antlitzes dem soeben besprochenen nahe verwandt, zeigt uns, daß wir uns wohl davor hüten müssen; die Numismatik allein das entscheidende Wort für Chronologie und lokale Verbreitung eines Typus sprechen zu lassen. Mehrere Münzen Vespasians, alexandrinischen Ursprungs, lassen uns einen gerade aufgerichtet stehenden S. erkennen (Typus 3), dessen Haupt mit einem Modius geziert ist, dessen Linke ein langes, meist bis auf den Boden reichendes Zepter gefaßt hält, und dessen rechtem Knie und Wade sich der Hadeswächter Kerberos gleichsam anschmiegt, wodurch sich in der sarapischen Gruppe die Unterwelt nun auch in ihrer Schrecken bringenden Eigenschaft darstellt. Die Münzprägung scheint nach Vespasian — soweit das uns vorliegende Material ein Urteil gestattet — diesem Typus kein Interesse entgegengebracht zu haben; wohl aber muß er sich schon lange vorher bei der Rundskulptur und auch späterhin noch lange in Rundskulptur und Kleinkunst besonderer Beliebtheit erfreut haben, wie wir aus den vielfachen Repliken

und reichen Variationen schließen müssen. Das Gesicht weist meist den gleichen mild-traurigen — im Gegensatz zum herb-traurigen des Hades — Ausdruck auf, der uns von den S-typen her schon vertraut ist; der Körper ist abwechselnd mit Chiton und Himation oder nur mit Chiton bekleidet, zuweilen bleibt der Oberkörper nackt, in diesem Falle wird das Gewand entweder um den linken Arm geschlungen oder zipfelartig über die linke Schulter gezogen, während rechter Arm und rechte Schulter unbekleidet bleiben. Ferner haben wir eine Variation dieses Typus (Typus 3 a) in den Darstellungen zu erblicken, in denen an Stelle des Kerberos ein Säulen-, zuweilen auch ein einfacher Baumstumpf tritt, um den sich eine Schlange herumwindet, oder an dessen Vorderseite sie sich emporschlängelt, welches Attribut uns an den Heilgott S. gemahnt. Aus der ebenfalls nicht unbedeutenden Zahl hierhergehöriger Bildwerke seien vermerkt: ein Zeus S. aus der Galleria Reale zu Florenz; zwei Repliken aus der Toulouser Sammlung; aus Morillon bei Genf; Arolsen; Louvre; zwei Repliken der Dresdner Sammlung; Villa Ludovisi; Sammlung Somzée; eine zu Stuttgart befindliche Statue (auch als Poseidon ergänzt); Carthago (sämtlich abgebildet: *S. Reinach, Répertoire statuaire* 1 p. 187; 2, 1 p. 18; 2, 2 p. 780; 3 p. 8); hierzu kommen noch eine Statuette des Palazzo Colonna (*Matz, Antike Bildwerke in Rom* 1 p. 10); eine zweite Statuette im archäologischen Museum zu Florenz (*Amelung*, *Führer durch die Antiken in Florenz* p. 270); und schließlich mögen noch zwei geschnittene Steine der Berliner Sammlung des Hervorhebens wert sein, die unserem Typus nahe verwandt sind (*Furtw.* nr. 6434; 7152).

Auf den ersten Blick mag es scheinen, als wären eine Anzahl von Darstellungen der Gottheit ebenfalls als Variationen jenes Typus anzusehen, während sie bei genauerer Betrachtung doch eine zu selbständige Entwicklung — oft Parallelentwicklung mit obigem Typus — zeigen, um nicht auch ihrerseits als selbständiger Typus behandelt zu werden, dem sich dann allerdings eine intime Verschwisterung, vielleicht ein gemeinsamer Ausgangspunkt, mit dem soeben behandelten Typus nicht abstreiten läßt. Wir denken an alle diejenigen Bildwerke, bei denen an Stelle des Zepters ein Opfergerät (patera oder simpulum) tritt, oder sich zu dem S. des erwähnten Typus eine oder mehrere Gottheiten hinzugesellen, um auf diese Weise — weniger geistvoll, dafür aber dem naiven Beschauer um so deutlicher — den synkretistischen Charakter zum Ausdruck zu bringen. Wenden wir uns nun dem S. mit Opfergeräten zu (Typus 4), so begegnen wir auf dem numismatischen Felde einer diesem Kreis zugehörigen Darstellung zuerst auf phrygischen Münzen des Antoninus Pius. Zugleich liegt uns hier ein besonders deutliches Beispiel vor für die nahen Beziehungen, die zwischen diesem und dem eben besprochenen Typus bestehen, das uns dazu verleiten könnte, den Typus mit Opferattributen als eine Weiterbildung — wenn auch als eine im Verlauf durchaus selbständige — aus jenem anderen zu erklären. Hier ist nämlich die patera dem Gotte obigen Typus in die sonst nur einen gestus ausführende freie Rechte gegeben, so daß S. scheinbar im Begriff ist, eine Libation vorzunehmen (Typus 4 a), während die Linke in uns vertrauter Weise das Zepter hält. Weist das Nebeneinander von Zepter und Opferattribut auf einen hieraus zu konstruierenden Übergangstypus hin, so läßt uns jedoch die antoninische Münze auch einen bedeutenden und tief einschneidenden Unterschied erkennen, da aus der stehenden hier eine thronende Gottheit geworden ist, bei der sich der Kerberos an das linke Vorderbein des Sessels in gleicher Art anschmiegt, wie einst an den linken Unterschenkel des Mannes. Die Numismatik sucht uns scheinbar zur Anerkennung der Priorität dieses Typus zu überreden, doch finden wir ihn selbst innerhalb ihres Gebietes mit Ausnahme dieses einen Falles erst in weit späterer Zeit wieder: unter Julia Domna in Ionien und auf Münzen der Salonina in Galatia, beidemal mit patera ohne Zepter und Kerberos; aus stilistischen Gründen müssen wir aber unbedingt als den älteren den stehenden Typus erklären (s. *Springer* 1 p. 285), wie wir ihn unter M. Aurel auf Münzen in Bithynien und Lydien vorfinden, die Rechte hält eine patera, die Linke ist zu einem segnenden gestus leicht erhoben, der Kopf zeigt den üblichen Typus mit Modius und Taenia oder auch nur einem von beiden geschmückt, der Körper ist meist in Chiton und Himation gehüllt, seltener nur mit einem bekleidet. Dasselbe gilt für alexandrinische Münzen des M. Aurel, nur tritt hier an Stelle der patera ein simpulum, zu dem sich auf anderen Münzen desselben Herrschers am gleichen Orte noch die Figuren der Dioskuren gesellen (Typus 4 b), die den S. in ihre Mitte nehmen, so daß alle drei Gestalten vollkommen en face erscheinen. Den einfachen Typus der segnenden Gottheit mit patera finden wir dann ebenfalls unter M. Aurel in Bithynien und eben dort auf Münzen des Caracalla. Sehen wir uns in der Rundskulptur nach den Vorlagen für diese Münzdarstellungen um, so finden wir hier Material genug: eine im Besitz von Hilten Price befindliche Statue (*S. Reinach*, *Répertoire de la statuaire* 2, 2 p. 780) ist vollkommen identisch mit den Münzbildern des M. Aurel in Bithynien und Lydien oder mit denen des Caracalla in Bithynien; eine andere (a. a. O.) mit alexandrinischen Münzen des M. Aurel; hierher gehört auch eine im Museum Disney befindliche Statue (a. a. O. 2, 1 p. 18), die mit der Rechten eine patera nachlässig gesenkt hält, während die Linke schlaff herabhängt, der Oberkörper ist unbekleidet, das Gewand über den linken Arm und die linke Schulter gezogen; ferner eine ganze Reihe von Darstellungen, wo der Gott mit der Rechten die patera im Libationsgestus hält, während er mit der Linken ein Füllhorn trägt (Typus 4 c), wodurch der Gedanke der Fruchtbarkeit, der schon im Modius seinen Ausdruck fand, noch

verstärkt wird, z. B. bei einer Statue des Brit. Mus. (Abb. 3 = *Journ. of Hell. studies* 6. p. 304), dasselbe gilt von einer Statue in Catajo (*Arndt* und *Amelung* 56, *Dütschke* 702). Schließlich geben auch noch einige geschnittene Steine der kgl. Museen zu Berlin interessanten Aufschluß, von denen *Furtwängler* nr. 2363; 2642; 7153 noch mit wenigen Worten gestreift seien: 2363 gehört zu dem Übergangstypus mit Zepter und patera, doch wird hier die Zeusverwandtschaft des S. besonders eindringlich betont: der mit Chiton und Himation bekleidete Gott steht auf einem Blitzbündel (Typus 4 d) während auf dem linken Handrücken — die Hand stützt sich auf ein kurzes stockartiges Zepter — ein Adler ruht. nr. 2642 zeigt die gleiche Gestalt wie 2363, die jedoch, wie auf alexandrinischen Münzen M. Aurels, von den Dioskuren in die Mitte genommen wird. Über dem Haupte des S. leuchtet ein Stern. S. mit Dioskuren und Stern (Typus 4 e), jedoch ohne jedes andere Attribut als den Modius, zeigen uns auch alexandrinische Münzen des Antoninus Pius; ja schon unter Nerva weisen einige Münzen gleicher Herkunft S.-büsten en face auf, der Kopf ist mit Modius bekrönt, darüber ein Stern. Auf nr. 7153 endlich erkennen wir wieder den S. mit Zepter und patera, diesmal jedoch mit einem Panzer (Typus 4 f) bekleidet, zu seinen Füßen Kerberos. Alle drei Steine sind übrigens flüchtige Arbeiten der späteren Kaiserzeit.



3) Sarapis stehend mit Füllhorn und patera, Statue (nach *Reinach, Répertoire de la statuaire grecque et romaine* 2[1] p. 18 Fig. 7).

Bevor wir den Typus des stehenden S. verlassen, um uns den thronenden Darstellungen zuzuwenden, möge noch einiger der Zahl nach seltener, der Bedeutung nach im allgemeinen nichts Neues bietender Repliken des schreitenden S. (Typus 5) wenigstens kurz gedacht werden. In der Regel bewegt sich — soweit Münzbilder in Betracht kommen — die stets allein ohne Nebengottheit im Profil dargestellte Figur mit kleinen Schritten von links nach rechts; Modius und volle Bekleidung, Chiton und Himation, erinnern durchaus an den stehenden S.; der rechte Fuß ist gewöhnlich leise erhoben und dem linken Standbein vorgestellt, der rechte Arm hängt schlaff herab, die zum Körper im spitzen Winkel nach unten vorgestreckte Linke trägt meist ein Attribut, zweimal — in später Kaiserzeit — ein kurzes Zepter: auf bithynischen Münzen des Macrinus und auf alexandrinischen des Trebonianus Gallus; auf alexandrinischen Münzen unter Hadrian tritt jedoch an Stelle des Zepters eine Ähre (Typus 5 a), in der wir an der Person des S. nun schon das dritte Symbol der Fruchtbarkeit festzustellen haben; als viertes möge hier gleich der Palmenzweig (Typus 5 b) genannt sein, den wir auf Münzen aus dem Pontus unter Severus Alexander als Beigabe des S. erkennen. Auch auf den übrigen Gebieten der bildenden Kunst stoßen wir hier und da auf eine Darstellung des schreitenden S., ohne ihr jedoch irgend eine große — sei es künstlerische oder kultische — Bedeutung beilegen zu können. Populär ist dieser Typus sicher an keinem Ort zu keiner Zeit geworden, gerade im Gegensatz zum thronenden S., dem wir nunmehr unsere Aufmerksamkeit zu widmen haben.

Dieser thronende S. (Typus 6), in seiner Typusentstehung — wie schon hervorgehoben —. jünger als der stehende, bot dem Künstler eine weit größere Variationsmöglichkeit, deren er aber bedurfte, um den unendlich reich verzweigten synkretistischen Charakter der Gottheit gründlich zum Ausdruck zu bringen. Daher darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir bei Behandlung dieses Typus die Phantasie des bildenden Künstlers gleichsam in stets neuen Kombinationen schwelgen sehen, wobei man sich allerdings meistens des schon erwähnten einfachen Mittels bediente, S. in Verbindung mit anderen Gottheiten darzustellen, um auf diese Weise anzudeuten, daß S. auch an den Eigenschaften dieser Gottheiten einen gewissen Anteil nehme. Versuchen wir zuerst wieder an der Hand der Numismatik uns eine zeitliche und örtliche Übersicht über die vorhandenen Untertypen und Variationen — vorläufig in Form einer Aufzählung — zu verschaffen, bevor wir uns hier und da auf einige Einzelheiten einlassen. Unter Trajan finden wir in Alexandria den thronenden S. in Gesellschaft einer Nike und des Kerberos (Typus 6 a); oder der Isis und des Kerberos (Typus 6 b); oder der Stadtgöttin Alexandria und des Kerberos (Typus 6 c); am gleichen Orte unter Hadrian S. entweder allein thronend, oder ihm zur Seite den Kerberos; unter Antoninus Pius die schon zitierte Darstellung auf phrygischen Münzen mit Opfergeräten, Kerberos zu Füßen des Thrones; unter demselben Herrscher wurden in Lydien Münzen geprägt, die uns den thronenden S. mit Kerberos erkennen lassen; ebenso finden wir ihn zu dieser Zeit auf alexandrinischen Münzen gebildet, doch steht hier der Thron in einem durch zwei Säulen — an jeder Seite je eine — angedeuteten Tempel (Typus 6 d); unter Lucius Verus begegnet uns diese häufigste Kombination, Sarapis-Kerberos, auf dem Boden Galatiens; unter Julia Domna in Ionien der uns ebenfalls schon vertraute thronende S. mit patera; unter Caracalla findet sich der Hadeswächter wieder auf bithynischen und ionischen Münzen ein; unter Gordian III. innerhalb Ioniens umgeben von der Artemis von Ephesos und dem Kerberos (Typus 6 e); auf bithynischen Münzen der Tranquillina sehen wir ihn wieder allein thronend; unter den Philippern als Gefährten der Isis in Phrygien; auf galatischen Münzen der Salonina wieder mit Opferattribut; endlich noch einmal unter Domitian Domitianus in Alexandria mit Kerberos. Schon diese Aufzählung beweist aufs deutlichste, daß wir hier innerhalb

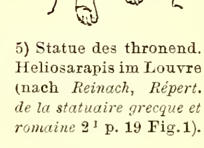
des einen Haupttypus eine nicht geringe Anzahl von Nebentypen vor uns haben, denen noch eine kurze Besprechung gewidmet werden muß. Zweierlei ist fast allen diesen Darstellungen gemeinsam: der Thron, meist als massiver, mehr oder weniger ornamental ausgestatteter Steinsessel gedacht, mit hoher, zuweilen das Haupt des Sitzenden noch überragender Rücklehne, und mit niedrigen Armlehnen; ferner weisen beinahe alle Repliken — bezüglich des Antlitzes — auf jenes mehrfach erwähnte Zeusideal des IV. Jahrhunderts zurück, was uns gerade bei diesem Typus um so weniger auffällig erscheinen darf, da wir ja von dem der attischen Schule zugehörigen Bildhauer Bryaxis wissen, daß er für den Sarapis-Tempel in Alexandrien den Gott thronend, in der Linken ein Zepter, mit der Rechten den Kerberos berührend überlebensgroß darstellte; bei der im Mus. Pio Clem. befindlichen Statue (Abb. 4) mögen wir uns vielleicht an das Werk des Bryaxis erinnert fühlen. Der Ausdruck der Trauer geht bei den sitzenden Darstellungen des Gottes, besonders bei denen mit Kerberos zur Seite, oft in einen tiefer gefaßten Ernst über, als ihn die stehenden Exemplare aufwiesen, wodurch auf den sarapischen Hadescharakter hier der stärkste Akzent gelegt zu sein scheint. Die Darstellungen des thronenden Gottes sind meist auf Vorderansicht berechnet, doch fehlen auch Profilbildwerke nicht ganz, die wir dann zumeist innerhalb der Kleinkunst und der Malerei zu suchen haben. Für die Bekleidung gilt dasselbe, was wir für die Standbilder bemerkt haben, wenn auch hier die eigentliche Hadesgewandung, faltenreicher Chiton und Himation, überwiegt, und das Nackte dem gegenüber entsprechend in den Hintergrund tritt.



4) Sarapis thronend, Statue des Museo Pio Clem. (nach *Millin, Galerie Mytholog.* Taf. LXXXVII nr. 346).

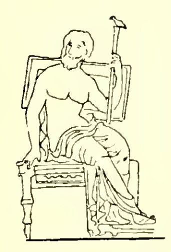
Die Aufzählung zeigte uns fernerhin, daß wir auch hier wohl unterscheiden müssen zwischen Darstellungen, denen der Kerberos beigegeben ist, und denen er fehlt, wobei die ersten numerisch überwiegen; bei diesen vermissen wir das Attribut des Zepters fast nie, es reicht wiederum stets bis auf den Boden oder bis auf die unterste Stufe des in der Regel zweistufigen Thronpostamentes und wird von dem Gott mit der linken Hand gehalten, während die Rechte teils auf der entsprechenden Armlehne aufruht, teils nachlässig auf einen der Kerberosköpfe gesenkt ist. Hierher gehören u. a. verschiedene Bildwerke des Louvre; eine in Paris gefundene, jetzt im Thermenmuseum befindliche Darstellung; eine Statue der Sammlung Somzée; ein besonders instruktives Exemplar der Villa Borghese, bei dem jedoch der Modius fortgelassen ist (*Müller-Wieseler* 2, 67, 853; *Roscher* Bd. 1, Sp. 1803); eine Statuette des Museums zu Odessa; ein Bildwerk der Sammlung Vallarins; und je ein aus Sparta und Cypern stammendes Exemplar, zu denen sich noch mehrere im Handel aufgetauchte, meist im Privatbesitz befindliche gesellen. (Für alle diese Darstellungen s. Abbildungen und Literaturangaben bei *S. Reinach, Répertoire de la statuaire* 2, 1 p. 19. 20; 2, 2 p. 780.)

Weit interessanter, weil für die Erkenntnis der Typusentwicklung ausgiebiger, ist uns der wohl etwas ältere Typus des thronenden S. ohne Kerberosbegleitung, der uns — vielleicht gerade infolge seines Anziennitätsverhältnisses — einige Rückschlüsse auf die für diesen Typus ausschlaggebenden Vorbilder gestattet. Für Thron, Person und Kleidung gilt das oben Festgestellte, desgleichen für das Zepterattribut; die Rechte hängt hier in den meisten Fällen schlaff, vom Körper durch kleinen Zwischenraum getrennt, herab, selten dient eine Armlehne als Stützpunkt, noch seltener das rechte Knie, wie etwa bei einer Statue der Sammlung Fauvel (*Montfaucon, l'antiquité expliquée et représentée en figures* 2, 2 pl. CXXI 1). Im Anschluß hieran mögen als wichtigste Repliken dieses Typus gleich namhaft gemacht werden aus dem Vatikan (*Amelung* 1, 50. 255); aus der Bibliothèque Nationale (*S. Reinach, Répertoire statuaire* 2, 1 p. 19); ein Wiener Exemplar (*Westd. Zeitschr.* XIV pl. V. 4 p. 66), aus Cherchell (*Gauckler, Mus. de Cherch.* pl. 14), dieses eines der wenigen mit unbekleidetem Oberkörper; ferner eine alexandrinische Replik (*S. Reinach, Rép. stat.* 2, 1 p. 18); endlich ein besonders hervorzuhebendes Bildwerk des Louvre (a. a. O. 2, 1 p. 19), in dem wir eine höchst seltene und beachtenswerte Darstellung des thronenden Heliosarapis vor uns haben (Abb. 5). (Über Heliosarapis s. *Roscher* Bd. 1, 2 Sp. 2026.) In diesem Zusammenhange möge auch das Münzbild des stehenden S. mit Strahlenkrone erwähnt werden, wie wir es auf ionischen Münzen des Severus Alexander vorfinden. Schließlich sei noch einer Bronze — Zeus S. darstellend — des Brit. Mus. gedacht (*Michaelis, Ancient marbles in Great Britain*, Holkham Hall 16). Eine ebenfalls jetzt im Brit. Mus. befindliche — einst der Sammlung Jérome Bonaparte zugehörige — apulische Vase führt uns eine Götterversammlung vor Augen, deren natürlicher



5) Statue des thronend. Heliosarapis im Louvre (nach *Reinach, Répert. de la statuaire grecque et romaine* 2 [1] p. 19 Fig. 1).

Mittelpunkt Zeus uns über die Herkunft unseres Typus wohl einige Auskunft zu geben vermag (Abb. 6). Der Olympier thront hier, mit der Linken ein Zepter haltend, die Rechte ist auf die Sitzfläche des Thrones selbst gestützt, der Oberkörper nackt, doch schließt das Gewand oberhalb der Hüften vollkommen ab und ist nicht, wie wir es bisher für S. — auch für den thronenden in Cherchell — feststellen konnten, noch über den linken Arm oder die linke Schulter gezogen; auch die Sitzweise ist durchaus vom Herkömmlichen abweichend, da die Gestalt nicht symmetrisch die Mitte einnimmt, sondern nur den linken, größeren Teil der Sitzfläche bedeckt; der Thron hat keine Seitenlehnen, daher die Haltung des rechten Armes. Trotz dieser Verschiedenheiten ist ein Zusammenhang mit unserem Typus unverkennbar, besonders wenn wir den Kopf näher betrachten, der ein S. ohne Modius zu sein scheint, den wir ohne weiteres als Zeus S. ansprechen würden, wenn der Zusammenhang der Gesamtdarstellung (Götterversammlung) sich dem nicht widersetzte. Noch evidenter wird die Verwandtschaft jedoch mit einem Hadesbild einer kampanischen Vase in der Eremitage (*Arch. Zeit.* 1843 pl. 12) (Abb. 7). Als Abweichung kann hier eigentlich nur die wieder unsymmetrische — diesmal nach links orientierte — Sitzweise gelten, die jedoch als Charakteristikum der Vasenmalerei überhaupt anzusehen ist, daher für unseren Zweck als unterscheidendes Merkmal nicht in Betracht kommen darf. Handgreiflich haben wir hier einmal Zeus und Hades als die Quellen des Hauptstromes dartun können, der natürlich in seinem Laufe noch manchen Nebenfluß in sich aufnimmt, von denen jedoch erst bei den speziell synkretistischen Darstellungen die Rede sein soll. Über die alexandrinischen Münzen des Antoninus Pius, die uns S. zwischen zwei Tempelsäulen thronend darstellen, brauchen wir weiter keine Worte zu verlieren, da dieses Motiv von Vasenbildern her hinlänglich bekannt ist.



6) Zeus thronend (nach *Reinach, Répertoire des Vases Peints* 1 S. 495).



7) Hades thronend (nach *Reinach, Répertoire des Vases Peints* 1 S. 355).

Bevor wir uns jenen synkretistischen Darstellungen zuwenden, müssen wir uns noch mit einigen Typen beschäftigen, die sich in jeder Beziehung unabhängig von den bisher festgestellten entwickelt haben, deren Vorhandensein nur aus dem Kult, nicht aber auf Grund irgendwelcher stilistischer Vorlagen zu denken ist. Schon unter Trajan begegnen wir in Alexandria Münzdarstellungen des S. und der Isis auf dem Deck eines Schiffes stehend (Typus 7), wie es wenigstens den Anschein hat; da es sich aber offenbar um eine Barke, eine Nilbarke, handelt, so müssen wir uns die betreffenden Personen vielmehr im Innern des Bootes denken, und hat sie der Künstler — nach Art der naiven Vasenmalerei archaisierend —, um sie dem Beschauer sichtbar zu machen, darüber abgebildet. Münzen gleicher Herkunft zeigen uns unter Hadrian an Bord eines solchen Fahrzeuges S., Isis, Demeter und Kerberos vereinigt (Typus 7a); die gleiche Gesellschaft, durch eine Tyche (Typus 7b) vermehrt, finden wir am selben Orte auf Münzen des Antoninus Pius wieder; ein besonders treffliches Beispiel bildet eine Schaumünze des Gordianus Pius mit den Gestalten des S. und der Artemis von Ephesos (Typus 7c) und der Inschrift ΟΜΟΝΟΙΑ ΕΦΕϹΙΩΝ ΑΛΕΞΑΝΔΡΕΩΝ (Eintracht der Ephesier und Alexandrier), (Abb. 8). Hier präsentiert sich uns S. stehend mit Modius auf dem Haupte, Zepter in der Linken, die Rechte segnend erhoben, während die bisher angeführten Beispiele ihn uns sitzend mit den gleichen Attributen und demselben gestus zeigten. Dasselbe gilt von einer Paste im Besitz der kgl. Museen zu Berlin (*Furtw.* 6278), die uns S. nebst Isis und zwei nicht weiter zu bestimmenden Personen erkennen läßt; ebenso ein Karneol der gleichen Sammlung, wo Isis hinter dem Thron des S. steht, während auf dem Schiffsdeck ein Mann mit lebhafter Gebärde ausschreitet (*Furtwängler* 2549). Beide Steine gehören der späteren Kaiserzeit an.



8) Sarapis und Artemis von Ephesos auf einer Barke stehend, Münze (nach *Millin, Galerie Mythologique Recueil de Monuments* Taf. XXX Fig. 111).

Eine ähnliche Sonderstellung nimmt ein unter Hadrian in Alexandria auftauchender Münztypus ein, auf dem S. auf einer Quadriga stehend dargestellt ist (Typus 8). Hierfür fehlen uns aus den übrigen Gebieten der bildenden Kunst passende Analoga; doch können wir eine eigenartige Kombination (Typus 8a) dieses Typus mit dem vorigen aufweisen: ein im Louvre befindlicher Krater (*Heydemann, Pariser Antiken* p. 39) ist mit einer Darstellung des von der Hemera begleiteten Helios geschmückt, beide Gestalten stehen auf einer Quadriga, diese wieder auf einem vorn mit einem Auge bemalten Schiff (Abb. 9). Die Beziehungen zwischen Helios und S. sind uns bekannt (s. *Roscher* Bd. 1, 2 Sp. 2026). Die übrigen Personen dieses Bildes liegen außerhalb unserer Interessensphäre.

Die Schiffsdarstellungen — offenbar ist eine Nilbarke gemeint — führten uns bezüglich der Anschauung und der Komposition wiedes zu unserem lokalen Ausgangspunkt, Ägypten, zurück, woran uns auch die an Bord der Schiffes meist als Gesellschafterin des Gottes auftretende Isis eindringlich gemahnte. Selbst-

verständlich haben wir Isis nicht als die einzige Gestalt des Nillandes (Typus 9), zu betrachten, die sich auch innerhalb der bildlichen Überlieferung dem Gefolge des S. anschließt: auf alexandrinischen Münzen Hadrians erkennen wir Hermanubis und Harpokrates (Typus 9a), denen sich noch im Pontus unter Septimius Severus der Apis-Stier (Typus 9b) und auf einem Jaspis der Kaiserzeit der Flußgott Nil anschließen. Besonders zahlreich ist die Vereinigung von S. mit Isis, meist — soweit es Relief und Kleinkunst betrifft — in Form gegeneinander gekehrter Köpfe oder Büsteu; auch hier handelt es sich um den bekannten S.-typus: so auf einer im Louvre befindlichen Schale (*Katalog* nr. 2734); auf einer scheibenförmigen Terrakottaform im Privatbesitz zu Mainz (München, Museum für Abgüsse, Werke der Kleinkunst 1156b); auf verschiedenen geschnitteneu Steinen der kgl. Museen zu Berlin (*Furtw.* nr. 2626 bis 2628); auf einem Heliotrop aus dem Besitz des Großherzogs von Toscana usw. Andere Steine weisen einige Variationen auf: so aus der Berliner Sammlung ein Karneol (*Furtw.* nr. 2629), wo sich unter den Büsten der beiden Gottheiten ein Adler (Typus 9c) mit erhobenen Flügelu befindet, dem ein Achat (*Furtw.* nr. 11098) verwandt ist, auf dem ein Adler dargestellt ist, dessen ausgebreitete Flügel die Büste des S. und der Isis tragen, während auf seinem Kopfe die Figur des Harpokrates mit eiuem Füllhorn (Typus 9 d) steht. *Furtw.* nr. 8498 ist die schon erwähnte Gemme, die unter den Köpfen des S. uud der Isis den gelagerten, bärtigen Flußgott Nil (Typus 9 e) zeigt, der eineu Schilfstengel in der Rechten trägt; die ganzen sich gegenüberstehenden Figuren des S. mit nacktem Oberkörper und der Isis mit Sistrum, zwischen denen ein Altar (Typus 9 f) steht, finden wir auf einem anderen Berliner Karneol (*Furtw.* nr. 2548); endlich sei noch auf ein eigeuartiges Relief aus Delos aufmerksam gemacht (*Furtw., Die Sammlung Sabouroff* 1 p. 30), das ebenfalls die ganzen Figuren der beiden Gottheiten, diesmal als σωτήρ und σώτειρα verehrt (Typus 9 g), wiedergibt. Aus der Rundskulptur mag eines lateranischen Fragmentes gedacht werden (*Benndorf und Schöne, Die antiken Bildwerke des lateranischen Museums* pl. VI, 357), das uns die Götter auf einem Doppelthron sitzend zeigt, dessen richtige Deutung jedoch zweifelhaft seiu mag. Um endlich diese Reihe zum Abschluß zu bringen, führen wir noch ein merkwürdiges — innerhalb der Typusentwicklung gänzlich isoliert dastehendes — Gebilde aus der Sammlung Mordtmann in Konstantinopel an (*Reinach, Rép. stat.* 2, 1 p. 20): S. und Isis, deren Körper in Fisch- oder Schlangenleiber auslaufen (Typus 10), die miteinander verknotet sind (Abb. 10). Die für diese Darstellung bestimmende Gottheit



9) Helios und Hemera [?] im Boote
(Vasenbild nach *Reinach, Répertoire des Vases Peints* 1 S. 291 Fig. 1).

mag nicht S., sondern Isis gewesen sein (s. *Baudissin, Stud. zur sem. Gesch.* p. 238).

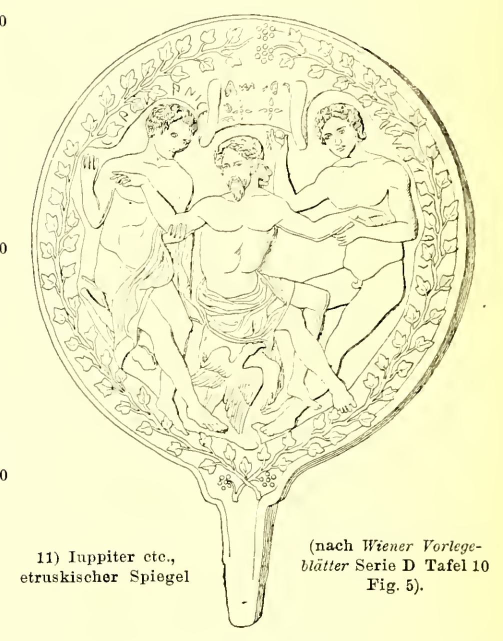


10) Isis und Sarapis als menschenköpfige Schlangen,
Bronze (nach *Rev. arch.* N. S. 37, Pl. 9, 2, vgl. ob. Bd. 2 Sp. 538).

Nun erübrigt es noch, an dieser Stelle einige Worte über die Darstellungen des Apis-Stieres zu sageu. Der Gedanke mag ja sehr nahe liegen, aus diesen Darstelluugen einen Rückschluß auf die kultische Herkunft des S.

ziehen zu wollen, um auf diesem Wege Licht über jenes Problem zu verbreiten; doch müssen wir davon abstehen, da alle unsere Repliken dieser Art aus so später Zeit stammen, daß wir sie sicher als beeinflußt, d. h. also erst hervorgerufen anzusehen haben durch die damals schon als nur eine unter vielen bestehende Einführungslegende des S., die an die seit langem in Ägypten wohlbekannte Vorstellung vom Osiris-Apis anknüpft. Die pontische Münze des Septimius Severus nannten wir schon; es kommen als bedeutende Repliken der nicht allzu häufigen bildlichen Darstellungen noch hinzu: ein Votivrelief aus der Villa del Grande (*Matz. Rom* 3, p. 145) mit schreitendem Stier; ein ähnliches aus dem Palazzo Merolli (a. a. O.); ein drittes aus der Villa Altieri, die Ankunft des S. in Ägypten darstellend (*Mon. dell' Inst.* 6, Tav. 6, 3); und endlich eine dem Iupiter optimus maximus Sol S. vom Augur Scipio Orfitus geweihte Basis im kapitolinischen Museum (*Helbig* 1, p. 353), deren bildlicher Schmuck von einem ähnlichen Motiv beeinflußt ist.

Auf ägyptischem Boden wurde mit mehr oder minder Geschick der Versuch unternommen, zwischen fremd-östlicher und hellenischer Kultur einen Kompromiß zu schließen und diesem Friedensbund gleichsam ein Denkmal zu setzen in einer für diesen Zweck eigens geschaffenen Gottheit, die schon aus diesem ihrem Entstehungsgrunde das Synkretistische ihrer Natur in keiner Weise verleugnen konnte. Wenn wir es hier also noch einmal unternehmen, von synkretistischen S.-typen zu handeln, so verstehen wir darunter solche Bildwerke, denen der Stempel des Synkretismus mit besonderer Schärfe aufgedrückt ist, ohne jedoch dabei zu vergessen, daß eigentlich auch allen bisher erwähnten Typen das Epitheton „synkretistisch" mit Fug und Recht zukommen mußte. Wollen wir einmal von allen denjenigen Reproduktionen absehen, in denen S. sich uns in Gesellschaft irgendwelcher anderer figürlich dargestellter Gottheiten zeigt, wie wir sie bisher stets anzuführen Gelegenheit hatten, so müssen wir aus den Münzen den Schluß ziehen, daß in dieser späten Zeit Antoninus Pius der mächtigste Förderer jener wahrhaft pantheistischen Kunstwerke war. Er führte auf S. bezügliche Neuprägungen in Alexandrien, Lydien und Phrygien ein, jenen pantheistischen Typus aber nur in Alexandrien, wo uns z. B. Münzbilder eine S.-büste erkennen lassen, umgeben von einem Zodiak (Typus 11), Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Iupiter, Venus; andere Stücke tragen die Büsten von S. und Isis nach üblichem Schema in Verbindung mit zwei Zodiaci; wir dürfen hierbei nicht unbeachtet lassen, daß nach antiker Anschauung die Gottheit und ihr Sternbild durchaus zu einer harmonischen Einheit verschmolzen. Nach Antoninus Pius können wir sarapisch-pantheistische Münzbilder so markanter Prägung nicht mehr nachweisen. Doch liefern uns hier auch die anderen bildenden Künste reiches und interessantes Material: so sehen wir auf einer bronzenen Opferschale (*Lanzi, Saggio di lingua etrusca* 2, 6 nr. 3; *Millin, Mythol. Gallerie* p. 88 nr. 463) Iuppiter, Iuno, Herkules um eine Herme des S. gruppiert (Typus 12). Da wir hier in das Reich der etruskischen Kunst geraten sind, möge uns eine kurze Zwischenbemerkung vergönnt sein. Es ist schon von mehreren die Behauptung aufgestellt worden, daß der S.-typ einen gewissen Einfluß geltend gemacht habe auf die christliche bildende Kunst, daß er gleichsam mitgearbeitet habe an den edlen Zügen des Heilandantlitzes, wie es heute nach scheinbar abgeschlossener Entwicklung vor uns steht. Wir geben in unserer Abbild. (11) einen etruskischen Spiegel, dessen Mittelfigur durch ihre Insignien sicher als Iuppiter, mit großer Wahrscheinlichkeit als Iuppiter-S.



11) Iuppiter etc., etruskischer Spiegel (nach *Wiener Vorlegeblätter* Serie D Tafel 10 Fig. 5).

(Typus 13) gekennzeichnet ist, der jener Behauptung zum Beweise dienen könnte. Doch kann darauf hier nicht näher eingegangen werden. Greifbarer will uns — wenn wir der verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen Zeus und Kronos gedenken — eine Kombination dieses Kronos mit S. erscheinen, wie wir sie für die bildende Kunst auf einem Altar des kapitolinischen Museums (*Millin, Myth. Gallerie* 16 p. 4) glauben nachweisen zu können, wo wir eine Darstellung der Rhea vor uns haben, die dem Kronos (Typus 14) an Stelle des eben geborenen Iuppiter einen eingewickelten Stein zu verschlingen gibt; ferner auf einem geschnittenen Stein aus der Sammlung Stosch (*Winckelmann* p. 24 nr. 5). Von hier ist der Weg zu einer Identifikation des Ianus- und S.-typs nicht allzuweit: ein gutes Beispiel gewährt ein römisches As (*Numism. Musei Arigoni* 1. 2. Abb. 12), das uns auf der Vorderseite einen Ianus bifrons (Typus 15)

zeigt, der ohne weiteres stilistische Zusammenhänge mit uns bekannten S.-typen aufweist; auch der einen Schiffsschnabel darstellende Revers kann hier vielleicht unsere Vermutung unterstützen. Im Bereich des pantheistischen Zeus-S. wollen wir nicht unerwähnt lassen, daß eine in Wien befindliche Gruppe, Zeus, Ammon und Ares (Typus 16 = *Arch. Anz.* 1892 p. 52f. 84) wohl zweifellos auf eine Stufe zu stellen ist mit den von uns besprochenen Darstellungen des gepanzerten oder mit militärischen Attributen versehenen Zeus-S. Wir gingen von der in der S.-einheit ursprünglich enthaltenen Dreiheit aus und können hier eine bedeutsame Parallele beibringen in einer zuletzt in Chiusi befindlichen Amphora (*Annali* 1851 p. 305), auf der wir die drei Funktionen des Zeus durch drei zu einer Gruppe vereinigte Zeusfiguren (Typus 17) symbolisiert sehen; hier ist jener ästhetische Fehler des Zerlegens der Vielheit in ihre Bestandteile begangen, den z. B. ein Bryaxis durch hohes Kunstkönnen glücklich vermieden hat. Daß Zeus selbst in ähnlicher Weise wie S. auch von der bildenden Kunst überhaupt in synkretistischer Darstellung gegeben wurde, kann für sich ergelten (s. z.B. *Reinach, Rép. stat.* 3 p. 8). Jedoch nicht nur Zeus, sondern noch verschiedene andere Mitglieder der griechischen Götterwelt, zu denen aber S. meist in irgend einer Beziehung steht: wir erinnern an die Verbindung des Poseidon mit dem Stier, wie sie z. B. auf einer Würzburger Vase (*Lenormant et de Witte, Élite des monuments céramographiques* 3 pl. 4 p. 11) vorkommt; die Darstellungen des Europamythos müssen einer diesbezüglichen Nachprüfung unterworfen werden. Helios, dem nebst Zeus und Hades der Löwenanteil am S.-charakter zufällt, findet sich auf einer Vase zu Bologna (*Bulletino* 1878 p. 236; *Arch. Anz.* 1889 p. 141) in engster Verschwisterung mit Poseidon und Eros; auf einer anderen, neapolitanischen Vase (*Monum.* 8 p. IX; *Annali* 1864 p. 283; *Jahrb. d. Inst.* 1893 p. 108) mit Hades, Herakles, Hermes, Kerberos, Eros intim verbunden, und Hades selbst wieder auf einer am gleichen Ort befindlichen Amphora (*Arch. Zeit.* 1884 p. 263) mit Eros, Hermes, Herakles, Kerberos; wo übrigens der Hades dem stehenden S. mit langem Zepter und nacktem Oberkörper stilistisch nahe kommt; auch ein Kopf des Louvre (Katal. 2259), Pluton-S., sei genannt; wiederum eine neue Kombination lernen wir auf einem Berliner Karneol der Kaiserzeit kennen, von dem *Furtwängler* (nr. 7154) folgende Beschreibung gibt: „S. thront nachl., mit Zepter; neben ihm Kerberos; l. vor ihm Apoll auf den Dreifuß gelehnt, Zweig in der L.; r. neben ihm Isis mit Sistrum und Eimer". Ein synkretistisches Votivrelief der Villa Massimi (*Matz, Rom* 3 p. 144), das neben dem Heilsgott S. den Beschützer der Fruchtbarkeit besonders betont, ruft schließlich noch die Erinnerung an einen ebenfalls zu Berlin aufbewahrten Jaspis (*Furtw.* nr. 8499) wach, wo S. auf eigentümliche Weise als Schirmherr der Fruchtbarkeit symbolisiert wird: unter einem nach links gewandten Kopf des Gottes üblichen Stiles steht ein Früchte tragender Baum, an dem ein Tier, vielleicht eine Ziege, emporspringt.



12) Ianus, sarapisähnlich, römisches As (nach *Millin, Galerie Mythologique* Bd. 1 Tafel 1 Fig. 5).

An den S. σωτήρ sind schließlich wohl auch jene Bildwerke gerichtet, die auf einem menschlichen Fuß (Typus 18) — die uns bekannten Darstellungen zeigen stets den rechten — eine S.-büste aufweisen. Der Fuß ist entweder nackt oder mit Sandale versehen, und setzt die Büste gewöhnlich etwas oberhalb des Knöchels unmittelbar ohne Verbindungsglied an. Das Gesicht zeigt meist einen von dem üblichen etwas abweichenden, oft nichtssagend verschwommenen Ausdruck, weswegen wir diese Arbeiten gern in möglichst späte Zeit setzen möchten; andererseits müssen wir aber auch berücksichtigen, daß der Zweck der Darstellung auf Dutzendware schließen läßt, die sicher nicht in den angesehensten Ateliers angefertigt wurde. Der Modius ist nicht Grundbedingung, Chiton und Himation dagegen die Regel: wir heben unter diesen Werken ein Exemplar der Galleria reale zu Florenz (Abb. 13) besonders hervor; ferner zwei Stücke des Alexandriner Museums (*Revue arch.* 1850 pl. 152; *Maspero, Phot. comm.*). Diese Weihgaben an den Heilgott S. — Dank- oder Bittgaben für ein geheiltes oder zu heilendes Glied — sind wohl, auch stilistisch, zu unterscheiden von jenen dem Ζεὺς Ξένιος gewidmeten Geschenken, die den für S. bestimmten zwar oft sehr ähnlich sehen: hier handelt es sich um Dankspenden für eine glücklich beendete Reise; schon *Mariette* (Vol. 1 t. 8) erkannte den eigentlichen Beruf dieser Darstellungen: ein Exemplar aus den Uffizien (*Dütschke, Florenz* 3 p. 242) und ein roter Jaspis aus dem Besitz der Großherzöge von Toscana sind unserer Meinung nach dieser Klasse zuzurechnen. Nach *Pausanias* (3, 11, 11 ed *Spiro*) hatte Zeus Xenios u. a. in Lakedaimon eine Kultstätte.



13) Sarapisbüste auf einem menschlichen Fuß in der Galleria reale zu Florenz (nach *Reinach, Répert. statuaire* 2, 1 p. 20)

[Hans Philipp Weitz.]

Saraptia (Σαραπτία), Bezeichnung der Europe (s. d.) nach der zwischen Tyros und Sidon gelegenen phoinikischen Stadt Sarapta (Sarepta), *Lykophr.* 1300 und *Schol.* (ed. *Scheer* 2 p. 367). Vgl. Sareptenos. [Höfer.]

Sarbis (*Σάρβις*, mit der Variante *Σάρυσις*), Name der phrygischen Sibylle, die von manchen Kassandra, von noch anderen Taraxandra genannt wurde, *Suid.* s. v. *Σίβυλλα* (p. 740 *Bernhardy*). *Eudocia* 881 p. 643 *Flach*. *Maaß, De Sibyll. indicibus* 3, Anm. 7a, 53. 55. — *Alexandre, Excursus ad Sibyllina* 32 (vgl. 29) hält den Namen *Σάρβις* bzw. *Σάρυσις*, wenn nicht eine Korruptel aus *Σάββη* (s. d.) vorliege, für barbarisch, vielleicht für phrygisch. *Maaß, Hermes* 18 (1883), 335, 1 will für *Σάρυσις*: *Ἄρτεμις* lesen, wie die sogenannte 'delphische' (*Suidas* a. a. O. 739; vgl. *Paus.* 10, 12, 2, wo diese Sibylle, namens Herophile oder Artemis, als Schwester des Apollon bezeichnet wird), in Wahrheit aber troische, mit der phrygischen identische Sibylle heißt. Vgl. auch *K. Mras, Wiener Studien* 29 (1907), 36 ff. [Höfer].

Sardendenos (*Σαρδενδηνός*), wohl lokaler Beiname des Zeus aus einer Inschrift aus Apulum (Karlsburg): *Ζεῦ* (so! statt *Διὶ*) *Σαρδενδηνῷ*, *Hirschfeld, Sitzungsber. d. Wien. Akad.* 77 (1874), 390. *Ephem. epigraph.* 2 (1875), 311 nr. 410. *C. I. L.* 3, 7762. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 1, 545 p. 184. Merkwürdig ähnlich ist der Zeusbeiname *Σαρυενδηνός* (s. d.). [Höfer.]

Sardessios (*Σαρδήσσιος*) Beiname des in Sardessos, einer Stadt des troischen (*Strabo* 13, 586) Kilikiens, verehrten Zeus, *Steph. Byz.* s. v. *Σαρδησσός*. [Höfer.]

Sardiane (*Σαρδιανή*), 1) Bezeichung einer der Sibyllen, *Philetas* im *Schol. Arist. av.* 962. *Ael. v. h.* 12, 35, *Suid.* s. v. *Σίβυλλα Ἀπόλλωνος*. *Paraphr. Lyk. Alex.* 1278 (*Lykophron* ed. *Scheer* 1 p. 104. 2 p. 361). *C. Alexandre, Excursus ad Sibyllina* (Paris 1856) p. 37 f. *E. Maass, De Sibyllarum indicibus* 2, 3. *Hermes* 16 (1881), 384. *K. Mras, Wiener Studien* 29 (1907), 42 Anm. 1. — 2) Beiname der Artemis auf einer Inschrift aus Sardes, *C. I. G.* 2, 3459; vgl. *Clem. Alex. Protr.* 5 p. 43 *Potter*. *Rev. archéol.* 1885, 2, 105. Vgl. Bd. 3 Sp. 2064, 39 ff. [Höfer.]

Sardis (*Σάρδις*), Personifikation der Stadt Sardeis, Amme des Plutos, *Nonn. Dionys.* 13, 466; dargestellt auf der puteolanischen Basis in der L. wohl ein Füllhorn haltend, mit der R. das Haupt eines neben ihr stehenden nackten Knabens berührend, in dem Plutos oder Tylos (s. d.) zu erkennen sein wird, *O. Jahn, Sächs. Berichte* 1851, 128 ff. 133 ff. Taf. 1. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 2[4], 501 Fig. 233. *Baumeister, Denkm.* S. 1297 Fig. 1441; vgl. *Ad. Gerber, Naturpersonifikation in Poesie u. Kunst der Alten* in *Jahrbuch für klass. Philol. Suppl.* 13, 261 f.; vgl. auch Bd. 2 Sp. 1905, 49 ff. Die Büste der ΣΑΡΔΙΣ auf Münzen, *Cat. of greek coins. brit. Mus. Lydia* 249, 89 pl. 26. 2 *G. H. Hill, A handbook of greek and roman coins* 91. 268, 1 pl. 13 nr. 1. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll.* 2, 465, 15 pl. 56, 4; ohne Beischrift, *Brit. Mus.* a. a. O. 242, 49. Die Stadtgöttin in ganzer Figur vor dem Kaiser Tiberius knieend, *ebend.* 250, 98 pl. 26, 4. [Höfer.]

Sardo (*Σαρδώ*), 1) Gemahlin des Tyrrhenos (s. d.), die mit diesem aus Lydien, wo *Σάρδεις* nach ihr benannt war, auswanderte und der Insel Sardinien den Namen *Σαρδώ* gab, *Schol. Plato Tim.* 25 b p. 368 *Hermann*. S. die folgende. — 2) Tochter des Sthenelos, nach der Sardes benannt sein soll, *Hyg. f.* 275 p. 152, 1 *Schmidt*. Höchst wahrscheinlich ist Sardo eine Schwester des Kyknos (s. d. nr. 4), des Freundes des Phaethon, wie sich aus folgender Kombination ergibt: Kyknos ist Sohn eines Sthenelos, *Anonym.* bei *Westermann, Mythogr.* 347, 33 = *Westermann, Paradoxographi* 222, 13. *Ov. Met.* 2, 367. Ferner verlegt eine Überlieferung den Schauplatz der Phaethonsage nach dem schwänereichen (*Kallim. Hymn.* in *Apoll.* 250) Paktolos bei Sardes, dessen Eponyme eben Sardo ist: die Schwestern des Phaethon sollen *δακρύειν ἤλεκτρον* (vgl. *Soph. Ant.* 1037 f.: *τἀπὸ Σάρδεων ἤλεκτρον*) *ἐν τῷ Πακτωλῷ ποταμῷ*, *Schol. Gregor. Naz.* p. 56 *Gaisf.*; vgl. *F. Wieseler, Phaethon* 10, 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 375, 14. Darnach ist auch der mit der Phaethonsage eng verbundene Kyknos am Paktolos seßhaft zu denken, wohin auch die Eponyme von Sardes gehört: Kyknos und Sardo, beide Kinder eines Sthenelos, beide in Sardes lokalisiert, — dies dürfte zur Genüge ihr oben angenommenes geschwisterliches Verhältnis beweisen. Ebenso ist sicher, daß Sardo mit nr. 1 identisch ist. Ihr Bruder Kyknos heißt sonst König der Ligurer, das hängt einerseits mit der Lokalisierung der Phaethonsage am Eridanos (= Po) zusammen, andererseits mit seiner Verwandlung in einen lautklagenden (*λιγύς, λιγυρός*, *Dionys. Per.* 834. *Plut. Mor.* 974 a. *Luc. Electron* 6. *Plato Phaedr.* 13 p. 237 a. *Paus.* 1, 30, 3. *Gruppe, Gr. Myth.* 394, 1) Schwan. — 3) ΣΑΡΔΩ, sonst unbekannter Flußgott, zusammen mit dem Flußgotte *Βιλλαῖος* auf Münzen von Tion in Paphlagonien dargestellt, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 439 (abg. *Sestini, Mus. Hedervar.* 2 p. 75 nr. 2). *Raoul Rochette, Mémoires d'arch. comparée asiatique, grecque et étrusque* 295. *Head, Hist. num.* 444. *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numism.* 1 p. 656. — 4) ΙΩΔΡΑΣ (so!) ist einem weiblichen Kopf, in dem man das Haupt der Hera vermutet hat, beigeschrieben auf Münzen, die man, freilich nicht mit Bestimmtheit, Tauromenion zuschreibt, *Head* a. a. O. 165. *Catal. of greek coins brit. Mus. Sicily* 231, 12 ff. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunter. coll.* 1, 254, pl. 18, 17. *Holm, Gesch. Siciliens* 3, 703, 524. Die rätselhafte Legende sucht *Hill, Coins of ancient Sicily* 200 f. durch die Annahme zu erklären, daß die Münzen in Sardinien geprägt seien, daß das Haupt das der Inselheroine und *Σάρδωι* Dativ zu *Σάρδος* (s. d.) sei, die Legende also eine Weihung an diesen bedeute. [Höfer.]

Sardon (*Σαρδών*), Sohn des Herakles, Eponymos von Sardo (Sardinien), *Timaios* im *Schol.* zu *Dionys. Per.* 458 und *Eust.* zu *Dionys. Per.* 458. *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 56 f. *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 456. Vgl. Sardos. [Höfer.]

Sardopator s. Sardos.

Sardos (*Σάρδος*), Sohn des Makeris (s. d. und *Movers, Die Phönizier* 1, 417 ff. 2, 2, 117

Anm. 222. *P. Schröder, Die phöniz. Sprache* 101), des libyschen Herakles, unter dessen Führung Libyer die Insel Ichnussa, die nun nach ihm Sardo benannt wurde, besetzten, *Paus.* 10, 17, 2. *Solin* 10, 4, 1. p. 46 *Mommsen* (= *Sallust. Hist. rel.* ed. *Maurenbrecher* 2 p 60). *Sil. Ital.* 12, 359. *Isidor Etym.* 14, 6, 39. *Martian. Capella* 6, 645 p. 217, 16 *Eyssenh.*; vgl. *Steph. Byz.* *Σαρδώ* (und dazu *Meineke*). *Müllenhoff, Deutsche Altertumskunde* 1, 458 ff. *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 57. *Ed. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, 490 § 313 Anm. und bei *Roscher, Myth. Lex.* 2, 2651, 28 ff. *V. Bérard, Les Phéniciens et l'Odyssée* 2, 243 f. Verehrung des Sardos auf Sardinien ist bezeugt einerseits durch die Erwähnung einer Ortschaft *Σαρδοπάτορος ἱερόν*, *Ptolem.* 3, 3, 2. *Münter, Sendschreiben über einige Sardische Idole* 11. *G. Ebers, Aegypten und die Bücher Moses* 1, 160, 3. *Pais* a. a. O. 70, andererseits durch Münzen des M. Atius Balbus mit der Darstellung des mit Federn gezierten Hauptes des Sardus (worin *Ebers, Annali dell' Inst.* 55 [1883], 114 eine Substitution des Federschmuckes auf dem Haupte des ägyptischen Gottes Besa erblickt; vgl. auch den ähnlichen Kopfschmuck nordafrikanischer Gottheiten auf den Münzen bei *L. Müller, Numism. de l'ancienne Afrique* 2 p. 28 nr. 56. 60 p. 40 nr. 1. 3 p. 59 nr. 68. *E. Pais, La Sardegna prima del Dominio Romano = Reale Academia dei Lincei,* Anno CCLXXVIII Serie 3ª. *Memorie della Classe di scienze morali* p. 70, 2) und der Legende Sard(us) Pater, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 270 f. 5, 145. *Alb. Azuni, Hist. de la Sardaigne* 1, 75 f. *A. de La Marmora, Voyage en Sardaigne* 1, 2. 2, 503 pl. 34, 1. *G. G. Riccio, Le monete delle antiche famiglie di Roma* VII *Atia* 2. *Raoul-Rochette, Mémoires d'archéologie comparée asiatique, grecque et étrusque. Premier mémoire: Sur l'Hercule Assyrien et Phénicien* pl. 5, 9. 10 (vgl. p. 262). *Münter* a. a. O. Taf. 2 nr. 1. *Perrot-Chipiez, Hist. de l'art dans l'antiquité* 4, 21 Fig. 7. *Pais* a. a. O. 71 und Titelvignette. *Annali dell' Inst.* 55 (1883) Tav. H a nr. 3 u. 3 a. *Duruy, Hist. des Romains* 1 (1879), 418. *H. v. Maltzan, Reise auf der Insel Sardinien* 114 und Titelvignette. *Cohen, Descr. des méd. consulaires* pl. 48 *Atia. Sorlin-Dorigny, Gaz. arch.* 5 (1879), 232. *Ed. Gerhard, Gesammelte akad. Abhandl.* 2, 538, 7 und Tafel 43 nr. 7. *Cat. of. the greek coins Cat. Mus. Sicily* 265, 4. *E. Babelon, Monnaies de la républ. romaine* 1, 223 f. (mit Abbild.). *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunter. coll.* 1, 262. *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Berichtigungen zur Münzkunde der röm. Republik* 1 (1897), 45 f. (mit Abbild.). *Alex. Boutkowski, Dictionnaire numismatique* 1, 831; vgl. *Klebs* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2253 f. s. v. Attius. *Bernoulli, Römische Ikonographie* 1, 182. *Th. Mommsen, Gesch. d. röm. Münzwesens* 667. Eine eherne Statue des Sardos wurde von den Sardiniern nach Delphoi als Weihgeschenk geschickt, *Paus.* 1, 17, 1. Eine jetzt verschollene Statue, von der nur eine Kopie erhalten ist (abg. bei *v. Maltzan* a. a. O. 113), mit der Darstellung eines griechisch bekleideten Mannes, der in der R. einen Griffel, in der L. eine Rolle hält, trägt auf dem Piedestal in phönikischen Lettern die Inschrift 'Ab Sardon', bezeichnet die Statue also als die des Sardus pater, *v. Maltzan* 114. Doch ist die Echtheit der Inschrift zweifelhaft, *Gerhard, Arch. Anz.* 7 (1849), 111. *Movers, Die Phönizier* 2, 2, 563 Anm. 24. *M. A. Levy, Phönizische Studien* 4 (1870), 39 Anm. 1. Ebenso ist es nicht sicher, ob auf der phönikischen Inschrift aus Nora (*C. I. Semit.* 1, 144) mit *de La Marmora, de Saulcy* und *Iudas* (s. *Movers* 2, 2, 572 Anm. 60) eine Erwähnung des Sardus pater oder mit *v. Maltzan* a. a. O. 531 die Erwähnung eines Heiligtums des Sardus pater anzunehmen ist; vgl. *Levy* a. a. O. 37. 39. Vgl. auch Sardo nr. 4 und Sardon. [Höfer.]

Sareptenos (*Σαρεπτηνός*). Eine in Puteoli gefundene Inschrift berichtet von der Ankunft des *Θεὸς* [...]*ιος Ἀρεπτηνό*[*ς*] von Tyros in Puteoli, *Notizie degli Scavi* 1891, 167. *Revue des études grecques* 5 (1892), 356. Die früher (*Cagnat, Acad. des inscr. et belles-lettres Comptes rendus* 1901, 193 ff. *Berger ebend.* 197 f. 578. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* nr. 594 mit Anm. 6. 7) *Θεὸς* [*Ἥλ*]*ιος Ἀρεπτηνός* gelesene Inschrift (noch anders *Clermont-Ganneau, Recueil d'arch. orient.* 4, 230 ff. *Acad. des inscr. et belles-lettres* 1901, 200. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa Suppl.* 1 p. 125. *Mark Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigraphik* 2, 39 s. v. Areptenos, die für *θεὸς* [*Ἥλ*]*ιος* den Eigennamen *Θεοσ*[*έβ*]*ιος* einsetzen wollen, was mit Recht *Dittenberger* a. a. O. zurückgewiesen hat) wird wahrscheinlicher ergänzt zu *Θεὸς* [*Ἥλ*]*ιος* [*Σ*]*αρεπτηνός* d. h. der Gott von Sarepta (vgl. Saraptia), *Cagnat, Inscr. Graecae ad res Roman. pertinentes* 1, 420 p. 137. *Ch. Dubois, Pouzzoles antique* (= *Bibl. des écoles françaises d'Athènes et de Rome* 98) p. 193 ff.; vgl. auch *Rev. des études grecques* 21 (1908), 216. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 208. [Höfer.]

Sariusa? (*Σαριοῦσα*?), angeblicher Name der Gemahlin des Polypheides s. Bd. 3 Sp. 2691, 1 ff. [Höfer.]

Sarkophagos (*Σαρκοφάγος*), Beiname der Hekate in einem späten '*orphischen*' *Hymnos*, der aber nach *A. Dieterich, Nekyia* 52 f. die uralte Anschauung von der leichenfressenden Todesgottheit wiedergibt, wie es auch in demselben Hymnos heißt, daß Hekate 'ihre Mahlzeiten in den Gräbern habe', *Orph.* ed. *Abel* p. 294, 54 (vgl. 48) = *Wessely, Denkschr. d. Wien. Akad. d. Wiss.* 36 (1888), 117. Vgl. *Dilthey, Rhein. Mus.* 27 (1872), 419. *Rohde, Psyche* 2², 81, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 407, 2. *W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus v. Side* 43 Anm. 120. *Kretschmer, Mitt. der anthrop. Gesellsch. zu Wien* 31, 62 ff.; vgl. *Gruppe, Bursians Jahresber. Suppl.* 137 (1908), 324. [Höfer.]

Sarmandus, sonst unbekannte Gottheit auf einer Weihinschrift aus Feigendorf (Ungarn, Komitat Kisküküllö): Deo Sarmando, *C. I. L.* 3, 964. [Höfer.]

Sarmatia, Personifikation, als trauernde Frauengestalt auf Münzen Constantins II., *Eckhel, Doctr. num. vet.* 8, 107. *Cohen* 7², 377 nr. 109. [Höfer.]

Sarnus (*Σάρνος*), Gott des gleichnamigen Flusses bei Nuceria in Campanien, der als Epidius (s. d.) verehrt wurde, *Suet. de rhet.* 4. *Mommsen, Röm. Gesch.* 2[8], 458 Anm. *Wissowa, Ges. Abhandl. zur röm. Religion u. Stadtgesch.* 135, 1. *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 97, 1. Auf Münzen von Nuceria erscheint öfter ein jugendliches gehörntes Haupt (abg. *Millingen, Méd. gr. ined.* pl. 1, 7. *Eckhel, Num. veteres* tab. 2 nr. 9 [vgl. p. 22]. *Head, Hist. num.* 35 Fig. 21. *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* pl. 2 nr. 790; vgl. *Millingen, Anc. coins of greek cities and kings* 8). Vielleicht ist eine Darstellung des Flußgottes Sarnos bez. des Epidius darin zu erblicken, *Cavedoni, Bull. dell' inst.* 1839, 138 f. 1840, 142. *Poole, Cat. of greek coins brit. Mus. Italy* 121 nr. 1 ff. Auch auf pompejanischen Wandgemälden ist der Flußgott Sarnus dargestellt, so bestimmt auf dem in Casa del labirinto, *Helbig, Wandgemälde Campaniens* nr. 65 (abg. *Monum. ined. dell' Inst.* 3, 6a. *Abhandl. d. Berl. Akad.* 1847 Taf. 1, 1. *Ed. Gerhard, Ges. Akad. Abhandl. Atlas* Taf. 48, 1. *A. de Marchi, Il culto privato di Roma antica* 1, 97 tav. 4), höchst wahrscheinlich auch auf drei anderen, *Helbig* nr. 1013. 1018. 1019. [Höfer.]

Saron (*Σάρων*), König von Troizen, Stifter des Heiligtumes der Artemis Saronis (s. unten). Als eifriger Jäger verfolgte er eine Hirschkuh (*O. Keller, Tiere des klass. Altert.* 97 sieht in dem von Saron gejagten Hirsch ein siderisches Symbol), selbst als diese ins Meer sprang, bis ihn die Kräfte verließen und er in den Wellen seinen Tod fand; das Meer hieß nun nach ihm das Saronische (*Ahrens, Philologus Suppl.* 1, 501). Sein ans Land gespülter Leichnam wurde im Haine der Artemis innerhalb des heiligen Peribolos bestattet, *Paus.* 2, 30, 7. Kürzer berichtet *Euphorion* (vgl. *Meineke, Analecta Alexandrina* p. 148) im *Schol. Dionys. Per.* 420 (wo statt der Verfolgung eines Hirsches abweichend wie auch von *Eust.* ad *Dionys. Per.* 420 von der Verfolgung eines Schweines berichtet wird; vgl. *Reitzenstein, Rhein. Mus.* 53 [1908], 609) und im *Etym. M. Σαρωνίς* p. 708, 51. *Schol. Eur. Hipp.* 1200, daß Saron, ein Jäger, bei der Verfolgung seiner Beute in dem nun nach ihm benannten Meere ertrank; vgl. *Gust. Kirchner, Attica et Peloponn.* 52, 5. Dagegen läßt ihn *Aristides* (*or.* 46 p. 274 *Dind.*; vgl. *Schol.* p. 639. *Apostol.* 15, 34) wie den Glaukos von Anthedon, der auch als Jäger erscheint (*Nikandr.* bei *Athen.* 7, 297 a), als Meergott fortleben. Daher faßt *Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 5) 59 f. den Saron als Wassergottheit auf. Nach *Dionys. Byz. frgm.* 71 p. 26 *Wescher* besaß Saron, der hier ein megarischer Heros genannt wird, in Byzantion an der durch ihren Fischreichtum ausgezeichneten Bucht Bathykolpos an der Westseite des Bosporos einen Altar. Ist die Notiz des *Dionys. Byz.* richtig, so müssen wir auch für Megara einen Kult des Saron annehmen; vgl. *Pfister* a. a. O. 41 (= *Die mythische Königsliste von Megara* [Diss. Heidelberg 1907] p. 41). Mit Saron steht in Zusammenhang außer dem genannten *Σαρωνικὸς κόλπος* der in diesen mündende Fluß *Σάρων* (*Eust.* u. *Schol. Dionys. Per.* 420), ferner *Σάρων, τόπος Τροιζῆνος* (*Steph. Byz.* s. v.), *Σαρωνία* als Name für Troizen (*Steph. Byz.* s. v. *Τροιζήν Eust.* ad *Hom. Il.* 287, 12. *Ahrens* a. a. O. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 90 f.) und vor allem der Beiname der Artemis *Σαρωνίς* (*Paus.* 2, 30, 7) oder *Σαρωνία* (*Achaios* [*fr.* 18 *Nauck* 751[2]] bei *Hesych. u. Phot.* s. v. *Σαρωνία Ἄρτεμις*. *Paus.* 2, 32, 10; auch auf zwei Inschriften aus dem Asklepieion in Epidauros, *Cavvadias, Fouilles d'Épidaure* 1, 85. 128 = *Inscr. Argol.* 1083. 1198. *Blinkenberg, Athen. Mitth.* 24 [1899] 381. 383), der alljährlich das Fest *Σαρώνια* (*Paus.* 2, 32, 10) gefeiert wurde. Für einen Tempel der Artemis Saronis auf Aigina, von dem *Reitzenstein* a. a. O. spricht, existiert m. W. kein Zeugnis. Für die Deutung des Namens Saron kommt in erster Linie in Betracht die Glosse bei *Hesych*: *σαρῶνες τὰ τῶν θηρατῶν λίνα*; demgemäß würde Saron den Jäger bezeichnen (*Preller-Robert* 1, 613), Artemis Saronia entspräche der Diktynna (s. Britomartis), deren Namen man gewöhnlich mit *δίκτυα* = 'Netze' zusammenstellt, worunter wohl zunächst die Jagdnetze, mit denen die Göttin jagt, zu verstehen sind; vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 192, 3. 4. Unter der von Saron gejagten Hirschkuh birgt sich nach *Wide, De sacris Troezen.* 26 f. (vgl. *Festschrift für O. Benndorf* 14. *Lakon. Kulte* 125, 3) und *Nilsson, Griech. Feste* 226 f. ursprünglich die Göttin selbst, und die Sage ist eine Parallele zu der Verfolgung der Britomartis-Diktynna durch Minos (Bd. 1 Sp. 823 f.; weitere Parallelen ebend. 826. *Wide, Festschr. f. Benndorf* 14 ff.). Freilich findet Minos nicht, wie Saron, bei der Verfolgung seinen Tod (in betreff des Todes des verfolgenden Jägers ist zutreffender die Legende von Stymphalos, die mit dem Kult der Artemis Stymphalia in Verbindung gesetzt wird, *Paus.* 8, 22. 8 f. *Nilsson* a. a. O. 227 f.). Vor allem aber fehlt in den obigen Sagen die enge Kultzusammengehörigkeit, die zwischen Saron und Artemis Saronia bestanden haben muß, da Saron im heiligen Bezirk der Göttin begraben war; vgl. *Usener, Sintflutsagen* 68: 'Die Forderung der Reinheit bringt es mit sich, daß von Tempelräumen und heiligen Bezirken die Gräber ausgeschlossen sind. Wo sich also an solchen Orten Gräber von Heroen finden, müssen diese Heroen in engstem Zusammenhang mit dem Gott oder wenigstens mit dessen Kultus stehen. In der Regel ergibt es sich, daß sich unter den Heroen ältere örtliche Bezeichnungen der Gottheit bergen.' Vgl. auch *Rohde, Psyche* 1[2], 133 f. 137 ff., der im Anschluß an die Legende von Tempelgräbern des (ursprünglichen Erdgeistes) Python, des Klymenos, des Hyakinthos in diesen Gestalten solche Gottheiten erkennt, deren Kult älter war als derjenigen Götter, in deren Tempel man sie sich begraben dachte. So ist wohl auch Saron einst eine bedeutendere Gestalt gewesen, als wie sie uns die Überlieferung noch erkennen läßt, und sein Kult, von dem sich wenigstens noch in Byzantion vielleicht auch

in Megara (s. oben) dürftige Spuren erhalten haben, ist durch seine Paredros, die nach ihm benannte Artemis Saronia (= Diktynna), verdrängt worden; vgl. *Nilsson* a. a. O. 227. Nur als Eponymos des saronischen Meerbusens will den Saron gelten lassen *v. Wilamowitz, Euripides Hippolytos* 32/33 Anm. 1. Freilich ist für den Artemis Epiklesis *Σαρωνίς* bzw. *Σαρωνία* außer der oben (S. 387) gegebenen Ableitung noch die von *σαρωνίς* = 'Eiche' (*Papyrus Oxyrynchus* 1, 14, 10 p. 37. *Kallim. Hymn.* 1, 22 und *Schol. Parthen.* 14, 4. *Plin. h. n.* 4, 18. *Hesych.* s. v. *Σαρωνίδες*. *Etym. Florent.* bei *E. Miller, Mélanges de litt. Grecque* 262 s. v. *Σαρωνίς*. *v. Wilamowitz* a. a. O. *Bursian, Geographie v. Griechenland* 2, 263, 2) möglich, also = 'Eichengöttin' (*Gruppe, Gr. Myth.* 1281, 4), wie sie *δρυμονίη* (*Orph. hymn.* 36, 12; vgl. *ebend.* v. 10: *ἣ κατέχεις ὀρέων δρυμούς*) heißt; vgl. auch *Kallim. Hymn.* 3, 237 ff. und dazu *Wagler, Die Eiche im Altert.* 2 (*Berl. Stud.* 13, 3) S. 13 Vgl. auch *Lor. Grasberger, Studien zu d. griech. Ortsnamen* 259. — *A. B. Cook, The class. Review* 18 (1904), 370 vergleicht die Artemis *Σαρωνίς*, die auch er als 'Eichenartemis' erklärt, der Diana Nemorensis von Aricia, und sieht in Saron eine Art Parallele zu dem Rex Nemorensis im Kulte der Diana von Aricia. *Fick, Vorgriechische Ortsnamen* 43. 72 schließlich erinnert an den kilikischen Flußnamen *Σάρος* usw. und möchte *Σάρων* aus der Sprache eines vorgriechischen kleinasiatischen Stammes ableiten. [Höfer.]

Saronia (*Σαρωνία*) oder **Saronis** (*Σαρωνίς*), Beiname der Artemis in Troizen, s. Saron S. 387, 30 ff. [Höfer.]

Saros (*Σάρος*), mit Adanos (s. d.) Ktistes von Adana in Kilikien. Während von Adanos die Stadt Adana ihren Namen erhielt, wurde nach Saros der gleichnamige Fluß, der früher Koiranos hieß, benannt, *Steph. Byz.* s. v. *Ἄδανα*. *Raoul Rochette, Mémoires d'archéologie comparée* (Paris 1848) p. 266. *Ed. Meyer, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 31 (1877), 739. Der Flußgott Saros ist dargestellt auf Münzen von Adana, *Cat. of greek coins brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia* p. 17, 13 pl. 3, 6. *Head, Hist. num.* 598. [Höfer.]

Sarpedon (Sarpedōnis; vgl. *Vergil. Aen* 9, 697; *Ovid, Met.* 13, 255).

1) Namensform. Für die Lehre der griechischen Grammatiker genügt es, auf *Apoll. Soph.* s v. *Σαρπήδοντος* und mehrere Stellen *Herodians* zu verweisen (auch *Servius* kennt diese Lehre, zu *Aen.* 1, 100; 10, 470). Als Normalform galt *Σαρπηδών, όνος* (*Her.* 2, 116, 12). Hingegen wurde Gen. *Σαρπήδοντος M* 379 und *Ψ* 800, Dat. *Σαρπήδοντι M* 392, Vok. *Σαρπῆδον E* 633 (statt *Σαρπηδών Her.* 2, 717, 18) zu einem Nom. *Σαρπήδων* gestellt, der *Her.* 2, 579, 3 äolisch heißt, was aber nach dem (freilich unklaren) Text bei *Apoll. Soph.* (*Σαρπηδῶν, ῶντος*? *Servius* a. a. O.) nicht unbestritten war; vgl. *Lentz' Herodian* 2, 721, 18 ff. (83, 16 ff.); 730, 11 ff. (1, 27, 9). — Das Adj. heißt *Σαρπηδόνιος* (so sagt für *Σαρπηδών* selbst *Basileios* bei *Migne, Patr. graec.* 85, 566), Akzent und nichtdiphthongische Schreibung gesichert durch *Her.* 1, 117, 23; 2, 442, 22. Über die Form (*Σα*)*λφηδόν'* auf einem älteren Ptolemäerpapyrus mit *Aeschylus fr.* 99 *N.*[2] vgl. *Mayser, Gramm. d. griech. Pap.* (Leipzig 1906) 188. — Die lykische Namensform haben wir vielleicht auf der Säule von Xanthos (*Tit. As. Min. I.* nr. 44 d 6 p. 43, Ende des 5. Jahrh.; doch handelt es sich um einen sprachlich besondersartigen Teil der Inschrift, poetisch archaisierend nach *Kalinka* S. 45). Hier liest *Kretschmer* (*Glotta* 1, 1909, 32; etwas anders hingegen *Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* 313, 330, wo auch inschr. *Σέρποδις* herangezogen wird) Zrppeduni, während *Kalinkas* Text Worttrennung hinter Zrppedu aufweist. *Kretschmer* sucht übrigens in der lykischen eine dorische Form *Σαρπαδών*, für die mir aber allein die linksläufige, Heroennamen nicht ohne epichorische Freiheiten verwendende Inschrift einer korinthischen Trinkschale (*Michaelis, Annali dell' Ist.* 34, 1862, tav. B; *Collitz-Bechtel* nr. 3122) einen genügenden Beleg zu bieten scheint; denn bei *Pindar, Pyth.* 3, 112 setzen einige Herausgeber die dorische Form gegen die Hss. in den Text, während im *Marmor Alb.* (*Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchron.* 71, 282) gerade der entscheidende Buchstabe nicht leserlich scheint (*Kaibel, I. G. I. S.* nr. 1293 A 82 bietet *Σαρπηδόνα*), übrigens ist da der thrakische Sarpedon gemeint. Ob in der akarnanischen Inschrift *Collitz-Bechtel* nr. 1382 der Name einer Privatperson mit *Fick* zu *Σαρπ(ηδόνος)* oder zu *Σαρπ(αδόνος)* zu ergänzen ist, steht dahin, zumal jede Datierung fehlt. Die auf lykischen Grabschriften erscheinenden Namen *Σαρπηδών* und *Σαρπηδονίς* (s. u.) gehören, wie *Kretschmer*, der einige davon verzeichnet, bemerkt hat, der *Κοινή* an.

2) Die Etymologie des Wortes ist schon deshalb ganz problematisch, weil mit Sicherheit nicht auszumitteln ist, aus welcher Sprache es herstammt. Semitischer Ursprung freilich ist völlig unwahrscheinlich (*Lewy, Fleckeis. Jahrb.* 1892, 186; *Die sem. Fremdwörter im Griech.*, Berlin 1895, 193 ff., 235; anderes verzeichnet *Gruppe, Griech. Mythologie* 837). *Lewy* denkt an Sar Pādōn, Fels der Rettung, euphemistische Bezeichnung eines stürmischen Vorgebirges; vgl. *καλὴ ἀκτή*. Keinesfalls kann das phoinikische Sarepta in Betracht kommen. Wenn Sarpedons Mutter Europa bei *Lykophron* 1300 *Σαραπτία* heißt, so liegt dabei, wie *Holzinger* in seiner Ausgabe (350) mit Recht bemerkt, ein gelehrter Witz zugrunde. Die Stadt lag zwischen Sidon und Tyrus. 'Halb Tyrierin halb Sidonierin' will das Epitheton sagen mit Rücksicht auf das Schwanken der Überlieferung über Europas Herkunft. — Auch ob der Name von Haus aus lykisch ist, muß, wie die Sagenbetrachtung uns lehren wird, als unsicher gelten. Wäre es der Fall, so stünden wir übrigens wiederum vor dem Hauptproblem des Lykischen: indogermanisch oder nicht? oder aber — was weitaus das Einleuchtendste — eine Mischsprache aus kleinasiatischem Indigenat und der von *Herodot* 1, 173

erzählten kretischen Zuwanderung (so *Kalinka* a. a. O. 9 ff.; vgl. *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 1², 2, 626). Das Vorkommen des Namens auch in Thrakien könnte indessen dafür sprechen, ihn einer nichtgriechischen Bevölkerungsschicht zuzuschreiben, durch die er von der Propontis bis nach Lykien und Kilikien hinuntergelangt wäre: in diesem Sinne erklären ihn für nichtgriechisch *O. Hoffmann, Die griech. Dialekte* 3, 340 und *Fick,* der ihn in seinen *Vorgriech. Ortsnamen* (Göttingen 1905) unter den von ihm „hettitisch“ genannten aufzählt (164). Der thrakische Sarpedon insonderheit ist wohl auch für *v. Herwerden* Anlaß gewesen, die Etymologie an eine *Hesychglosse* anzuknüpfen *σάρπους· κιβωτός* (-*ούς*?), *Βιθυνοὶ δὲ ξυλίνους οἰκίας* (*Lexic. graec. suppl. et dial.,* Leyden 1902, 731). Es könnte dann auch für Sarpedon, in der Tradition freilich nicht mehr erkennbar, das weitverbreitete Motiv des 'Götterkindes in der Truhe' in Frage kommen, das *Usener, Sintfluthsagen* 80 ff. behandelt hat; oder aber es wäre am 'Holzhaus' festzuhalten und an den Herrscher im Holzturm zu denken, nach *Xenophon, Anab.* 5, 4, 26 *ὁ βασιλεὺς ὁ ἐν τῷ μόσσυνι τῷ ἐπ' ἄκρου ᾠκοδομημένῳ,* woran auch *v. Herwerden* erinnert. Etymologie mit Hilfe einer Barbarensprache scheinen auch alte Grammatiker schon vereinzelt versucht zu haben. Das Vorkommen des Wortes für ein Vorgebirge in ursprünglich barbarischen Gebieten und ein (genau nicht gedeutetes) Sprichwort *Σαρπηδονία ἀκτή* legten es nahe, die Vorstellung eines *τόπος ἀεὶ κλυδῶνας ἔχων καὶ κυματιζόμενος* darin zu finden (*Zenobios* 5, 86; *Hesych* s. v. *Σαρπηδὼν ἀκτή*). Andere suchten in dem Wort einen Ausdruck für 'groß'. So *Krates* (gewiß nicht der Komiker, sondern der Grammatiker; vgl. *Meineke, F. C. G.* 2, 250): *Phot. Suid. Σαρπηδονία ἀκτή. ἄκρα τῆς Θράκης. Κράτης τὴν* (*κρατίστην Phot.*) *μεγάλην, Hesych Σαρπηδόνιον· τὸ μέγα κτλ.* (diese Glosse legt nahe, daß es sich hier ursprünglich um Exegese von *Aeschylus Hiket.* 837 handelte). Ebenso muß der Name von manchen in bezug auf ein irgendwo erwähntes sagenhaftes Schmuckstück verstanden worden sein. Doch ward in diesem Falle auch nach der Figur *pars pro toto* erklärt und von einem (Edel)stein Sarpedon gesprochen: *Phot. Σαρπηδών. μεγάλη καὶ Σαρπηδόνιον δέσμα· τὸ μέγα, Hesych Σαρπηδών· κόσμος τῶν θεῶν, ἀπὸ μέρους. ἔστι δὲ ἀπὸ λίθου Σαρπηδονίου καλουμένου.* Es ist übrigens nicht ausgeschlossen, daß, unabhängig von der Herkunft der Sagengestalt selbst, ihr den Griechen geläufiger Name (auch in seiner appellativen, insonderheit in der geographischen Verwendung) rein griechisch ist. Der Anlaut wäre aus ursprünglicher Mehrkonsonanz, vielleicht auch aus Metathesis (*Σρα*) zu erklären. Die Bildungsweise selbst klingt jedenfalls ganz griechisch; schon die Alten stellen *Σαρπηδών* mit *Καρχηδών, Χαλκηδών, Ἀνθηδών* u. a. zusammen, zu welchen Ortsnamen mit *Ἰσσηδών* ein Stammname, mit *Τενθρηδών* (*B* 756) ein Personenname gefügt werden kann; vgl. *Herodian* 1, 26, 7 ff.; 2, 730, 1 ff.; 914, 9 ff. (auch 2, 433, 15). Man könnte auch an Verknüpfung eines urspr. **Σαραπηδών* mit dem freilich auch unerklärten *σαράπους* oder *σάραπος* denken, einem der Schmähworte des Alkaios gegen Pittakos (*Diog. L.* 1, 81; *fr.* 37 B. *Be*⁴): *διὰ τὸ πλατύπουν εἶναι καὶ ἐπισύρειν τὼ πόδε,* also ein Name ähnlich wie Oidipus (auch *Curtius Grdz.*⁵ 265 dachte an *sarp* = *ἑρπ*; vgl. aber schon *Vaniček, Etym. Wb.* 1031). Doch empfiehlt sich das kaum, schon mit Rücksicht auf den, wie wir sehen werden, appellativen Gebrauch des Wortes als Ortsbezeichnung (und Steinname). Wäre der Personenname sicher das Prius, was keineswegs zu entscheiden ist, so dürfte sogar die Frage aufgeworfen werden, ob nicht der asiatische (d. h. noch nicht mit Osiris-Apis verschmolzene) Sarapis (s. d.) heranzuziehen wäre. Wie die Dinge liegen, ist, wie man leicht sieht, alles unsicher und in Dunkel gehüllt. Es sei noch bemerkt, daß *Treuber, Geschichte der Lykier* 64 ff., zunächst in einer sich mit den Alten (und *Preller, Griech. Myth.* 2², 131 f.) berührenden Weise das Nebeneinander von Glaukos und Sarpedon dahin verstehen will, daß jener das Meer als ruhige, lichtschimmernde Fläche, dieser das Meer nach seiner stürmischen Seite hin bedeute, weiterhin aber Zusammenhang mit *ἅρπη* annimmt und schließlich unter Verweisung auf *Preller* in Sarpedon eine Abzweigung und Heroisierung des Zenoposeidon erblickt, den die Karer als *Ὀσογῶα* verehrten (siehe oben Bd. 3, Sp. 1224 ff.). Seine Deutung 'der rasch erraffende' stellt das Wort zu *ἅρπη* Raubvogel. Nun wird die hier zugrunde liegende Vorstellung von *ἁρπάζω* (vgl. *rapio*) durch sog. Bedeutungsangleichung auch in das andere Wort *ἅρπη* Sichelschwert (vgl. *sarpere, sarmentum*) hineingetragen worden sein und umgekehrt dieses in jenes, wofür lateinisch *sarpa* Reiher spricht (= *ἅρπη* mit Anlehnung an *sarpere* nach *Walde, Lat. etym. Wb.* 546). Es wäre in der Tat möglich, daß in diesen miteinander verquickten Vorstellungen des Raffens und des Einschneidens der Name ursprünglich wurzelte, zugleich den scharf vorspringenden oder zackig einschneidenden Uferfelsen (auch eine *νῆσος πετρήεσσα,* sowie eine *ἀκτή, ἄκρα*), wie den raffenden Dämon bezeichnend (an *ἁρπάζω Ἅρπυια* denkt auch *E. Schwartz, Quaest. Herodoteae, ind. Rost.* 1890, 13). Hierbei wäre die Erhaltung des *σ* aus ursprüngl. **Σραπηδών* zu erklären; denn das Nebeneinander von *ἁρπάζω* und *rapio* führt auf ein ursprüngliches **sr̥p*; vgl. *Walde* 515 und *Boisacq, Dict. étymol. de la langue grecque* 81. Sehr leicht möglich, daß wir in den Wörtern *ἁρπεδών* und *ἁρπεδόνη* (Seil, Fangschnur, Schlinge) direkt Zugehöriges haben, wobei nur die Anlehnung an *ἁρπάζω* sich ganz durchgesetzt hätte (vgl. *Boisacq* a. a. O.): -*εδών* und -*ηδών* gehen nebeneinander her; vgl. *ἀχθηδών, μελεδών.* Keinesfalls möglich ist, um dies schließlich noch zu bemerken, direkte Anknüpfung an *ἅρπη* Sichelschwert, wie sie im *Et. Magn.* s. v. *Σαρπηδών* begegnet. Die Waffe des Perseus, der z. B. in Tarsos dem Sarpedon von Seleukeia nahe benachbart ist (kilik. Münzen bei

Imhoof-Blumer, Journ. of hell. stud. 18 [1898], 171), fehlt dem Sarpedon, wie es scheint, durchaus.

3) Sarpedon als Ortsbezeichnung. Hierbei wurde ἡ Σαρπηδών erklärt als ἀντὶ τοῦ Σαρπηδονία scil. ἀκτή, ἄκρα, πέτρα (vgl. *Hesych* s. v. Σαρπηδὼν ἀκτή). Hauptstellen sind *Herodian* π. μον. λέξεως 2, 914, 9ff. und *Schol. Apoll. Rhod.* A 211, p. 316, 21ff. *Keil.*

A. Nach dem ältesten Zeugnis bedeutet S. eine Insel im Ozean, Sitz der Gorgonen. So die *Kyprien fr.* 21 *K.* (aus *Herodian* a. a. O.; vgl. *Phot. Suid.* v. Σαρπηδών, *Zenobios* 5, 86): Τῷ δ' ὑποκυσαμένη τέκε Γοργόνας, αἰνὰ πέλωρα, αἳ Σαρπηδόνα ναῖον ἐν ὠκεανῷ βαθυδίνῃ, νῆσον πετρήεσσαν, welches Fragment in die rekonstruierte Handlung einzufügen *Welcker* sich versagt hat; vgl. *ep. Cyclus* 2[2] 111. Vermutlich dieselbe Ozeansinsel, keineswegs sicher dieselbe, wie *Tümpel* ohne weiteres annimmt, da der Zusammenhang völlig unerkennbar bleibt, meinte *Stesichoros* in der *Geryonis fr.* 10 *Be.*[4] (aus *Schol. Ap. Rh.* A 211). Für uns sind beide Stellen wichtig, weil sie beweisen, daß der geographische Name sehr alt ist und unabhängig vom hom. Sarpedon bestand; unsichere Kombinationen bei *Tümpel, Die Aithiopenländer des Andromedamythus* 160f. in *Fleckeisens Jahrb. Suppl.* 16, 1888; vgl. *C. Th. Fischer, Untersuchungen auf dem Gebiet der alten Länder- und Völkerkunde* 1 (L. 1893), 132.

B. Es folgt der thrakische Sarpedon, bei dem zum Teil bereits Ort und Heros zusammengehört. Indessen ist hierbei folgendes zu scheiden: 1) In der attischen Boreas- und Oreithyiasage nannten nach *Schol. Ap. Rhod.* A 211 *Pherekydes* (*F. H. G.* 1, 97 nr. 104) und *Simonides* (in dem Gedicht auf die Schlacht am Artemision, *fr.* 3 *Be.*[4]) Σαρπηδονία πέτρα den Ort in Thrakien, wohin die Entführte gebracht wurde, und zwar suchte *Pherekydes* diese Stelle πρὸς τῷ Αἵμῳ. Wenn *Apollonios Rhod.* A 216 sagt: καί μιν ἄγον ἔκαθεν, Σαρπηδονίην ὅθι πέτρην κλείουσιν, ποταμοῖο παρὰ ῥόον Ἐργίνοιο, so scheint er einen Ausgleich zwischen der zuweit nordwärts führenden Angabe des *Pherekydes* und dem sogleich zu besprechenden südlichen Sarpedonion versucht zu haben, vorausgesetzt, daß er mit Erginos wirklich den sonst Agrianes genannten, nicht allzu weit von der Küste einmündenden Nebenfluß des Hebros gemeint hat (*Oberhummer, R. E.* 6, 432; vielleicht fällt aber doch ins Gewicht, daß *Ap. Rh.* A 187 einen Poseidonssohn Erginos nennt, der aus der Sarpedonsgründung Milet kommt). — 2) Viel bekannter ist das sogen. sarpedonische Vorgebirge (heute Kap Paxi oder Gremia) unmittelbar südlich von der Hebrosmündung und der Stadt Ainos, wo die thrakische Küste von einer kurzen nordsüdlichen zu östlicher Richtung umbiegt, um mit der südwestlich verlaufenden thrakischen Chersonnes den Golf von Kardia (oder Melasgolf, heute Golf von Saros) zu bilden. Wissenschaftlich fixiert begegnet uns das Vorgebirge schon im 4. Jahrh. bei *Eudoxos* von Knidos ἐν δ' Γῆς περιόδου, *Schol. Apoll. Rhod.* zu A 922 p. 356, 11ff. *Keil.* Die ältesten Zeugen aber sind für uns *Herodot* 7, 58 und *Sophokles fr.* 43 *N.*[2] (aus *Herodian* a. a. O.), dessen Σαρπηδὼν ἀκτή nicht wohl eine andere sein kann, da unter den Αἰχμαλωτίδες im Titel des betreffenden Stückes die troischen Gefangenen zu verstehen sind (nicht sicher ist hingegen die Beziehung in der zweiten von *Herodian* zitierten *Sophokles*stelle, aus den Τυμπανισταί, *fr.* 580 *N.*[2]: ἡμεῖς δ' ἐν ἄντροις [*Bergk* und *Meineke:* ἄστροις cod.], ἔνθα Σαρπηδὼν πέτρα). Kurze Erwähnungen der ἄκρα noch bei *Strabo, epit. Vat.* 7 nr. 52; *Schol. Hom. T.* sowie *Eust.* zu Ω 79; *Schol. Eurip. Rhes.* 29 (2, 328, 4 *Schw.*); *Zenob.* 5, 86; *Phot.* v. Σαρπηδών; *Hesych* v. Σαρπηδόνιον und (auch *Suidas*) Σαρπηδὼν ἀκτή. Sagenmäßig ist der Ort (von einer Stadt reden *Steph. Byz.* v. Σαρπηδών und ein zweites *Scholion* zu *Apoll. Rh.* A 216, p. 317, 12ff. *Keil:* πόλις τῆς Σαπαϊκῆς ἀπὸ Σαρπηδόνος τοῦ τῆς Θρᾴκης βασιλέως ἀδελφοῦ Πόλτυος) mit den Heraklesabenteuern verknüpft. Auf der Rückfahrt von Troja landet H. in Ainos und findet Aufnahme bei Poltys (Poltymbria alter Name von Ainos, *Strab.* 7, 319), ἀποπλέων δὲ ἐπὶ τῆς ἠιόνος τῆς Αἰνίας Σαρπηδόνα, Ποσειδῶνος μὲν υἱὸν ἀδελφὸν δὲ Πόλτυος, ὑβριστὴν ὄντα τοξεύσας ἀπέκτεινε *Apollod. Bibl.* 2, 5, 9, 13 (ein ἱερὸν Ποσειδῶνος am Sarpedonion bei *Hesych* und *Zenobios*). Abweichend *Marm. Alban.* 71, 279ff., *Jahn-Mich:* ἐπὶ Θρᾴκαν στρατευσάμενος Διομήδη ἐφόνευσε καὶ Θρᾷκας ἐκυρίευσε· Αἶνόν τε λαβὼν Σα[ρ]π[η]δόνα τὸν ἄρχοντα ἀπέσφαξε. Leider erfahren wir über diesen Poseidonssohn Sarpedon, der *Schol. Eur. Rhes.* 29 vom troischen ausdrücklich unterschieden wird, sonst gar nichts; nur daß es nach dem Zusammenhange des *Euripidesscholions* scheint, als ob die daselbst zitierten Schriftsteller *Apion* περὶ ἐπωνύμων, *Aristokles* (so *Val. Rose*, Ἀριστοτέλης *cod.*) ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Θεογονίας und *Hegesipp* ἐν τοῖς Παλληνιακοῖς, welche mehrere Trägerinnen des Namens Europe unterschieden, eine davon zur Mutter auch des thrakischen Sarpedon machten, entsprechend der genealogischen Verbindung zwischen der bekannteren Europa und dem bekannteren Sarpedon bei *Hesiod. fr.* 30 *ed. min.*[2] *Rz.* 1908. Vielleicht ist bei *Lykophron* 1284, wo Europa als τροφὸς Σαρπηδόνος der Asia gegenübersteht, an den thrakischen Sarpedon zu denken, freilich gegen die *Scholien* (2, 362 *Scheer*). Ein geistreiches Spiel ist *Gomperz*' Ergänzung einer Weihinschrift in den *Arch. epigr. Mitteil. aus Oestr.* 6, 1882, 31 nr. 61, die, aus der Dobrudscha stammend, doch wohl auf den thrakischen Sarpedon gehen müßte. Nach *G.* allerdings hätte die schulmeisterliche Weisheit des Verfassers den homerischen nur mit dem hesiodischen Europasohn Sarpedon auszugleichen versucht: Σαρπηδόνι] τῷ ἐν Ἰλι[άδι μὲν λεγομένω]ι 'ἀγὸς ἀσπιστάων', ‖ ἐν Ἠοίαις δ' 'Εὐρώπη]ς πάις ἠυκόμοιο'. Die kühne Ergänzung stützt sich darauf, daß nur Sarpedon in der *Ilias* ἀγὸς ἀσπιστάων heiße. — Sehr merkwürdig ist, daß auch in *Philostrats Heroikos,*

obwohl doch der berichterstattende Heros Protesilaos auf der benachbarten Chersones haust, nur vom homerischen Sarpedon erzählt wird (2, 190, 29 ff. *K.*). Weniger der allerdings mäßige Umfang der philostratischen Gelehrsamkeit wird das zu erklären haben als die Wahrscheinlichkeit, daß der thrakische Sarpedon nie zu einiger Bedeutung gelangt und früh verschollen ist. Über seinen Ursprung und sein Verhältnis zum homerischen Sarpedon hat *Bethe* (*Ilbergs Jahrb.* 7, 1901, 664 ff.) die Vermutung aufgestellt, diese Sage spiegele Kämpfe äolischer Siedler um die Hebrosmündung wider und sei dann ihrerseits der Ausgangspunkt der lykisch-troischen Sarpedonsage geworden. 'Wie er (der thrakische S.) in diese südliche Landschaft gelangt ist, wohin Äoler nie gekommen sind, würde sich zeigen lassen; hier genügt der Hinweis auf den starken Einfluß der lykischen Fürsten, die in Sarpedon und Glaukos ihre Ahnen sahen, auf unsere Ilias, um begreiflich zu machen, daß in ihr Sarpedon als Lykier, nicht als Thrakier bezeichnet ist.' Umgekehrt glaubt *Gruppe, Griech. Mythol.* 209 diesen thrakischen durch Vermittlung von Kretern auf den kretisch-lykischen Sarpedon zurückführen zu dürfen. *Friedländer* hingegen *Herakles* (*Philol. Unters.* hrsg. von *Kießling* und *von Wilam.* 19, 1907) 14 ff. nimmt im Zusammenhang seiner rhodischen Herakleshypothesen die Rhodier als diejenigen in Anspruch, die Sarpedon von Süden nach Norden brachten, wie ja Rhodos in der Tat es ist, das dem homerischen Sarpedon einen seiner Hauptgegner, Tlepolemos, gestellt hat (s. u.). Einfacher scheint mir anzunehmen, daß die Griechen in Thrakien ebenso wie an der asiatischen Südküste einer gleichartigen und gleichbenannten, dem gleichen Volkstume zugehörigen Gestalt begegnet sind, deren Namen deshalb auch bei ihnen die gleiche Wiedergabe (bzw. Übersetzung) erfahren hat, was voneinander unabhängige spätere Sagenwucherung an den räumlich getrennten Stellen nicht ausschließt. Ob der Zusammenhang gerade im Sinne von *Ficks* Hypothesen zu denken ist (*Vorgr. Ortsnamen* 65), scheint freilich sehr unsicher. Bequemer fügen sich die Tatsachen den Anschauungen *Kretschmers* (*Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache*), namentlich mit den Modifikationen von *Ed. Meyer* (*Gesch. d. Alt.* 1², 2, 611 ff.; zu berichtigen hiernach auch *Töpffer, Att. Genealogie* 194). Das kleinasiatische Indigenat, ursprünglich auch über die Inseln und insonderheit auch über die Meerengen des Nordens hinaus verbreitet, ist von der letztgenannten Stelle her durch die thrakisch-phrygische Zuwanderung zurückgedrängt worden. Weisen wir die ursprüngliche (wie immer benannte) Gestalt jenem Indigenat zu, so erklärt sich die Mannigfaltigkeit des Sarpedon in Thrakien, Kreta, Milet, Lykien, Kilikien am leichtesten. Vermutlich ist hierbei die Bezeichnung eines ins Meer hinausspringenden Felsens (mit einem daselbst hausenden Dämon) überall das Prius gewesen, woraus sich dann auch am besten die frühzeitige Verwendung des Wortes in der Märchenphantasie erklärt, zur Benennung eines Inselriffs in fabelhafter Ferne, eines Sitzes grauenhafter Schreckgestalten.

C. Auch in Milet wird Sarpedons Name an einem Vorgebirge gehaftet haben. *Φησὶ δ' Ἔφορος* (*fr.* 32 *F. H. G.* 1, 242) *τὸ πρῶτον κτίσμα εἶναι Κρητικὸν, ὑπὲρ τῆς θαλάττης τετειχισμένον, ὅπου νῦν ἡ παλαιὰ Μίλητός ἐστι, Σαρπηδόνος ἐκ Μιλήτου τῆς Κρητικῆς ἀγαγόντος οἰκήτορας κτλ.* Mit dieser Siedlung ist gewiß die Burghöhe Milets gemeint, 'die einst als kleines Vorgebirge in das Meer reichte' (*Ziebarth, Kulturbilder aus griech. Städten*, L. 1907, 64, wo der Plan aus dem vorläufigen Ausgrabungsbericht am bequemsten zugänglich ist).

D. Am reichsten entfaltet sich die Tradition in Kilikien, wo das jetzige Kap Lisan el-Kahbe (oder Kapeh) im Altertum *Σαρπηδόνιον* oder *Σαρπηδών* hieß. Über die Landschaft *Heberdey* und *Wilhelm, Reisen in Kilikien* (*Denkschr. d. Wiener Akad., philos. hist. Kl.* 44, 1896, Abh. 6) 100 ff. und *Schaffners Cilicia* in *Peterm. Mitt., Ergh.* 141, 1903, 13 Der Kalykadnos hat nach seinem Durchbruch durchs Randgebirge (beim kilikischen Seleukeia, heute Selefke) eine mächtige Schwemmlandebene aufgebaut, um dessen weit südwestlich hervorspringende Spitze es sich hier handelt. Schon *Aischylos* meint sie, *Hiket.* 837: (*ὄλοιο*) *κατὰ Σαρπηδόνιον χῶμα* (*κατὰ τὴν Σαρπηδονίαν ἄκραν Schol.*) *πολύψαμμον* (*Hermann, πολυψάμαθον Med.*) *ἀλαθεὶς εὐρείαις εἰν αὔραις.* Dies wird dem ägyptischen Herold angewünscht. Daß wirklich die kilikische Sandbank gemeint ist, zeigt der *Stad. mar. magn.* 177 (*G. G. M.* 1, 482 f.): von der Kalykadnosmündung sind es *ἐπὶ ἄκραν ἀμμώδη στενὴν Σαρπηδονίαν καλουμένην στάδιοι π'* (vgl. 179 und 180 über die Entfernungen bis Seleukeia und Holmoi, der westlich vom Kap gelegenen älteren Stadt, deren Bewohner Seleukos Nikator nach Seleukeia verpflanzte). Wichtig ist auch die Angabe 178, daß es vom Sarpedonium die kürzeste Strecke bis Cypern war (das *Heberdey* und *Wilhelm* fast mit dem Auge erreichbar schien; vgl. *Strab.* 14, 682 über *Καρπασία* und *Steph. Byz.* v. *Καρπασία*). Es wird also wirklich die Schiffahrt von Ägypten über Cypern sich gerade nach dieser Stelle gerichtet haben, die überdies noch ein wichtiger Knotenpunkt für mehrere Küsten- und Landrouten gewesen ist; vgl. auch *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1², 2, 623 ff. *Heberdey* und *Wilhelm* 101; *Schaffner* 65 ff. Dadurch wird die bei *Aischylos* ausgesprochene Verwünschung verständlich.

Sonstige Erwähnungen: *Skylax* 102, (*G. G. M.* 1, 76: nach *Ὅλμοι* folgt *Σαρπηδών, πόλις ἔρημος καὶ ποταμός*; gewiß so mit *Müller* zu interpungieren, nicht *Σαρπηδὼν πόλις ἔρημος* zu verbinden); *Kallisthenes, Schol. Ap. Rhod.* A 211 p. 316, 21 ff. *Keil* (vgl. *Schol.* zu A 216 p. 317, 12 ff.) und *Strab.* 13, 627; Grenze im Vertrag der Römer mit Antiochos: *Appian Syr.* 39 und *Livius* 38, 38. *Strab.* 14, 670 (*κάμψαντι ᾐόνα ποιοῦσαν ἄκραν ἣ καλεῖται Σαρπηδών*); *Mela* 1, 13, 5; *Plin. nat. hist.* 5, 27, 22; *Ptolemaios Geogr.* 5, 7 (2, 896 *Müller-Fischer*); *Hesych* v. *Σαρπηδόνιον*; *Zenob.* 5, 86. — Über diese Gegend als das Reich des von

Kreta gekommenen Sarpedou s. u. Zunächst beschäftigt uns weniger die Sage und Dichtung als der mit der Ortsbezeichnung weitaus näher verbundene, wie es scheint, bereits vorgriechische und sehr langlebige Kult.

Ἀλεξάνδρου γὰρ τοῦ βασιλέως (d. i. Alexander Balas 146 v. Chr.; vgl. *R. E.* 1, 1437) *βραχὺ πρὸ τῶν ἐνεστώτων χρόνων χρηστηριαζόμενον κατὰ τὴν Κιλικίαν, ἔνθα φασὶν Ἀπόλλωνος Σαρπηδονίου ἱερὸν εἶναι κτλ.* *Diodor* 32, 10, 2 (aus *Photios* 377). Noch zu Aurelians Zeit, vor dem Kampfe zwischen Rom uud Palmyra, fragten Römerfreunde wie Gegenpartei hier an: *ἐν Σελευκείᾳ τῇ κατὰ Κιλικίαν Ἀπόλλωνος ἱερὸν ἵδρυτο καλουμένου Σαρπηδονίου καὶ ἐν τούτῳ χρηστήριον* *Zosimos* 1, 57. Wahrscheinlich (doch ist die Örtlichkeit nicht ganz sicher) gehört mit diesem Apollon Sarpedonios zusammen was *Strab.* 14, 676 berichtet: *ἐν δὲ τῇ Κιλικίᾳ ἐστὶ καὶ τὸ τῆς Σαρπηδονίας Ἀρτέμιδος ἱερὸν καὶ μαντεῖον, τοὺς δὲ χρησμοὺς ἔνθεοι προθεσπίζουσιν.* Aus den Münzen von Seleukeia und Umgegend ist leider nicht viel zu gewinnen, obwohl der bekränzte Apollokopf nicht fehlt; vgl. schon *Mionnet* 3, 599 nr. 285. 286 und 602 nr. 304, jetzt vor allen *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* in den *Sonderschr. des österr. arch. Inst.* 3, 1902, 481 f. (bemerkenswert 483: Europa mit dem Stier, was Beziehung auf den kretischen Heros Sarpedon haben könnte). Das Merkwürdigste und ein sicherer Beweis dafür, daß es sich um nralt festgewurzelten Kult handeln muß, ist der vor unseren Augen sich vollziehende Übergang dieses Sarpedonkultes in den der heiligen Thekla, worüber wir sehr ausgiebig unterrichtet sind durch das bei *Migne, Patrol. graec.* 85, 478 ff. veröffentlichte Bnch des in der ersten Hälfte des 6. Jahrh. in Seleukeia wirkenden und vom wärmsten Heimatsstolz erfüllten Bischofs *Basileios.* Während das erste seiner zwei Bücher das Leben der Protomartyrin behandelnd, auf den Paulusakten fußt (vgl. *Carl Schmidt, Acta Pauli, L.* 1904, 145 ff.), deren Schlnßabschnitte (43 in *Acta apost. apocr.* ed. *Lipsius* 1, 269 ff.) die Heilige zwar bis Seleukeia führen (damals nicht mehr zu Kilikien, sondern zu Isaurien gerechnet), aber auch in den erweiterten Fassungen keinen ausführlichen Wnnderbericht anschließen, enthält gerade diese *θαύματα* des *Basileios* zweites Buch, offenbar eine höchst kostbare Sammlung bodenwüchsiger Volkstradition, in welcher sich Voraussetzungen des alten und des neuen Kultes mischen. Vgl. nach *Köhler, Rh. Mus.* 14, 1859, 472 *Deubner, De incubatione*, L. 1900, 100 ff.; *Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christl. Kirche*, Tüb. 1904, 212 ff.; *Heberdey* und *Wilhelm* a. a. O. 100 ff., die darauf aufmerksam machen, daß namentlich in topographisch-baugeschichtlicher Hinsicht wertvolle Ergänzungen zu *Basileios* die koptischen Bruchstücke eines Enkomions auf den heiligen Athanasios bieten (*v. Lemm, Mém. de l'Acad. de St. Pétersb.* 1886, 36 nr. 11), sowie der Bericht der Pilgerin *Aetheria,* einer Zeitgenossin des *Basileios,* die dessen Buch an Ort und Stelle mit Andacht las (cap. 23 ed. *Heraeus* in der *Sammlung vulgär-lat. Texte* 1, 1908, 27; die Zeitbestimmung von *K. Meister, Rh. Mus.* 64, 1909, 337 ff.). Das war kurz vor dem glänzenden Neubau des festungsmäßig ausgestatteten Gnadenortes dnrch Zeno den Isaurier (*Lucius* 213), dessen stattliche Reste auf der Höhe südlich von Selefke *Heberdey* und *Wilhelm* besucht haben (jetzt Meriamlik; über nnlängst erfolgte Ausgrabungen *Berl. phil. Wochenschr.* 1909 nr. 41 f.). So viel steht fest, daß die Burghöhe in Seleukeia selbst der Athena gehörte (was auch die Münzen bestätigen). Der Tempel des sarpedonischen Apollo lag, der ungenauen Angabe des *Zosimos* entgegen, ziemlich entfernt von der Stadt (vermutlich näher bei Holmoi, dessen geuaue Lage noch nicht feststeht). Er war in Fels gehauen und hatte ein *ἄγαλμα* des Apollo. Nach *Basileios* p. 562 ff. lag er von Meriamlik, von wo man weit in die Strandebene hinaussieht, dem Blick erreichbar an der Landzunge am Meere, so daß Thekla ihrem heidnischen Gegner gleichsam ins Auge schaute. Schwerlich hat sich Thekla, woran zu denken naheliegt, an der Stelle der Artemis Sarpedonia heimisch gemacht. In der reichlich fließenden Lokaltradition ist nur der männliche Gott ihr Widerpart, während sie anderseits Züge der Burggöttin Athena stillschweigend an sich zieht; vgl. *Lucius* 207 ff. *Ἐπιτειχίζει ἑαυτὴν*, sagt *Basileios*, *τῷ δαίμονι τῷ Σαρπηδόνι τῷ καταλαβόντι μὲν τὴν ἐπὶ τῆς θαλάττης χηλὴν πολλοὺς δὲ πλανῶντι καὶ ἀποβουκολοῦντι τῆς πίστεως δι' ἀπάτης ποικίλης καὶ κιβδήλου χρησμολογίας*, später *συνέστειλε δὲ αὖθις καὶ κατεσίγασε καὶ μέχρι τοῦ νῦν ἀφωνότατον ἐκάθισε τὸν πολυφωνότατον χρησμολόγον* (wogegen freilich die Stelle des *Zosimos* ins Gewicht fällt). In den *θαύματα* steht neben der Wahrsagung Inkubation und Heilwunder (vgl. bes. 2. 3. 5. 9. 24. 26. 27 und *Lucius* 212 ff.). Ob man mit *Deubner* 101 daraus auf ursprünglich chthonischen Charakter der zugrunde liegenden Kultgestalt wird schließen dürfen, ist wohl zweifelhaft. Nach allem, was wir bis jetzt überblicken (vgl. bes. anch das über die Etymologie Bemerkte), scheint mir die Auffassung von *Schwartz, Quaest. Herod.* 13 am einlenchtendsten, Sarpedon sei von Haus aus *aquilo ventus rapax et procellosus, qui de montibus illis altissimis* (dies gilt vom kilikischen Sarpedonion allerdings nicht) *in littus ipsumque mare ruit nautis, praecipue promontoria circumvehentibus, periculosus.* Dieser Vorgebirgsdämon wird sehr natürlich zum Herrn des in jeder Hinsicht abgeschlossenen Strandgebietes. Sein Wesen wird sich verändert haben, als er — schwerlich nur in der Weise, wie sichs *Usener, Götternamen* 218 vorstellt, als ursprünglicher Sondergott zum Beinamen des nächstverwandten höheren Gottes herabsinkend, sondern eher so, wie *Rohde, Psyche* 1², 187 annimmt, dem Apollo weichend oder ihm in Kultgemeinschaft verbunden, wie Hyakinthos in Amyklai — zum Apollo wurde (oder mit Apollo sich vereinigte) und wohl dadurch erst zum Heils- und Orakelgott. Aber hier sind wir vor einer zurzeit noch kaum lösbaren Schwierigkeit angelangt. Wir haben mit der

von *Wilamowitz*, *Hermes* 38, 1903, 575ff. erörterten Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit, eines südasiatisch-vorgriechischen Apollo zu rechnen (vgl. dagegen jetzt *W. Aly, Der kretische Apollonkult*, L. 1908). Auffällig bleibt jedenfalls, daß diese Verschmelzung nur in Kilikien, nicht aber, soviel man sehen kann, auch in Lykien sich vollzogen zu haben scheint, was indessen doch nur dafür sprechen kann, daß in der Tat, wie wir annehmen, Ort und Ortsdämon der Ausgangspunkt war. Der kretisch-lykische Heros Sarpedon ist übertragbar und variabel, der Gott sitzt fest.

Basileios erzählt in seiner Weise auch den Mythos dieses kilikischen Sarpedon (*παλαιότατον μυθολόγημα*), er hat ihn *ἀφ' ἱστοριῶν καὶ βιβλίων*. Sarpedon war hiernach *ξένος* und *ἔπηλυς* und auf der Irrfahrt, seine Schwester suchend (sic), übers Meer in die Kalykadnosgegend gekommen. *Καὶ ἀγνοίᾳ μὲν τόπων, ἀγνοίᾳ δὲ τοῦ τότε βασιλεύοντος* (*θεῖος δὲ ἦν αὐτὸς αὐτῷ καὶ πατράδελφος* [natürlich *μητράδελφος* mit *Köhler*] *ὁ Κίλιξ*) *ἀναιρεθέντα μὲν ὥς τι λυπήσαντα καὶ διαθέντα τοὺς ἐπιχωρίους κακῶς, ταφέντα δὲ παρὰ τὴν χηλὴν καὶ τὴν ἠιόνα ταύτην, τοῦτον τοίνυν λαβόντα καὶ δαίμονος ὄνομα καὶ χρησμῳδοῦ καὶ μάντεως ὄνομα καὶ φήμην καὶ διὰ τοῦτο δόξαντα παρὰ τοῖς ἀνοήτοις εἶναι θεὸν* (*πολλὰ γὰρ τοιαῦτα τίκτει μὲν ὁ πολὺς χρόνος, δέχονται δὲ ἀβασανίστως ἄνθρωποι καὶ θεοποιοῦσι μύθους*) *ἅμα τε* (= *ubi primum*) *προσήλασεν ἡ παρθένος τῇ χώρᾳ ταύτῃ καὶ ἥψατο τῶν ὁρίων αὐτὴ καὶ τὴν κορυφὴν ταύτην κατέλαβε, συνέστειλέ τε αὖθις καὶ κατεσίγασε κτλ.* Hier ist nur irrtümlich das Motiv der Fahrt, die Auffindung der Schwester, vom Oheim Kilix (siehe Bd. 2, Sp. 1185) auf den Neffen übertragen. Man darf aber im übrigen nicht ohne weiteres die bekannte Tradition substituieren (Hauptstelle *Apollodor* 3, 1, 2, 2), wonach der Europasohn Sarpedon aus Kreta weichend zu seinem Oheim Kilix kam, der seinerseits auf der Suche nach seiner Schwester Europa in Kilikien heimisch geworden war, *Σαρπηδὼν δὲ συμμαχήσας Κίλικι πρὸς Λυκίους ἔχοντι πόλεμον, ἐπὶ μέρει τῆς χώρας, Λυκίας ἐβασίλευσε.* Denn diese Tradition ist ersichtlich bestrebt, den kilikischen mit dem homerisch-lykischen Sarpedon, dessen Grab nicht am Kalykadnos, sondern am Xanthos war (s. u.), pragmatisch zu verknüpfen. Bei *Basileios* haben wir trotz des oben erwähnten Irrtums ein wertvolles Stück einheimisch kilikischer Überlieferung. Hier findet der Heros auch sein Grab an der Stelle, wo er seinen Kult hat, und wie sagenecht das uralte Wandermotiv von dem *ἀγνοίᾳ τόπων* stattfindenden Kampfe des jungen Ankömmlings mit dem unerkannten Verwandten und Landesherrscher ist, bedarf keiner Ausführung (vgl. *Bruno Busse, Sagengeschichtliches zum Hildebrandsliede*, Diss. Leipzig, Halle 1900). Daß der gewöhnliche Typus 'Vater und Sohn' hier durch Einführung des Mutterbruders modifiziert ist, hat wohl sicherlich seinen besonderen Anlaß im Matriarchat, das gerade in der Sarpedonsage auch sonst deutlich hervortritt und uns weiter unten noch einmal beschäftigen wird. Es bestätigt nur die Echtheit und Bodenständigkeit dieser Überlieferung. Damit ist aber zugleich dargetan, daß dem kilikischen Sarpedon dem lykischen gegenüber die Priorität zukommt. Landschaftlich betrachtet stellt sich die Sache wohl so dar, daß die große kilikische Ebene als dem Kilix zugehörig gedacht ist, die weitaus kleinere Kalykadnosebene dagegen, wie eine Etappe auf dem Wege nach Lykien liegend, dem Sarpedon. Doch wird es auch an Sagen nicht gefehlt haben, wonach dieser, statt des schattenhaften Eponymos Kilix, überhaupt der Herr Kilikiens war. Eine Spur davon wohl noch bei *Pomp. Mela* 1, 13, 5, wo es vom Vorgebirge Sarpedon heißt: *finis aliquando regni Sarpedonis.* Zu sehr 'homerisch' sieht *Robert* in Sarpedon den Landesheros von Südwestkleinasien, das er repräsentiere wie Telephos Mysien und Hektor die Troas: *Bild und Lied* 115ff.

E. Unsicher ist die Spur einer Sarpedonstätte in der Troas, nur beruhend auf *Tertullian de anima* 46, der in einer Aufzählung von Orakelstätten auch ein Orakel *Sarpedonis in Troade* erwähnt. *Rohde, Psyche* 1^2, 187 (vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 933. 1654) nimmt hier einen bloßen Schreibfehler des flüchtigen *Tertullian* an (wohl Verwechslung mit dem kilikischen Sarpedon). Und in der Tat setzt ja die bekannte Iliaserzählung von Hypnos und Thanatos, die Sarpedons Leichnam nach Lykien tragen, voraus, daß ihr Dichter von einem Grab des Sarpedon in der Troas (ein solches Heroon müßte man doch wohl hinter der Orakelstätte suchen) nichts weiß; vgl. *Robert*, *Bild und Lied* 118. Anderseits hat *Robert* in seinen *Studien zur Ilias* 396f. darauf hingewiesen, daß dem Dichter von *E* 684ff. der Gedanke nicht ungeheuerlich war, daß Sarpedon in der Troas bestattet werden könne. Und mehr, daß es wirklich eine solche Tradition gegeben habe, scheint mir zwingend hervorzugehen aus *Vergil*, *Aen.* 1, 100, wo Aeneas seufzt: 'Wäre ich doch auf Trojas Gefilden gefallen, *saevos ubi Aeacidae telo iacet Hector*, *ubi ingens Sarpedon*'. Es ist sehr wohl möglich, daß die Stücke in *Π*, die das Gespräch von Zeus und Hera über Sarpedons Schicksal und Apolls Fürsorge für seine Bestattung enthalten (432—458 und 666—683), schon im Altertum auf Grund derselben Beanstandungen verworfen wurden, die sie in der neueren Kritik so zahlreich gefunden haben (*Ameis-Hentze*, *Anhang zu Homers Ilias* 6, 24). Dafür spricht jedenfalls *Vergil*, und damit hört ein Sarpedongrab in der Troas und damit wieder *Tertullians* Orakelstätte auf direkt unwahrscheinlich zu sein. Auf keinen Fall aber liegt hier ältere Lokaltradition vor, sondern sie kann nur erzeugt sein durch die verhältnismäßig recht sekundäre Einbeziehung Sarpedons in den troischen Sagenkreis. Dasselbe gilt von dem (vollkommen gesicherten) *Σαρπηδόνειον* in Xanthos, das wir deshalb erst im folgenden Abschnitt mit besprechen.

4) Mythos und Dichtung (abgesehen von dem unter 3 B behandelten thrakischen Sarpedon). Die Einheitlichkeit der Tradition

ist durch die Sonderstellung des Sarpedon der *Ilias* (streng genommen nur des Sarpedon der Glaukosepisode in Z) gestört, was schon im Altertum zu Unterscheidungen (zweier Sarpedons) und zu Ausgleichsversuchen geführt hat.

A. Sarpedon, Sohn des Zeus und der Europa, geboren in Kreta als jüngster von drei Brüdern neben Minos und Rhadamanthys. So eine alte, feste und ausgebreitete Überlieferung, die sich von *Homer* nicht beirren ließ, zuerst bei *Hesiod fr.* 30 *Rz.* (*ed. min.*[2] 1908), ferner bei *Bakchylides fr.* 56 Be.[4] (aus einem *Dithyrambus Europa*? vgl. *Blaß* zu *fr.* 10 seiner Ausgabe), endlich auch bei den Tragikern, und zwar meist kombiniert mit der troischen Sage. Neben *Ps.-Euripides' Rhesos* 29 (vgl. jetzt auch *Hypsipyle fr.* 1, III 18 ed. *v. Herwerden* 1909) vor allem das seit 1879, wo *Weil* den *Pap. Didot* publizierte, besser bekannte Stück des *Aischylos* *Κᾶρες ἢ Εὐρώπη*; vgl. *Naucks fragm. Trag.*[2] 99 (p. 32 ff.). Europa selbst spricht den Prolog, sie ist in Sorge um ihren in Troja kämpfenden Sohn (vgl. 19 *αὐχεῖ δὲ Τρώων ἄστυ πορθήσειν βίᾳ*, nicht mit *Bergk Τλώων*, was einen ganz anders gewendeten Mythos ergäbe), der dann wohl von Hypnos und Thanatos tot auf die Bühne gebracht wurde und zu Klagegesängen Anlaß gab, also eine einigermaßen den *Persern* ähnliche Komposition. Daß die Mutter Europa mit dem Sohne Kreta verlassen und nach Asien übergesiedelt ist, wird auch von *Herodot* 4, 45 bestätigt. Eine Schwierigkeit bietet nur der Titel, wonach der Chor aus Kariern bestand. Indessen ist dies, obwohl auffälligerweise (wie auch *Schwartz, Quaest. Herod.* 10 betont) auch das karische Mylasa in den Fragmenten vorkommt (nr. 101), nicht aus älteren Gebrauchsweisen der Namen, auch nicht aus den Sagen zu erklären, die Sarpedon zum Gründer Milets machen, sondern wohl einfach mit der von *Strabo* erwähnten (vielleicht sogar mit besonderer Beziehung auf dieses Stück erwähnten) poetischen Freiheit der *σύγχυσις τῶν ἐθνῶν*, die den Tragikern eigen ist (14, 665); vgl. *Treuber*, *Gesch. der Lykier* 40. Die Szene kann also trotz des Chores von Kariern in Lykien gedacht werden und dies um so unbedenklicher, als wir aus der neugefundenen Hypothesis der *Stheneboia* wissen, daß auch *Euripides* in diesem Stücke das Land des Iobates, also sicher Lykien, Karien genannt hat; vgl. *Rabe, Rh. Mus.* 63, 1908, 147. Mit den Dichterzeugnissen über Sarpedons Abkunft und kretische Heimat stimmen überein *Hellanikos* (*Schol. Ps.-Eurip. Rhes.* 29) und *Herodot* 1, 173 (vgl. 4, 45), von späteren *Diodor* 4, 60, 2; *Apollodor* 3, 1, 1, 3; *Arrian* bei *Eust.* zu *Dion. Per.* 270 (*F. H. G.* 3, 598, 63) und *Eust.* selbst zu *Hom. B* 876; *Hygin* (ed. *Schmidt*) 155 p. 13, 5 und 178 p. 34, 14; *Schol. Stat. Theb.* 4, 530; *Aristides*, *Apol.* (syr.) 9, 6 p. 13, 15 *Geffcken*. Europa wird von Zeus an Asterios verheiratet, der die drei Söhne adoptiert: *Diodor* a. a. O. (vgl. 5, 78, 1); *Apollodor* 3, 1, 2, 1 ff.; *Nonnos Dion.* 1, 354; 2, 695; 35, 385 ff. Abweichend ist die Genealogie eines gewissen *Sokrates ἐν τοῖς Ἀργολικοῖς* im *Schol. Rhes.* 29 = *F. H. G.* 4, 417, wonach die drei Brüder Söhne des Lykastos sind mit Ide, Tochter des Korybas (vgl. Bd. 2, Sp. 2174). Von Kreta gelangt nun Sarpedon nach Asien, insonderheit nach Lykien, was entweder als einfache Tatsache mitgeteilt wird (*Diodor* 5, 79, 3; *Paus.* 7, 3, 4, 7), oder mit Motivierungen, Ausschmückungen, Erweiterungen. *Herodot* 1, 173: *διενειχθέντων δὲ ἐν Κρήτῃ περὶ τῆς βασιληίης τῶν Εὐρώπης παίδων Σαρπηδόνος τε καὶ Μίνω, ὡς ἐπεκράτησε τῇ στάσι Μίνως, ἐξήλασε αὐτόν τε Σαρπηδόνα καὶ τοὺς στασιώτας αὐτοῦ, οἱ δὲ ἀπωσθέντες ἀπίκοντο τῆς Ἀσίης ἐς γῆν τὴν Μιλυάδα. Τὴν γὰρ νῦν Λύκιοι νέμονται, αὕτη τὸ παλαιὸν ἦν Μιλυάς, οἱ δὲ Μιλύαι τότε Σόλυμοι ἐκαλέοντο. Τέως μὲν δὴ αὐτῶν Σαρπηδὼν ἦρχε, οἳ δὲ ἐκαλέοντο τό πέρ τε ἠνείκαντο τοὔνομα καὶ νῦν ἔτι καλέονται ὑπὸ τῶν περιοίκων οἱ Λύκιοι Τερμίλαι. Ὡς δὲ ἐξ Ἀθηνέων Λύκος ὁ Πανδίονος, ἐξελασθεὶς καὶ οὗτος ὑπὸ τοῦ ἀδελφεοῦ Αἰγέως, ἀπίκετο ἐς τοὺς Τερμίλας παρὰ Σαρπηδόνα, οὕτω δὴ κατὰ τοῦ Λύκου τὴν ἐπωνυμίην Λύκιοι ἀνὰ χρόνον ἐκλήθησαν.* (Das letzte auch kurz 7, 92. Nach 4, 45 gelangte auch Europa *ἐκ Κρήτης ἐς Λυκίην*, offenbar zusammen mit dem Sohne.) *Herodot*, dem *Strabo* folgt (vgl. 12, 573; 14, 667, wonach Sarpedon den Lykos aufnimmt *ἐπὶ μέρει τῆς ἀρχῆς*; verdreht bei *Nikolaos, Rhet. gr.* 1, 361 ff. *Walz*), dürfte wohl seinem Oheim Panyassis gefolgt sein (vgl. *fr.* 18 *Ki.*). Die athenische Tendenz stimmt dazu sehr wohl; es ist durchaus glaublich, daß schon bei den Kämpfen gegen Lygdamis die Partei, der Panyassis zugehörte, für Anschluß an Athen war; vgl. *Ed. Meyer*, *Gesch. d. Alt.* 3, 530. Dazu stimmt auch, daß *Herodots* Darstellung, die ja in der Ionierfrage die Ableitung aus Athen vertritt (1, 143 ff.), mit Sarpedons Flucht nicht wie spätere die *κτίσις Μιλήτου* verbindet. Nach *Apollodor* nämlich (3, 1, 2, 1) ist nicht Streit um die Herrschaft der Anlaß zum Weichen Sarpedons, sondern die drei Brüder lieben gemeinsam den jungen Miletos. *Τοῦ δὲ παιδὸς πρὸς Σαρπηδόνα μᾶλλον οἰκείως ἔχοντος πολεμήσας Μίνως ἐπροτέρησεν, οἱ δὲ φεύγουσι.* Miletos fährt hierauf nach Karien und gründet Milet. *Σαρπηδὼν δὲ συμμαχήσας Κίλικι πρὸς Λυκίους ἔχοντι πόλεμον, ἐπὶ μέρει τῆς χώρας, Λυκίας ἐβασίλευσε.* Eine Variante dazu (Miletos flieht vor den Nachstellungen des Minos nach Karien, *βουλῇ Σαρπηδόνος*) *Nikander* (*fr.* 46 *Schn.*) bei *Ant. Lib.* 30. Dagegen hatte, wie wir schon sahen, *Ephoros* (*fr.* 32) Sarpedon selbst zum Gründer Milets gemacht. Milet empfing dann seinen Namen einfach nach der gleichnamigen kretischen Stadt; vgl. *Strab.* 12, 573; *Schol. Apoll. Rhod.* zu A 185 p. 314, 33 *Keil.*; *Eust.* zu *Hom. B* 876 (wo *Μιλύας* statt *Μινύας* zu lesen ist). Allgemein wird Sarpedon neben Minos als typischer Städtegründer betrachtet vom Rhetor *Menander* 178, 12 *W.* — Bedenken gegen alle diese Konstruktionen bei *Treuber, Gesch. d. Lykier* 19 f. und *Ed. Schwartz, Quaest. Herod.* 10 ff. Daß indessen, trotz der späten und willkürlichen Sagenklitterung, in der Grundannahme kretischer Zuwanderung nach Südkleinasien ein wertvoller Kern historischer Tat-

sächlichkeit steckt, kann als sicher gelten; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1², 2, 680 ff. 702 ff.; ferner *Gruppe, Griech. Myth.* 270. 327 (wo auch ältere Literatur).

B. Der Sarpedon der Ilias. Zunächst ist festzustellen, daß trotz der Behauptung, der homerische Sarpedon sei ἐπιχώριος (*Strab.* 12, 573) und der aus Kreta zugewanderte Minosbruder und Europasohn sei nur von den νεώτεροι aufgebracht (*Aristonikos* zu *Z* 199), die eben besprochene Sage und ihre Voraussetzungen doch auch bei *Homer* durchschimmern. *Apollodor* 3, 1, 2, 3: Ἔνιοι δὲ αὐτὸν (*Sarp.*) ἐρασθῆναι λέγουσιν Ἀτυμνίου τοῦ Διὸς καὶ Κασσιεπείας καὶ διὰ τοῦτον στασιάσαι (und nicht um des Miletos willen); vgl. hierüber *K. O. Müller, Myth. d. griech. Stämme* 1, 310 f.; *Robert, Bild und Lied* 116; *Gruppe, Griech. Myth.* 327; oben Bd. 1, Sp. 727. Atymnios, einerseits eine zweifellos kretische Gestalt, andererseits als Bruder des Kilix mit Sarpedon verknüpft, erscheint nun auch bei *Homer* und zwar als ἑταῖρος Sarpedons, Sohn eines Amisodaros, ὅς ῥα Χίμαιραν θρέψεν (*Π* 317. 327 ff.), nach *Schol.* zu *Π* 328 ein δυνάστης Καρίας, οὗ τὴν θυγατέρα ἔγημε Βελλεροφόντης, so daß auch von dieser Seite her (s. u.) Verknüpfung mit dem spezifisch homerischen Sarpedon eintritt. Längst hat man ferner betont, daß die Huldigung, die der lykische Sarpedon überhaupt im ionischen Epos empfängt, derselben Beziehung ionischer Kleinasiaten zu den Lykiern Ausdruck verleiht, die in andrer Weise auch die Sagenverknüpfung zwischen Sarpedon und Miletos hervorgerufen hat. Insonderheit ist beobachtet worden, daß die sog. *Tlepolemosepisode E* 627—669 nur unter dieser Voraussetzung verständlich wird. Sarpedon als Sieger über den rhodischen Herakliden bedeutet eine Spiegelung der Spannungen und Kämpfe in der südwestasiatischen Welt, wobei die Ionier mit den Lykiern vereint sich als Gegner der dorischen Hexapolis empfinden; vgl. *Robert, Bild und Lied* 117; *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 2, 279; *Gruppe* a. a. O. 637. 639. 641. 647; *Friedländer, Herakles* 15. Man kann noch weiter gehen. Sieht man einmal von der Glaukosepisode in *Z* ab, dem Ursprung aller Verwirrung in der Sarpedontradition, so bleibt, abgesehen von dem bekannten Schweigen *Homers* über Europa, in seinen Angaben über Sarpedon nichts übrig, was dem nichthomerischen Mythus direkt widerstritte, bei dem in den meisten Varianten Sarpedon schließlich ja auch zum Herrn von Lykien wird. Sarpedon wird zunächst am Schluß des *Troerkatalogs* (in bedeutungsvoller Stellung; vgl. *Eust.*) vorgestellt (876): Σαρπηδὼν δ' ἦρχεν Λυκίων καὶ Γλαῦκος ἀμύμων τηλόθεν ἐκ Λυκίης, Ξάνθου ἄπο δινήεντος. In *E* tritt er hervor, nach Aineias' Verwundung 471 ff., wobei er seiner fernen lykischen Heimat am Xanthos gedenkt und hinzufügt (480): ἔνθ' ἄλοχόν τε φίλην ἔλιπον καὶ νήπιον υἱόν, κὰδ δὲ κτήματα πολλά. Den Namen der Gattin erfahren wir nicht. Es folgt 628—669 die *Tlepolemosepisode* (vgl. *Hygin* 113, p. 100, 14 *Schm.*), wobei er vom Gegner als Λυκίων βουληφόρος angeredet wird (633). Trotz des Sieges verwundet, bittet er (685 ff.) Hektor, seinen von Odysseus bedrängten Lykiern zu helfen und spricht das ahnungsvolle Wort: ἔπειτά με καὶ λίποι αἰὼν ἐν πόλει ὑμετέρῃ, ἐπεὶ οὐκ ἄρ' ἔμελλον ἐγώ γε νοστήσας οἰκόνδε φίλην ἐς πατρίδα γαῖαν εὐφρανέειν ἄλοχόν τε φίλην καὶ νήπιον υἱόν. Unter der Zeuseiche befreien den Zeussohn hierauf die Gefährten von der feindlichen Waffe, worüber er ohnmächtig wird (692 ff.). Übergehen wir zunächst *Z*, so tritt Sarpedon in der *Teichomachie* wiederum stark hervor (*M*). 101 ff. erscheint er als Gesamtführer der ἐπίκουροι (vgl. *Apollodor, Epit.* 3, 35; *Dares* 18). 290 ff. unternimmt er von seinem Vater Zeus angetrieben (und beschützt 402) den entscheidenden Angriff, wozu er besonders Glaukos anfeuert. Hierbei erwähnt er (310 ff.), daß sie beide in Lykien, Ξάνθοιο παρ' ὄχθας, der Königswürden (βασιλῆες 319) genießen und eines fruchtbaren Krongutes (τέμενος 313) mit Baumzucht und Saatfeld. — 378 ff. entspinnt sich der Kampf, wobei Glaukos durch Teukros' Pfeil mattgesetzt wird (387), so daß alles Interesse sich auf Sarpedon konzentriert: er reißt eine Bresche in die Mauer (397 ff.), während der erste Sprung ins Lager hinein dem Hektor vorbehalten bleibt (437, 462; im Widerspruch mit *Π* 558). — *Ξ* 426 ff. begegnet er kurz unter Hektors Helfern, die *Patroklie* führt seine letzte Ruhmestat wie seinen Untergang vor, *Π* 419 ff. Vor dem Beginn des Kampfes findet das vielumstrittene Göttergespräch zwischen Zeus und Hera statt (431 ff.), wonach S. zwar fallen soll, aber seine Leiche durch Thanatos und Hypnos geleitet werden (455), εἰς ὅ κε δὴ Λυκίης εὐρείης δῆμον ἵκωνται, ἔνθα ἑ ταρχύσουσι κασίγνητοί τε ἔται τε τύμβῳ τε στήλῃ τε· τὸ γὰρ γέρας ἐστὶ θανόντων. Hierzu gehört die spätere Ausführung dieses Planes durch Zeus und Apollon (666—683), worüber unten. Zeus läßt dem nahenden Falle seines Sohnes zu Ehren einen Blutregen niedergehen (459; vgl. *Lukian ver. hist.* 1, 17; ähnlich später die Verfinsterung des Schlachtfeldes 567 ff.). Die bis zur Wehklage gesteigerte Teilnahme (433) des Zeus spielt eine Rolle in den philosophischen, später von den Apologeten übernommenen Erörterungen über die unwürdigen Menschlichkeiten der homerischen, bzw. der heidnischen Götter: spöttisch schon *Aristoph. Nub.* 622, woraus aber keine kultische Sarpedonklage erschlossen werden darf; sodann *Plato Rep.* 3, 388 C mit der bei Späteren z. T. nachwirkenden übertreibenden Variante αἲ αἴ ἐγών, statt ὤ μοι ἐγών *Π* 433. (Sammlung der Stellen bei *Geffcken, Zwei griechische Apologeten,* L. 1907, 203, wo noch *Procl. in Rp.* 1, 123, 19 Kr. hinzuzufügen, aber richtig *Cicero de div.* 2, 10, 25 abgesondert ist. Diese Stelle zeigt vielmehr, daß Iuppiters Klage über die μοῖρα auch in den Debatten über die εἱμαρμένη eine Rolle spielte. Wieder anders *Dio Chrys.* 28, 536 R. und 29, 544 R. unter den θεοφιλεῖς ὠκυμόροι.) Nachdem der Kampf, zugleich dazu bestimmt, den Patroklos vor seinem Falle einen denkbar ruhmvollen Gegner überwinden zu lassen (vgl. *Apollodor, Epit.* 4, 6; *tab. Iliac. I. G. S. I.* 1284, 70 und 1289, 9; *Hygin* 106 p.

97, 3 und 112 p. 99, 22 *Schm.; Quintus* 4, 290; *Lukian, Parasit.* 46; *Diktys* 3, 7 ff.), mit gebührender Ausführlichkeit geschildert ist, fällt Sarpedon (vgl. *Hygin* 115 p. 101, 14) und bittet mit seinen letzten Worten Glaukos, die Leiche zu schützen (492 ff.), der noch immer an seiner Pfeilwunde leidet, aber, auf sein Gebet an den lykischen Apollo (514 ff.) geheilt, neben andern Helden Hektor und Aineias zum großen Kampfe um Sarpedons Leiche herbeiruft (wobei es 541 von Sarpedon heißt: *ὃς Λυκίην εἴρυτο δίκῃσί τε καὶ σθένεϊ ᾧ*). Gewaltig tobt dieser Kampf, bis schließlich Patroklos auch die Rüstung gewinnt (663 ff.), Achill setzt sie später als Kampfpreis aus (*Ψ* 800). Den Leichnam reinigt, wie schon erwähnt, in Zeus Auftrag Apollon, und durch Hypnos und Thanatos gelangt er zur Bestattung nach Lykien. — Nichts widerspricht in diesem Bilde des lykischen Sarpedon der unter 4 A erwähnten Sage. Sarpedon ist auch hier Sohn des Zeus (*E* 631. 635 f. 672. 675; *M* 292. 403; auch in der Interpolation *O* 67; ferner *Π* 445—449. 460. 522. 568; vgl. *Isokr. Helena* 52; *Gellius* 15, 21, wo die Gerechtigkeit aller Zeussöhne auch ihm zuerkannt wird; er ist, wie *Philostrat* im *Heroikos* 19 (191, 6) hervorhebt, der einzige in beiden Parteien, der nicht nur *ἀπὸ Διός* ist, sondern *αὐτοῦ Διός*). Seine sonstige genealogische Verknüpfung ist in den aufgezählten Homerstellen nicht berührt; Weib und Sohn bleibt ungenannt. Auch sein Verhältnis zu Glaukos hat nichts Verwirrendes: beide erscheinen als gleichberechtigte *βασιλῆες* Lykiens (*M* 310 ff.). Nicht sein Rang, aber seine Tapferkeit (vgl. *Π* 549) und vor allem die Abstammung von Zeus erklären hier überall ausreichend die hervorragende Geltung, die ihn, wie man schon im Altertum bemerkte, unmittelbar neben Hektor stellt (*Iulian, Or.* 2, 55 B. 67 A. 71 B. 73 B. *Eustath.* zu *B* 876 macht Glaukos sogar zu seinem *ὕπαρχος*). Nach *Pindar* lebt sein Name im Liede fort, wie derjenige des Nestor (*Pyth.* 3, 112) Dies alles, wie gesagt, verbindet sich mit der sonstigen Tradition sehr wohl, solange die Sage chronologisch naiv war und ebenso verfuhr, wie die Serben mit ihrem Marko oder die Deutschen mit Dietrich von Bern, der 'drei Jahrhunderte durch die Sage geht', nach *Welcker, Cycl.* 2², 8. Sowie sich dem ordnenden Sinn die Sage zur Mythistorie gliederte, war auch die chronologische Schwierigkeit da: der vor Troja kämpfende Sarpedon konnte nicht in Minos' Zeit gehören. Zuerst hat dem Rechnung getragen der zweifellos junge Dichter der *Glaukosepisode* (*Z* 119—236), die nach der bekannten Angabe des *Aristonikos* zu *Z* 119 der festen Stellung im Epos entbehrt zu haben scheint. Er hat damit die auch von den Neueren vielfach festgehaltene Theorie eines doppelten Sarpedon in die Welt gesetzt. Auch in dieser Episode herrscht die bemerkenswerte große Hochachtung des ionischen Sängers vor den lykischen Fürsten; hält doch zu Beginn Diomedes den Glaukos fast für einen Gott (128 ff.; vgl. den Preis des Geschlechtes 209 f. und *Niese, Entwicklung d. hom. Poesie* 112). Mit Bellerophon war das Geschlecht nach Lykien gekommen (168) und zwar an den Xanthos (172). Er gewann des Landesfürsten Tochter und die Hälfte des Reichs, sowie ein Krongut (192 ff.). Seine Kinder hießen (196 ff.) Isandros, Hippolochos, Laodameia, und diese ward mit Zeus Mutter des Sarpedon. Isandros fiel im Kampf mit den Solymern (203), Laodameia starb (*χολωσαμένη Ἄρτεμις ἔκτα*), Hippolochos ward Vater des Glaukos und sandte diesen nach Troja. Hierzu *Aristonikos* (199): *ὅτι καθ' Ὅμηρον Σαρπηδὼν υἱὸς Εὐρώπης οὐκ ἔστιν οὐδὲ ἀδελφὸς Μίνωος, ὡς οἱ νεώτεροι. καὶ γὰρ οἱ χρόνοι εὔδηλοι.* Ähnlich *Arrian* (*F. H. G.* 3, 598, 63): *οὐκ ἂν εἴη σύγχρονος. Apollodor*, nachdem er von Europas Kindern erzählt hat, fügt hinzu (3, 1, 1, 3): *καθ' Ὅμηρον δὲ Σαρπηδὼν ἐκ Διὸς καὶ Λαοδαμείας τῆς Βελλεροφόντου.* Vgl. auch *Eust.* zu *B* 876 und *Z* 196; *Servius* zu *Aen.* 1, 100. Für die Vertreter dieser Ansicht ist S. natürlich ein geborener Lykier: *ἐπιχώριος*; vgl. *Philostr. Her.* 14 p. 190, 29 *K. Lycius: Ovid. Met.* 13, 225.

Die Tragiker kümmerten sich nicht um die chronologische Schwierigkeit, wie wir sahen. Auch *Hygin* nennt den von Patroklos getöteten Sarpedon *Iovis et Europes filium* (106 p. 97, 3 *Schm.*). Natürlich stellten sich auch Ausgleichsversuche ein. Entweder man verlängerte (nach bekannten Analogien; s. *Roscher, Tessarakontaden u. Tessarakontadenlehren der Griechen u. and. Völker. Sächs. Berichte* 1909, S. 42 f.) dem Europasohn das Leben: *καὶ αὐτῷ δίδωσι Ζεὺς ἐπὶ τρεῖς γενεὰς ζῆν Apollodor* 3, 1, 2, 3 (und dasselbe wohl auch *Schol. T* zu *Z* 199). Oder man unterschied, freilich seltsamerweise mit Emanzipation von Z, zwei Sarpedons: den kretischen, der nach Lykien kam, und den von dessen Sohn Euandros mit einer Deidameia herstammenden troischen Sarpedon, 'nach einigen Zeus' Sohn'. So *Diodor* 5, 79, 3. Daß dies alles nur Mythenpragmatie ist, kann wohl als sicher gelten; vgl. *Treuber, Gesch. d. Lykier* 64 ff.; *Robert, Bild und Lied* 115, sowie *Studien zur Ilias* 7. 100 ff. 150 ff. 199. 393 ff. 402 ff. 466 f. (auf die Analyse der im einzelnen keineswegs einheitlichen Sarpedonpartien kann hier nicht eingegangen werden; daß ihre Aufnahme erst in ionische Zeit gehört, zeigt sowohl die Sprache, wie auch die mykenisch und ionisch schillernde Bewaffnung, was selbst für die Hauptepisode in *Π* gilt. Antike kulturgeschichtliche Observation zu *M* 310 und *E* 487 bei *Athen.* 1, 13 F; 25 B.). Bemerkenswert ist aber eins und wohl ein Beweis dafür, daß in Z die wirklich zu den jüngeren Zeiten des Epos für das Fürstengeschlecht von Xanthos zurecht gemachte und sozusagen offiziell lykische Sagenversion vorliegt: die Spur des Matriarchats, die sich hier zeigt, nach *Herodot* 1, 173 einer besonderen Eigentümlichkeit der Lykier (vgl. *Aristot. fr.* 611, 43 *Rose min.*; *Nik. Dam. F. H. G.* 3, 461, 129: *τάς τε κληρονομίας ταῖς θυγατράσι λείπουσιν, οὐ τοῖς υἱοῖς*; ferner den Schluß von *Plutarchs* Abschnitt über die Lykierinnen in *Mulicr. Virt.* 248 D. Von Neueren: *Treuber* a. a. O. 120; *Töpffer, Att. Genealogie* 193 ff.; *Szanto, Festschr. für*

Benndorf, Wien 1898, 259f. und vor allem zu richtigem Verständnis der ganzen Erscheinung *Ed. Meyer* a. a. O. 1², 1, 21ff. und 2, 652, der indessen darauf hinweist, daß von Metronymie die lykischen Inschriften keine Spur zeigen). Sieht man von Z ab, so hat, wie wir sahen, die allerdings schon den Alten auffällige, größere Autorität des Sarpedon gegenüber Glaukos kein Bedenken. Sowie die Genealogie von Z eintrat, war die Aporie da, und sie ward z. T. durch eine sonderbare *ἱστορία* gelöst (*Schol. T.* und *Eust.* zu *M* 101: *διὰ τί μὴ Γλαῦκος ἦρχεν, ἀλλὰ Σαρπηδών; καίτοι Γλαῦκος ἐξ ἀρσένων ἦν. ἢ ἐπεὶ ἀμφισβητούντων περὶ τῆς βασιλείας, πρόκλησις ἦν διατοξεῦσαι δακτύλιον* (einen Fingerring, gegen den homerischen Stil!) *ἐπικείμενον στήθει παιδὸς ὑπτίου* (schwer vorzustellen!). *καὶ ἡ μὲν ἀδελφὴ* (nämlich Laodameia, die Schwester Hippolochos' — aber mit wem stritt dieser, da der ältere Bruder schon zu Bellerophons Zeiten gefallen war?) *τὸν ἑαυτῆς δέδωκεν* (nämlich *υἱὸν*, d. h. Sarpedon), *ἡ γυνὴ δὲ οὔ* (die Frau des Hippolochos den Glaukos). Deshalb also der Vorrang des Laodameiasohnes vor dem Hippolochossohne. Hinzugefügt wird als zweite Lösung: *ἢ ἐπεὶ ἀδελφῆς καὶ μοιχευομένης οὐ νοθεύεται τὸ γένος ἀλλὰ γυναικός*, wohl der verdunkelte Rest einer einleuchtend richtigen Erklärung, daß nämlich nach dem 'Mutterrecht' einem Manne nicht der eigene Sohn (Glaukos), sondern der Schwestersohn (Sarpedon) nachfolgt, selbst wenn dieser ein Bastard ist. Diese Matriarchatsverhältnisse also setzt Z voraus. Ebenso erweist sich die Version Z dadurch als die anerkannt 'lykische', daß die Bellerophonsage, mit welcher diese Genealogie den Sarpedon verknüpft, in Lykien tatsächlich eingewurzelt war. Die Lykier haben die Eigentümlichkeit, von den Heroennamen Demennamen zu bilden, und darunter sind auch *Ἰοβάτειοι, Βελλεροφόντειοι* ganz wie *Σαρπηδόνιοι*; vgl. *Keil* zu *C. I. G.* 3 *Add.* 4269 b 1 p. 1123 und *Benndorf* bei *Dittenberger* zu *Orient. graec. inscr. sel.* 2, 229 nr. 552. — Mit der lykischen Version in Z dürfte sicher zusammenhängen die Einlage in *Π*: Zeus' und Apollons Bemühungen um Sarpedons Leiche, deren Überführung nach Lykien und Beisetzung daselbst durch *κασίγνητοί τε ἔται τε* (456) erfolgt. Hier wie *O* 545 erklären die exegetischen Scholien zu *O* 545 *κασίγνητοι* gewiß richtig: *συγγενεῖς. ἔτι γὰρ παρ' Ἴωσι τοὺς συγγενεῖς κασιγνήτους φασὶ καλεῖσθαι. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ Π* 456. Dagegen die Erklärung als *ἀδελφοί* wird Anlaß gewesen sein, nach leiblichen Brüdern Sarpedons zu suchen. *Vergil* nennt als solche Clarus und Themon, *Aen.* 10, 125f. Manche gaben den Kassandrafreier Othryoneus *Καβησόθεν N* 363ff. für einen solchen aus, über den freilich die widersprechendsten Ansichten kursierten; *Schol. N* 363). Daß die beiden Partien *Π* 431—461. 666—683 junger Zuwachs sind, scheint nach den Störungen, die ihre Einfügung hervorrief, sicher; vgl. *Ameis-Hentze, Anhang* 6, 24f.; *Robert, Studien z. Ilias* 397; *Cauer, Grundfragen der Homerkritik*, L. 1909, 352 (2. Aufl.). Immerhin sind diese Zusätze relativ alt; denn mit Recht betont *Rohde, Psyche* 1², 80 (der auch darauf hinweist, wie ursprünglich gewiß nur Thanatos Träger war und der Dichter den Hypnos nur äußerlich, ohne religiösen Grund, dazu improvisiert), daß die parallele Erzählung von Memnon (s. d.) in der *Aithiopis* diese Sarpedonepisode bereits überbietet, indem Memnon nicht nur das Grab in der Heimat, sondern ewiges Leben zuteil wird. Daß für die bildende Kunst das Memnonmotiv das populärere ward, bestätigt im Grunde nur diese Chronologie der epischen Produktion. — Die wirklichen lykischen Verhältnisse sind es, auf die sich der Erweiterer von *Π* ersichtlich bezieht. Nicht ohne Grund gelangt der Leichnam nach einem *δῆμος* Lykiens (455. 673. 683). Mit Recht hat *Benndorf* (vgl. oben) vermutet, daß das Stadtgebiet von Xanthos es war, welches den Gau der *Σαρπηδόνιοι* bildete (auch in Tlos gab es einen solchen Gau; vgl. den *Ἀντίφιλος Ἀχαιοῦ Σαρπηδόνιος* in der Inschrift bei *Heberdey* und *Kalinka, Denkschr. d. Wiener Akad.* 45, 1897, 1, 22 nr. 9). *τύμβος* und *στήλη* (457. 675) weisen auf die spezifisch lykischen Grabanlagen, wie wir sie jetzt besonders aus dem österreichischen Reisewerk in reicher Fülle kennen (*Reisen im südw. Kleinasien* 1 von *Benndorf* und *Niemann,* Wien 1884; 2 von *Petersen* und *v. Luschan* 1889); vgl. *Kalinka, Tit. Lycii* (= *Tit. As. Min.* 1, Wien 1901) 9ff. Über das *Π* 466 und 674 erwähnte *ταρχύειν* ('einbalsamieren' für 'bestatten') vgl. *Roscher, Nekt. u. Ambr.* 59 u. *Cauer* a. a. O. 277f. In Xanthos selbst hat denn auch das *Σαρπηδονεῖον* wirklich bestanden; vgl. außer *Schol.* zu *Π* 673 *Aristoteles*, *Peplos* 58 (*Rose ed. min.* 405) und *Appian, ἐμφ.* 4, 78 u. 79, woraus hervorgeht, daß das Heroon, welches in den Kämpfen des Brutus mit den Xanthiern 43 v. Chr. eine Rolle spielte, wie schon *Franz* sah (*C. I. G.* 3 p. 148), innerhalb der Stadt lag, die vermutlich den Demos der Sarpedonier bildete, wahrscheinlich auf dem Markte, also auf dem gleichen Platze, auf dem noch heute das Xanthosdenkmal ragt, unfern auch dem Harpyien- und dem Nereidenmonument; vgl. über den Schauplatz jener Kämpfe *Treuber, Gesch. d. Lykier* 191ff. und *Gardthausens Augustus* 1, 1, 163 und 2, 1, 72, über die Agora *Benndorf* im oben erwähnten Reisewerk 1, 86 (mit dem Landschaftsbild t. XXIII). Einen wirklichen Kult der homerischen Heroen Sarpedon und Glaukos beweist auch die Weihung eines *χαριστήριον* (eines Tropaeums) an beide durch Aichmon (*Ἀπολλοδότου Σαρπηδόνιος*), einen im Piratenkrieg siegreichen Nauarchen des lykischen *Κοινόν* im 1. vorchr. Jahrh. (*C. I. G.* 3 *Add,* 4269 b 1 und b 2 p. 1123 = *Dittenb., Or. gr. inscr. sel.* 2, 229 nr. 552). Aus diesem Heroon wird wohl auch die Reliquie stammen, die sich im 1. nachchr. Jahrh. ein vornehmer Römer aufschwatzen ließ: *Mucianus ter consul prodidit* (vermutlich in seinen aus *antiquariorum bybliothecis* geschöpften *Epistulae*; vgl. *Tac. Dial.* 37) *nuper se legisse, cum praesideret Lyciae, Sarpedonis a Troja scriptam in quodam templo epistolae chartam* (also auf Papyrus, worüber er sich mit Recht

wundert) *Plin. Nat. Hist.* 13, 27, 88. Die Tradition des Heros muß in Lykien noch lange vorgehalten haben. Noch **Proklos** heißt, weil er (zwar in Konstantinopel geboren) von lykischen Eltern herstammte und in Xanthos erzogen war, *τοῦ Σαρπηδόνος ἀρίστου αἷμα* bei *Leo Philos., Anth. Pal.* 9, 202, 14 und bald nach Proklos' Zeit mag die *σύγκρισις* zwischen Herakles und Sarpedon entstanden sein, deren aus dem lykischen Myra stammender Verfasser *Nikolaos* dem heimischen Heros den Preis gibt, freilich ohne genaue Kenntnis der Tradition zu verraten, bezüglich des Lykos sogar mit einem Mißgriff (*Rhet. gr.* 1, 361 ff. *Walz*). An Zweifeln am Heroengrab in Xanthos hat es trotzdem nicht gefehlt; das beweist das unter 3 E besprochene Grab in der Troas. Die seit *Zenodot* erregten Bedenken an der wunderbaren Bestattung haben andererseits zu rationalistischen Bemäntelungen geführt. Aus *Ven. A* zu *Π* 673 erfahren wir die v. l. *πέμπε δέ μιν πομποῖσιν ἅμα κραιπνοῖσι φέρεσθαι, Ὕπνῳ καὶ Θανάτῳ διδυμάοσιν, οἵ ῥά μιν ὦκα θήσουσιν Λυκίης* (statt *θήσουσ' ἐν Λυκίης*) *εὐρείης πίονι δήμῳ, ἔνθα ἑ ταρχύσουσι κτλ.*, d. h. sie übergeben den Leichnam dem reichen Volk der Lykier und diese besorgen das weitere (unter Glaukos' Leitung, weshalb *T* zu *Π* 673 hinzufügt: *τινὲς δὲ Γλαῦκον κατελθόντα θάψαι αὐτόν*). So erklärt sich *Philostrat, Her.* 14 p. 191, 13 ff. *K.*, wo freilich bezüglich Sarpedons Alter ein Autoschediasma hinzugefügt wird: *ἀποθανεῖν δὲ, ὡς Ὁμήρῳ εἴρηται, καὶ εἶναι ἀμφὶ τὰ τετταράκοντα ἔτη καὶ τάφου ἐν Λυκίᾳ τυχεῖν, ἐς ὃν παρέπεμψαν οἱ Λύκιοι δεικνύντες τὸν νεκρὸν τοῖς ἔθνεσι, δι' ὧν ἤγετο.* *ἐσκεύαστο δὲ ἀρώμασι καὶ ἐῴκει καθεύδοντι, ὅθεν οἱ ποιηταὶ πομπῷ φασιν αὐτὸν τῷ Ὕπνῳ χρήσασθαι.*

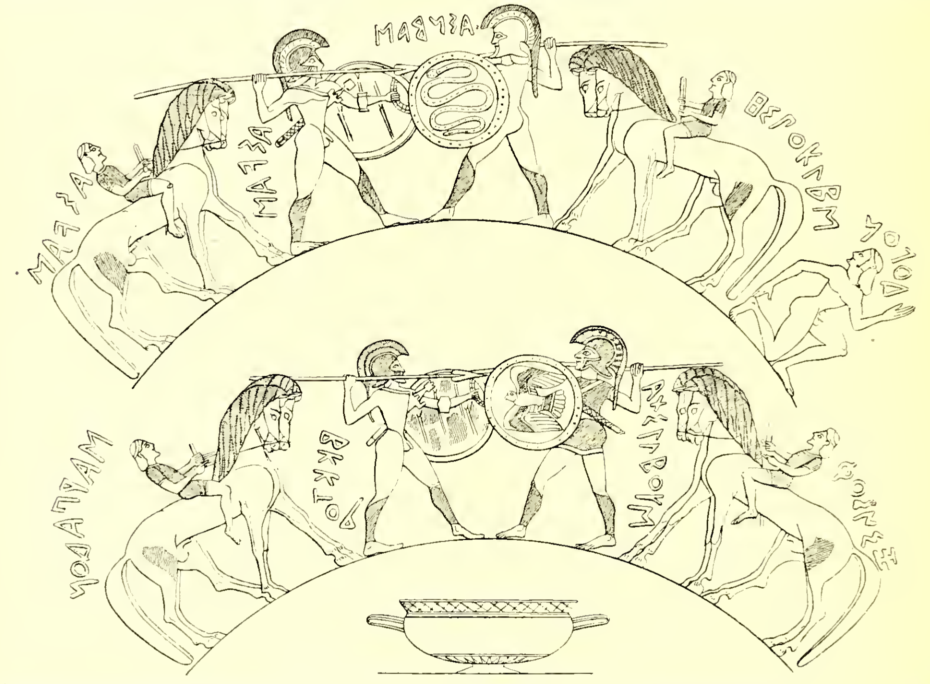
Wir fügen dieser Willkürlichkeit noch einige Sonderüberlieferungen hinzu, die sich an den homerischen Sarpedon anschließen. Es sind ihrer wenige, denn ein reiches mythologisches Leben hat Sarpedons Gestalt keineswegs entwickelt. Immerhin scheint er doch auch außerhalb der *Ilias* das ältere Epos beschäftigt zu haben. *Hygin* 273 p. 148, 5 *Schm.* nennt ihn neben Nestor, Telephos, Kyknos als mitbeteiligt an dem falschen *ἀγὼν ἐπιτάφιος*, den Priamos zu Paris' Ehren veranstaltet und der zur Wiedererkennung dieses totgeglaubten Unglückssohnes führte. Es ist wohl ein Tragödienstoff, aber *Welcker* wird recht haben, ihn auf die *Kyprien* zurückzuführen (2[2], 90 ff.). Vielleicht ist es diese Szene, die Sarpedon neben Nestor hervortreten lassen konnte, die *Pindar* veranlaßt hat, gerade diese beiden zu nennen (*Pyth.* 3, 113 f.: *Νέστορα καὶ Λύκιον Σαρπηδόν', ἀνθρώπων φάτις, ἐξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες οἷα σοφοὶ ἅρμοσαν, γινώσκομεν*). Möglich, daß auf dieselbe Quelle die auffälligen Besonderheiten *Vergils* zurückführen' nicht nur das schon besprochene Grab in der Troas (1, 100), sondern auch die Angabe 10, 125 f. *germani Sarpedonis ambo et Clarus et Themon Lycia comitantur ab alta,* sowie die andere 9, 696 f.: *Et primum Antiphaten (is enim se primus agebat) Thebana de matre nothum Sarpedonis alti.* Daß es sich hier schwerlich um Erfindungen *Vergils* handelt, scheint mir der Nachhall eines Protestes bei dem oben erwähnten *Nikolaos* zu beweisen (362, 28 ff.): *καὶ*

1) Memnons oder Sarpedons Leiche, von Hypnos und Thanatos davongetragen, rotfig. Trinkschale (nach *Overbeck, Gall. her. Bildwerke* Taf. XXII, 14).

2) Memnons oder Sarpedons Leiche, von Hypnos und Thanatos davongetragen, schwarzfig. Trinkschale (nach *Robert, Thanatos* S. 17).

ὁ μὲν (Herakles) ἄλλῃ μετ' ἄλλην συνῴκει γυναικί .... ὁ δὲ (Sarpedon) μόνην ἠγάπα λαβεῖν, ἣν κατὰ νόμους παρέσχεν ὁ γάμος. Bedeutsam mögen auch noch die Züge sein bei *Philostratos Heroikos* 14, 190, 30f. und 191, 4f. Dagegen handelt es sich wohl um nichtige Varianten zur ὁμηρικὴ ἱστορία bei *Dio Chrysostomus orationes* 11, 334 R.; *Diktys* 2, 11 (*Sarpedon Lycius Xanthi et Laodamiae*, beteiligt an der Landungsschlacht, in der Protesilaos fällt); *ib.* 38. 43 und *Dares* 26. 28.

5) Bildliche Darstellungen. Die Gestalt des Sarpedon hat, wie sie mythologisch wenig fruchtbar sich erwiesen hat, auch die Phantasie der bildenden Künstler wenig angeregt; selbst in Lykien mit seiner fürstlich reichen, freilich nicht eigenwüchsigen Bildnerei begegnet er uns mit Sicherheit nicht. Die häufige Darstellung der Szene auf Vasenbildern, wo zwei geflügelte Dämonen einen Toten forttragen, hat eine Kontroverse, besonders zwischen *Brunn* und *Robert* hervorgerufen, bei der es sich hauptsächlich darum handelt, ob der Memnon der *Aithiopis* oder der Sarpedon der *Ilias* gemeint ist; Zusammenfassung der Kontroverse nebst Literaturangaben gibt *R. Holland* oben Bd. 2, Sp. 2677ff. Die Abbildungen sind hier wiederholt. Mir scheint namentlich durch die Bemerkungen *Kleins*, *Jahrb. d. Inst.* 7, 1892, 230f. die Deutung auf Memnon gesichert; mindestens deutete der alte Meister so, der die Lekythos bei *Benndorf, Gr. u. sic. Vasenb.* Taf. 42, 2 übermalt hat und den Trägern den Aithiopertypus verlieh (was auch Polygnot zur Charakteristik Memnons benutzt hat; vgl. *Paus.* 10, 31, 2, 7). Memnon ist eben, obwohl die Szene der *Aithiopis* die jüngere war, populärer als Sarpedon. Vgl. sonst noch über das Schema *Brüning, Jahrb. d. Inst.* 9, 1894, 195 und zur Lit. *Rohde, Psyche* 1², 80; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 844 Anm. 4; *Gruppe, Griech. Myth.* 681f. — Sarpedon erscheint ferner auf der altkorinthischen Schale bei *Michaelis Ann. dell' Inst* 1862, tav. B (andere Lit. bei *Kretschmer, Die griech. Vaseninschr.* 18, 9). Hier ist zweimal (variiert) das gleiche Schema dargestellt: ein Kämpferpaar, einmal Hektor und Achill, das andere Mal Aias und Aineias, hat hinter sich je einen Jüngling, ein Pferd reitend (sic) und ein zweites Pferd haltend. Zum ersten Paar gehört Σαρπαδών und Phoinix, zum zweiten Aias (der Lokrer) und Hippokles. Zwischen Hippokles und Sarpedon, unter dem Henkel, hockt Dolon. *Michaelis* denkt an eine *Kyprien*-szene, verschließt sich aber nicht der viel natürlicheren Annahme, daß ein traditionelles Schema willkürliche Namenbeischriften empfangen hat. — Der Kampf um einen gefallenen Helden, den der Ostfries des Knidierthesauros in Delphi darstellt (*Fouilles de Delphes* 4, 1906, pl. 21—23), wird von *Homolle* nicht mehr auf den Kampf um Sarpedons sondern auf den um Patroklos' oder Euphorbos' Leiche bezogen (*Bull. de corresp. hell.* 20, 1896, 587). — Polygnots Unterweltbild in der Knidierlesche (*Paus.* 10, 31, 2, 5ff.) vereinigte die von Achills und Patroklos' Hand Gefallenen: hinter Hektor auf einem Fels sitzend, vereint Memnon und Sar-



3) Altkorinthische Schale mit Sarpadon (nach *Annal. d. Inst.* 1862 tav. B); anwesend außerdem Aias I u. II, Aineias, Hippokles, Dolon, Hektor, Achilleus, Phoinix.

pedon: ἐπικέκλιται δὲ τὸ πρόσωπον ἐπὶ τὰς χεῖρας ἀμφοτέρας ὁ Σαρπηδών. ἡ δὲ ἑτέρα τῶν χειρῶν τοῦ Μέμνονος ἐπὶ τῷ ὤμῳ τοῦ Σαρπηδόνος κεῖται. γένεια μὲν πᾶσίν ἐστιν αὐτοῖς (anders bei dem hinter den beiden sichtbaren Paris); vgl. *Schöne, Jahrb. d. Inst.* 8, 1894, 196f. 214ff., wo weitere Lit. — Über unbezeichnete Statuen, wie anderer Heroen, so des Sarpedon, vgl. *Dio Chr. or.* 31, 615 *R.* Eine nackte, behelmte, durch jugendlichen Haarwuchs charakteristische Statue im Zeuxippos nennt *Christodor* 278—283.

6) Privatpersonen. Im allgemeinen sind die troischen Heroen erst ziemlich spät Paten historischer Personen geworden; vgl. *Crusius, Sitz.-Ber. d. bayr. Ak.* 1905, 793; auch *Kretschmer, Vaseninschr.* 76. Erwähnt ist schon die akarnanische Inschrift *Collitz-Bechtel* nr. 1382. — Ein Sklave oder Freigelassener Σαρπ[ηδών —] auf der Liste *C. I. Att.* 2, 2, 959 b 12 (*saec. IV. a. Chr.*); auch *C. I. G.* 1, 193, 25. — In Paros Ἀρίστων Σαρπηδόνος *C. I. G.* 2, 2380. — In Südkleinasien: *C. I. G.* 3, 4242 (bis); Σαρπηδὼν ὁ καὶ Εὔοδος *ibid.* 4303 K 9 (saec. III p. Chr.; vgl. *Petersen* und *v. Luschan* a. a. O. 46 nr. 84 unter den προστάται des Apollo(Fisch)orakels in Sura); die ἀρχιέρεια Ἑρπιδασῆ ἡ καὶ Σαρπηδονὶς Λυσάνδρου *ib.* 4289 und 4290 (auch *Add.* 4300 q p. 1132); Σαρπηδονίδος τῆς καὶ Λυκίας Πτολεμαίου *ib.* 4295; Κλεόβουλος Σαρπηδόνος τοῦ καὶ Δημητρίου Ἱππολύτου τοῦ καὶ Σαρπηδόνος aus Kadyanda bei *Benndorf* und *Niemann* a. a. O. 143, nr. 118; Σαρπηδὼν Πανταίνετος (saec. II p. Chr) *Heberdey, Opramoas,* Wien 1897, 70; Ἑρμάκτας Σαρπηδόνος aus Isinda *Heberdey* und *Kalinka, Denkschr. d. Wiener Akad.* 45, 1897, 1, 31 nr. 37. — Literarisch begegnet ein syrischer Anführer Sarpedon bei *Poseidonios* und seinen Ausschreibern *F. H. G.* 3, 254, 10. Ferner hieß ein Lehrer des Cato Uticensis so (*Plut.* 1 und 3), sowie ein Skeptiker der Generation unmittelbar vor Ainesidem (*Diog. Laert.* 9, 116). [Immisch.]

Sarpedonia (Σαρπηδονία), Beiname der Artemis, unter dem sie in Kilikien ein enthusiastisches Orakel besaß, *Strabo* 14, 5, 9 p. 676. Vgl. Sarpedonios u. ob. Sp. 396, 40. [Höfer.]

Sarpedonios (Σαρπηδόνιος), Beiname des Apollon in Seleukia in Kilikien, *Diod.* 32, 10, 2 (vgl. *Wesseling* zu *Diod.* 2, 519 not. 6). *Zosim.* 1, 57. *Gust. Wolff, De novissima oraculorum aetate* (Berlin 1854) p. 21. *O. Treuber, Gesch. der Lykier* 65f. *R. Köhler, Rhein. Mus.* 14 (1859), 471ff. *Usener, Götternamen* 218. *Rohde, Psyche* 1², 187/88 Anm. 3. *P. Friedländer, Herakles* (*Phil. Unters.* 19) S. 15. *Gruppe, Gr. Myth.* 327, 7. *Rob. Eisler, Philologus* 68 (1909), 204 Anm. 253. Zweifelhaft (vgl. *Rohde* a. a. O.) ist die Annahme eines Orakels des Apollon S. in der Troas, *Tertull. de anim.* 46 und dazu *Wolff* a. a. O. 4. *Gruppe, Gr. Myth.* 1647, 4. Vgl. ob. Sp. 396, 30 ff. [Höfer.]

Sarritor s. Indigitamenta.

Sarsene? (Σαρσηνή?), Beiname der Hera s. Skarsene. [Höfer.]

Sarsos (Σάρσος), lokales Epitheton des Zeus auf einer bilinguen Inschrift aus der Nähe der paphlagonischen Küstenstadt Kytoros, *Iovi Sarso* und [Διὶ Σάρσ]ῳ, *E. Kalinka, Festschrift für O. Benndorf* 215f. *C. I. L.* 3, 14187⁴·⁵. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 1433 p. 501. [Höfer.]

Saryendenos (Σαρυενδηνός), Beiname des Zeus auf einer Weihinschrift aus Galatia cis Halyn: Δεὶ (so!) Σαρυενδηνοῦ (so!), *Anderson, Journ. of. hell. stud.* 19 (1899), 73 nr. 23 (*Rev. des études grecques* 15 [1902], 86). Vgl. Sardendenos. [Höfer.]

Satipisixene (?). Eine Inschrift aus Sagher (Pisidien) lautet Ἀρτέμιδι CATIΠICIΞHNH εὐχήν, *Sterrett, Papers of the american schol.* 3 (1888), 265 nr. 380. Falls der Name richtig überliefert ist, hat man ihn als ein Ethnikon aufzufassen. [Höfer.]

Satis, ägyptische Kataraktengöttin, hieroglyphisch śtj·t, gesprochen* satjet, später sáte, griech. Σάτις; s. *Höfer* Sp. 422.

Literatur (die Scheidung von Sothis und Isis ist meist nicht durchgeführt): *Champollion, Panthéon égyptien* (Paris 1824) nr. 19. 19 A; *Paul Pierret, Le panthéon égyptien* (Paris 1881) S. 11; *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* (1881) p. 1151; *Maspero* (1888) in *Bibliothèque égyptologique* (Paris 1893) 2, 272—5; *Brugsch, Rel. u. Mythol.* (1891) 299; *Maspero, Hist. anc.* (1895) 1, 105; *Brodrik and Anderson Morton, Diction. of egyptian archaeology* (London 1902) S. 151; *Budge, Gods of the Egyptians* (1904) 2, 55. *Roeder* in *Z. Aeg. Spr.* 45 (1909), 22.

Satis tritt uns im alten Reich als eine ägyptische Göttin entgegen, die im Gebiet des 1. Kataraktes heimisch ist; ihr Name wird anfangs geschrieben, als hinge er mit śt.t = 'Nordnubien (oder ein Teil desselben, etwa die Insel Sehel?)' zusammen, später als bedeute er „die Gießende". Ihre einzigartige und unägyptische Krone macht es wahrscheinlich, daß sie ursprünglich eine nubische Göttin ist; bei der Kolonisation Nordnubiens und der Besetzung des 1. Kataraktes durch die Ägypter mag sie auf der Insel Elephantine, der ägyptischen Grenzstation, angesiedelt sein. Sie wurde die Genossin eines widderköpfigen Chnum, den man scheinbar aus Ägypten hierher versetzte; innere Beziehungen haben die beiden Götter nicht zueinander. Satis spielt eine selbständigere Rolle als sonst die Gemahlinnen der ägyptischen Götter; sie erscheint oft allein, ist dem Chnum nicht immer untergeordnet, geht sogar manchmal in Anrufungen wie in Darstellungen voran.

Neben Satis und ihr fast stets untergeordnet steht die Göttin Anukis, die hochstehende Straußenfedern um den Kopf gesteckt trägt. Wir kennen sie erst seit dem mittleren Reich; Tracht und Beiworte machen es wahrscheinlich, daß auch sie aus dem nubischen ins ägyptische Pantheon übernommen ist. Die Aufgabe der Trias war die übliche der Ortsheiligen: Schutz der Landschaft und ihrer Bewohner. Satis und auch Anukis haben als spezielle Funktion, den Nil aus ihrem Gebiet herausströmen zu lassen. Weitere Mythen über Satis hat es ursprünglich wohl nicht gegeben; der

großen Menge der ägyptischen Gottheiten steht Satis fremd gegenüber. (Auch *Pierret, Petit Manuel de mythologie* p. 109 nennt Satis und Anukis 'déesses d'origine étrangère'.)

In älterer Zeit.

Satis ist im alten Reich nur aus zwei Totentexten bekannt. Als Wasserspenderin ist sie vorgestellt, wenn 'Satis ihn (den Toten) reinigt mit ihren vier Krügen in Elephantine' (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1116). An eine Göttin des Kataraktenlandes ist nach der Schreibung gedacht bei 'Satis, die beide Länder ergreift', deren Genossin eine Rekhet (rkh.t = 'Flammende') ist, 'die beide Landeshälften empfängt' (*Pyr.* 812).

Im mittleren Reich nennen zahlreiche königliche und private Denkmäler aus dem Gebiet des 1. Kataraktes die Satis. Chnum und Satis nehmen schützend König Mentuhotep zwischen sich (*Leps. Denkm.* 2, 150b = *Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 73, 44 in Konosso; in der ähnlichen Darstellung ebenda *L. D.* 2, 151h = *de Morgan* 1, 71, 30 König Neferhotep zwischen Mont und Satis). Sesostris I. ehrt Chnum und Satis auf einer offiziellen Stele als Hauptgötter der Gegend in gleicher Weise (*Brit. Mus.* 963 aus *Philae* = *Budge, The egyptian Sudan* 1, 535) und er heißt in seiner Titulatur 'geliebt von Satis und Anukis' (*Annales du Service des Antiquités* 8, 47) oder Sesostris II. 'geliebt von Satis' (Brit. Mus. 852; beide aus Elephantine). Das einzige Beiwort der Satis ist 'Herrin von Elephantine', während Chnum meist 'Herr des Kataraktenlandes (kbhw)' heißt. Anukis 'Herrin von Nubien bezw. Sehel', die besonders auf der Insel Sehel verehrt wird (*Leps. Denkm.* Text 4, 127), tritt, wo beide Göttinnen nebeneinanderstehen, meist zurück. Chnum, Satis und Anukis haben einen gemeinsamen Kultus in Elephantine; Priester von ihnen in verschiedenem Range haben sich an den Felsen des Westufers gegenüber Elephantine verewigt (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 128, 2. 11. 12. 15). 'Vorsteher der Priester der Satis' ist der in Elephantine residierende Gaufürst (*ibid.* 1, 185ff.; Brit. Mus. 1010); das sieht aus wie eine ungewöhnliche Ehrung dieser Göttin.

Die Götterfamilie von Elephantine war nicht nur den Priestern der Tempel bekannt, sie war auch volkstümlich. Am Anfang des Karawanenweges nach Nubien sind an den Felsen Gebete geschrieben von Offizieren, Steinbruchbeamten und einfachen Leuten. Sie wenden sich häufig an die Ortsgötter und zwar an Satis, Chnum und Anukis (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 27, 208 bis; 38, 161. 162. 166; 39, 172) oder, was auffallenderweise seltener ist, an Chnum, Satis und Anukis (*ibid.* 13, 60; 16, 76) oder an Satis und Anukis (*ibid.* 26, 188; 38, 157) oder Satis, Anukis und die Götter in Nubien (*ibid.* 26, 181) oder an Chnum und Satis (*ibid.* 12, 41; 18, 89; 42, 4. 7) oder an Satis und Chnum (*ibid.* 13, 51; 15, 69. 70; 16, 72; 24, 134 bis. 137; 22, 153) oder an Satis allein (*ibid.* 22, 135; 39, 168; 42, 1); vereinzelt an Osiris und Satis (*ibid.* 27, 210) oder an Osiris, Satis, Chnum und Anukis (*ibid.* 27, 211). Ebenso beten die auf dem Nil fahrenden Reisenden bei den Inseln Sehel und Konosso häufig zur Trias (*ibid.* 87, 38; 88, 57; 72, 41) oder zu den beiden Göttinnen (*ibid.* 87, 52; 88, 57). In allen diesen Fällen heißt Satis, wenn sie überhaupt ein Beiwort erhält, 'Herrin von Elephantine'.

Nördlich des Kataraktengebietes hat Satis keinen Kultus. In einer großen Götterliste sind Satis (zerstört) und Chnum dargestellt auf dem großen Obelisk bei Begig im Fajjum (*Burton, Excerpta hieroglyphica* 29 = *L. D.* 2, 119a, Reihe 4). Aus Abydos stammt ein vereinzeltes Totengebet an Osiris, Chnum und Satis (Kairo 20228). Unbekannter Herkunft ist ein Gebet an 'Chnum, Satis und Anukis: sie mögen geben das kühle Wasser, das aus Elephantine kommt' (Berlin 10115).

Die Denkmäler des neuen Reichs nennen Satis in ähnlicher Weise wie die des mittleren. Der jetzt abgerissene Tempel Amenophis III. auf Elephantine ist dem Chnum geweiht; seine Genossin 'Satis, Herrin des Himmels' (*Description de l'Égypte*, *Antiquités* 1, pl. 37) oder 'Satis, Herrin von Elephantine, Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (*Young*, *Hieroglyphs* 56—57). Im Kataraktengebiet heißt der König auf Stelen und Statuen, die er oder seine Beamten errichten, 'geliebt von Chnum, Satis und Anukis' (*Duplikat zur Amadastele aus Elephantine: Breasted, Ancient Records* 2, 791; *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 84, 8) oder 'von Satis und Chnum' (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 396) oder 'von Satis' (*ibid.* 4, 88A. 202. 394; *Ann. serv.* 8, 47), und häufig ist bei den Felsinschriften bei Assuan (s. o.) der König betend dargestellt vor Chnum, Satis und Anukis (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 96, 153; *ibid.* 1, 7: Chnum und 'Satis, Herrin von Nubien' und 'Anukis, Herrin von Elephantine'). Auch die zahlreichen Gebete der Privatleute wenden sich wie früher an die Götter von Elephantine, doch auch, je später desto mehr, an sie zusammen mit anderen Göttern, besonders mit Amonre (*ibid.* 1, 6; 92, 107; 93, 132 'Satis, Gewaltige, Herrin des Himmels', Zeit Ramses VI.). Ein Mann, der in Elephantine (?) einen Brief schreibt, betet für das Wohl des Briefempfängers nicht nur in der üblichen Weise zum Sonnengott Amon-Re-Harachte, sondern auch zu 'Chnum, Satis und Anukis, den Göttern, Herren von Elephantine' (*Spiegelberg*, *Correspondances du temps des rois-prêtres* = *Not. et extr. Bibl. Nat.* Paris 34, 2e partie, 1895 p. 52). Das Fest der Satis wird in Elephantine am 28. Tag des 2. Überschwemmungsmonats gefeiert (*Urk.* 4, 823).

Eine kurze Strecke nördlich von Elephantine kennt man Satis noch. In Gebel Hammam (zwischen Assuan und Kom Ombo) heißt Hatschepsut 'geliebt von Satis' (*Urk.* 4, 394), und in Silsilis erbitten Privatleute Totenopfer von einer großen Zahl von Göttern, darunter auch der Trias von Elephantine (*Leps. Denkm. Text* 4, 91). Wenn in einem Privatgrabe in Theben (Abschrift *Sethe*, unpubl.) eine Statue der Königin, die zwischen Amon und Satis sitzt, dargestellt ist, so kann man daraus nicht auf thebanischen Kultus der Satis schließen. Eben-

sowenig aus einer Anrufung der Satis in einem anderen thebanischen Grabe aus der Zeit Ramses' II. (Abschrift *Sethe* unpubl.). Der Tote namens Nebnofer bittet 'Satis, Herrin von Elephantine, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter, Auge des Re, die kein Ebenbild hat: sie gebe ein schönes Leben dem, der ihr treu ist'; oder er betet zu 'Chnum, Satis und Anukis, den großen Göttern, die auf Elephantine wohnen'. Nebnofer ist nämlich in Elephantine geboren, und er gedachte der Götter seiner Heimat, als er sich nach seiner Ernennung zum Nekropolenbeamten in Theben dort ein Grab anlegte. — Bei einigen anderen Erwähnungen der Satis ist die Herkunft der Denkmäler unbekannt.

Als die Ägypter im neuen Reiche zur Sicherung der Unterwerfung des Landes in Nubien Tempel anlegten oder ausbauten, wählten sie die Götter, die sie in dem fremden Lande ansiedelten, aus unter den mächtigsten Ägyptens und unter der Götterfamilie von Assuan. Daß die letzteren Gottheiten in diesen Tempeln häufig dargestellt oder erwähnt werden, auch wenn der Tempel ihnen nicht geweiht war, ist natürlich; sie waren ja die Herren der nächsten älteren ägyptischen Tempel. So sind Chnum und Anukis und Nefertem mit Satis zusammen angesiedelt in Gerf Husēn (*L. D.* 3, 178a). Satis erscheint mit oder ohne Chnum und Anukis neben verschiedenen ägyptischen Göttern auf vielen Denkmälern aus dem nördlichen Nubien. Bet-el-Wali: 'Satis, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (*Champollion, Not. descr.* 1, 154, Ramses II.). Amada: 'Satis, Herrin des Himmels' (*L. D.* 3, 69i, Thutm. III.). Ellesije: Thutm. III. vor Horus von Ibrim und vor 'Satis, Herrin von Elephantine' (*L. D.* 3, 45e). Ibrim: Chnum, Satis ('Gewaltige, Herrin von Elephantine') Anukis u. a. Götter (*L. D.* 3, 63d; *Champollion, Monum.* 1, pl. 39, 2. 1 = *Rosellini, Monum. di culto* pl. 6, 1. Amenophis II.). Abusimbel: Chnum, Satis und Anukis, dann andere Götter (nach unpubl. Phot. Breasted). Schataui: König Ai vor Amonre [Re-Harachte], Ptah, [Mont, Horus und Satis] (*L. D.* 3, 114g). Semne: 'Satis, Herrin des oberägyptischen Elephantine, Herrin des Himmels' (*L. D.* 3, 53, Thutm. III.). Wadi Halfa: als letzte von sechs Gottheiten (*Champ. Mon.* 1, 1, 4 = *Ros. Mon. culto* 2). Dosche: Sethos I. vor Chnum, Satis ('Herrin von Napata') und Anukis (*L. D.* 3, 141k).

Mythologisch interessant sind unter den angeführten Stellen aus dem neuen Reich diejenigen, in denen Satis Herrin des Himmels und Ägyptens genannt wird. Sie erhielt diese Beiworte einer Götterkönigin als höchste Göttin des Kataraktenlandes und führte sie dann auch außerhalb der Heimat, wo sie in Wirklichkeit vor anderen mächtigeren Gottheiten zurücktreten mußte. Diese Epitheta sind zu Satis vermutlich aus anderen ägyptischen Tempeln von Lokalgöttinnen gekommen, die in ihrem Kultort so angerufen wurden. Durch Übertragung erst ist Satis wohl auch Tochter und Auge des Re geworden; Hathor trägt diese Namen mit Recht, von ihrer Verbindung mit Satis erzählt allerdings kein Mythos.

In späterer Zeit.

In der griechischen Zeit, in der die Osirissage die anderen Mythen durchsetzt oder verdrängt, sind die Götter des Osiriskreises auch im Gebiete des 1. Kataraktes heimisch, und zwar Isis mit Osiris und Harpokrates auf der Insel Philae und in der Stadt Syene (heute Assuan) gegenüber Elephantine. Isis, im wesentlichen der Typus einer guten Gattin und Mutter, hatte schon andere Göttinnen in sich aufgenommen: von Hathor übernahm sie den Charakter als Herrscherin sowohl des Himmels und der Erde wie Ägyptens im besonderen und als Freuden- und Liebesgöttin; auch die Tochter des Re war Isis; sie offenbarte sich in dem Siriusstern (ägypt. Sothis, s. d.), bei dessen Frühaufgang vor der Sonne das Steigen des Nils im theoretischen Jahr beginnt. Mit der Sternengöttin Sothis wurde nun Satis wegen der Ähnlichkeit des Namens vereinigt (Sothis: ägypt. sote, Satis: ägypt. sate gesprochen); die entstandene Mischgottheit hieß Sothis, trug die Krone der Satis und hatte die Funktionen beider: Sternengöttin, Schutzherrin des 1. Kataraktes und Schenkerin der Nilflut.

Auf Elephantine sind an dem von Alexander II. neugebauten Tor des Chnumtempels auch Satis und Anukis dargestellt (*L. D.* 4, 1a = *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 110). Beiden Göttinnen hat Ptolemaeus I. in diesen Tempel eine Schale geweiht (Berlin 18901); auf ihr ist Satis angerufen als 'Fürstin von Oberägypten, Herrin von Elephantine, Erste von Nubien, die den Pfeil schießt gegen die Feinde ihres Vaters, . . . Tochter des Re, die sein Herz liebt, die Frau, die die Männer bezwingt, . . . Satis die Gewaltige, Herrin von Elephantine'. Ein Privatmann ruft auf einer Statue, die vermutlich aus dem Tempel von Elephantine stammt, Chnum, Satis und Anukis an (Louvre A 90 ed. *Schäfer* in *Klio* [*Beitr. z. alt. Gesch.*] 4, 155; Dyn. 26). — In dem ptolemäischen Tempel der Isis in Syene muß Satis die Gesellschaft des Harpokrates, Sohnes der Isis, annehmen als 'Satis Isis, die den Nil aus den beiden Quellöchern gießt' und dem König verheißt: 'Ich gebe dir den Nil (d. h. die Überschwemmung) zu seiner Zeit' (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 56). An anderer Stelle sitzt 'Satis die Gewaltige, Herrin von Elephantine' nach alter Weise neben Chnum, Anukis steht hinter ihnen (*Mariette, Monuments divers* pl. 23). — Wie hier wird in den Tempeln auf Philae der alten Götter von Elephantine nur nebenbei gedacht. Im Bau Ptolemaeus II. ist der König gelegentlich opfernd dargestellt vor Chnum, Satis und Anukis, die sämtlich 'Herr bzw. Herrin von Bige' (Insel bei Philae) heißen (*Bénédite, Temple de Philae* = *Mém. Mission franç. Caire* 13 p. 23 III) oder vor Chnum, Satis ('Gewaltige, Herrin von Elephantine, wohnend auf Bige') und Anukis (*ibid.* p. 47 I) oder vor Chnum und Satis ('Gewaltige, Herrin der Flamme in Bige') (*ibid.* p. 60 V). An anderer Stelle opfert Ptolemaeus V. vor Chnum, Satis

('Gewaltige, Herrin von Elephantine, Erste von Bige') und Anukis (*L. D.* 4, 19). Ptolemaeus VII. bringt einen Krug zu Chnum und 'Satis der Gewaltigen, Herrin von Elephantine, Erste von Bige, Göttin am östlichen Horizont des Himmels, bei deren Anblick jedermann jubelt', die ihm sagt: 'Ich gebe dir einen großen Nil zu seiner Zeit' (*L. D.* 4, 24). Endlich heißt Satis die 'Gewaltige, Herrin von Elephantine, Große am Himmel, Herrscherin der Sterne, Starke in beiden Ländern, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter' (*Champ. Monum.* 1 pl. 78, 1).

Eine griechische Felsinschrift in Sehel (*ed. Boeckh C. I. Gr.* 4893) aus der Zeit des Ptolemaeus IX. (127 v. Ch.) zeigt, daß Satis auch außerhalb der Tempel nicht vergessen war. Ein Grieche, der zu den Kataraktengöttern (*τοῖς ἐπὶ τῶν Καταράκτων δαίμοσιν*) betete und dabei Chnum, Satis, Anukis u. a. anrief, erklärte das Wesen der Gottheiten durch ihm geläufige Götternamen. Satis nannte er Hera (*Σάτει τῇ Ἥρᾳ*), Anukis Hestia; also war Satis ihm die höchste Göttin der Gegend. [Vgl. *Höfers* Zusatz am Schluß des Artikels.] — Aus der Nähe des 1. Kataraktes stammt wohl der ägyptische Denkstein, der die späteste Erwähnung der Satis enthält (*Florenz* ed. *Berend* 4021 = ed. *Schiaparelli* 1670); er zeigt Kaiser Vespasian vor Chnum-Ptah und Satis ('Gewaltige, Herrin von Elephantine') und Anukis. Eine lateinische Weihinschrift des 3. Jahrh. n. Chr. auf Philae (*Corp. Inscr. Lat.* 3, 75) nennt neben Iupiter, der dem Hammon Chnubis gleichgesetzt ist, eine Iuno regina; mit dieser ist der Zeit nach wohl nicht Satis gemeint (so *Otto, Priester und Tempel* 1, 6), sondern Isis, die als Götterkönigin auf Philae verehrt wird.

In den neuerbauten oder umgebauten Tempeln Nubiens ist Satis auch in ptolemäischer Zeit wohl bekannt; in römischer treten die Götter von Elephantine zurück gegenüber anderen Lieblingsgöttern dieser Zeit. Debot (ptolem.): der König opfert Chnum und Satis (*L. D.* 5, 18b). Kalabsche: 'Satis, Herrin von Punt . . ., mit süßer Liebe, Fürstin der Frauen, Herrin der Mädchen (?), Fürstin der Männer' (*Brugsch, Thesaurus* 753, 18; röm.). Dakke (ptol.): Der König nennt sich 'Sohn des Chnum, geboren von Satis, erzogen von Anukis' (*Champollion, Not. descr.* 1, 121), und Satis sagt zu ihm: 'Ich schieße den Pfeil gegen deine Feinde' (*ibid.* 1, 119); Satis heißt 'erzeugt von Re, Fürstin von Elephantine, Auge des Re, Herrin des Himmels' (*Champollion, Monum.* 1 pl. 55 bis). Wadi es Sofra (Sudan): Ein spätäthiopischer König betet zu Chnum, der von Satis umschlungen ist (*L. D.* 5, 72a, spätröm.).

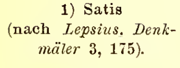
In Ägypten selbst, nördlich vom Kataraktengebiet, wird Satis in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit allmählich ersetzt durch Sothis (s. d.). Im ptolemäischen Tempel von Ombos, der Nachbarstadt von Elephantine, sind Erwähnungen von Satis wie Sothis auffallend spärlich. In Edfu (ptol.) ist der Name der Satis fast überall durch Sothis verdrängt, doch schwanken die Priester in der Schreibung. Z. B. heißt die mit der Satiskrone dargestellte Göttin 'Sothis, Herrin von Elephantine'; aber in der Beischrift zu Anukis unmittelbar daneben ist davon die Rede, daß diese 'gemeinsam mit Satis' für das Nilwasser sorge (*Edfou* ed. *Rochemonteix* 1 p. 115; 2 pl. 19). Ferner nennt Ptolemäus IV. sich einmal 'Sohn des Sopd, der aus Satis hervorging' (*ibid.* 1 p. 116); aber an anderen Stellen heißt es in der gleichen Verbindung: 'der aus Sothis hervorging' (*ibid.* 1 p. 74. 377; ebenso *Mariette, Dendérah* 3, 62a), und das ist nach dem Wortspiel zwischen den beiden Götternamen gewiß die richtige Fassung. Im Tempel von Dendera (spätptol.-röm.) kommt der Name der Satis nicht vor; er ist überall durch Sothis ersetzt. Ebenso in Esne (röm.). Wenn bei der Darstellung der Sternbilder in Esne die Beischrift zu dem der Sothis mit dem Zeichen für Satis geschrieben ist (*Brugsch, Thesaurus* 1, 82), so zeigt dies die Verwirrung der späteren Zeit; beide Zeichen wurden ähnlich ausgesprochen und deshalb miteinander verwechselt; natürlich ist trotz der Schriftspielerei wie immer 'Sothis' zu lesen.

Die genannten Beiworte aus griechischer Zeit ergeben für Satis eine Reihe von mythologischen Zügen, die aus dem neuen Reich nicht überliefert sind. Bei dem einen Teil ist es vielleicht Zufall, daß wir sie erst aus später Zeit kennen; wenigstens stimmen sie gut zu dem Charakter der Satis. Z. B. entspricht es der alten Anschauung, daß Satis den Nil ausgießt (Syene) und dem König hohen Wasserstand verheißt (Philae). Auch als Tochter des Re lebt Satis weiter (Elephantine, Dakke). Häufig erhält sie das früher seltene Beiwort 'Gewaltige' (Elephantine, Syene, Philae). Daß Satis Pfeile schießt, hören wir jetzt erst; vielleicht ist das Ganze erfunden aus einem Wortspiel mit dem Namen Satis 'die Gießende', den man auch als 'die Schießende' deuten kann (Elephantine, Dakke). — Ein zweiter Teil der Beiworte läßt Satis aber als andere Persönlichkeit wie in früherer Zeit erscheinen; sie wird Liebesgöttin (Elephantine, Kalabsche) und Herrin von Bige und von Punt, und ihre Rolle als Götterkönigin wird stark betont (Philae). Hier liegt gewiß ein Einfluß der Isis vor; diese Göttin, deren reiche und durchgebildete Mythologie weitverbreitet war, wirkte von Syene und Philae aus auf Satis. — Ein dritter Teil der Beiworte, der Satis als Stern nennt (Philae), stammt von der Sterngöttin Sothis (s. d.), mit der Satis in ptolemäischer Zeit vereinigt worden ist. In spätptolemäischer Zeit wird Satis nur noch selten, in römischer ganz vereinzelt genannt; ihre Funktionen und ihre Tracht sind übernommen von Sothis.

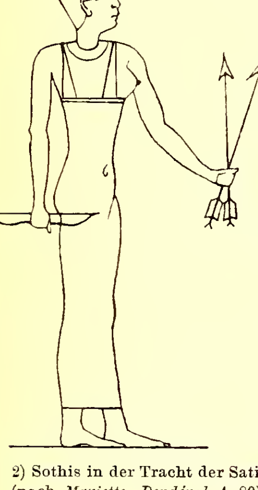
Bildliche Darstellungen.

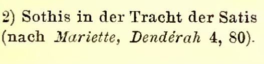
Die ersten Darstellungen sind aus dem mittleren Reich erhalten; sie zeigen Satis als Frau, die in der üblichen Weise in den Händen ein ☥ Zeichen des Lebens und ein 𓌀 Uas-Zepter hält. Auf dem Kopf trägt sie einen nur ihr eigenen, ungewöhnlichen Schmuck: einen hohen Helm, der wie die Krone des oberägyptischen Königs aussieht, mit zwei

langen, ziemlich dicht anliegenden Hörnern (*Brit. Mus.* 963 in *Budge*, *The egyptian Sudan* 1, 535; *Ann. Serv.* 8, 47; Obelisk von Begig: [*Burton*], *Excerpta hieroglyphica* 29 = *Lepsius, Denkm.* 2, 119a; *ibid.* 2, 151h). Ungewöhnlich ist die älteste Zeichnung (Mentuhotep III., Dyn. 11) am Felsen von Konosso als Frau mit Lebenszeichen ☥, aber ohne jedes besondere Attribut (*L. D.* 2, 150b = *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 73, 44).


1) Satis (nach *Lepsius*, *Denkmäler* 3, 175).

Im neuen Reich trägt Satis während der 18. Dynastie unten an der Krone noch eine Geierhaube, von der vorne der Kopf, hinten der Schwanz herausragen (*L. D.* 3, 45e. 63d. 69i. 114g; *Champ. Monum.* 1, pl. 39, 2. 1 = *Rosellini, Mon. culto* pl. 6, 1; Dyn. 19 auch Bet-el-Wali unpubl.); vielleicht hängt diese Tracht mit der Anlehnung der Sothis an Hathor zusammen. Während der 19. Dynastie und später ist die Form der Krone meist wieder wie im mittleren Reich (*Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 7. 93, 132; *L. D.* 3, 175k = unsere Abb. 1). Eine plastische Wandfigur zeigt, daß die Hörner der Krone über den Schläfen ansetzen (*L. D.* 3, 178a).




2) Sothis in der Tracht der Satis (nach *Mariette*, *Dendérah* 4, 80).

In der griechischen Zeit ist Satis noch oft wie früher dargestellt (*Bénédite*, *Philae* pl. 17, 1), doch trägt sie meist das Papyruszepter in der Hand (*ibid.* pl 8 III; *L. D.* 4, 1a. 24). An der Krone sitzt oft, wie an der Königskrone schon seit dem mittleren Reich, die Uräusschlange (*L. D.* 4, 1a; *Mariette, Monum. divers* pl. 23). Ungewöhnlich ist die Umbildung der oberägyptischen Krone zur Bündelkrone mit Sonnenscheibe darauf (*L. D.* 4, 67a, Beischrift zerstört). Wegen der Beziehungen zu Isis-Hathor erhält Satis oft die Geierhaube; sie bedeckt bald den Kopf, so daß die eigentliche Krone nur schematisch darüber gezeichnet werden kann (*Bénédite*, *Philae*, pl. 8 III. 23 V; *L. D.* 4, 19; *Champ. Monum.* 1, pl. 55 bis), bald ist sie wie im neuen Reich nur durch Kopf und Schwanz angedeutet (*ibid.* 1, pl. 78, 1; *L. D.* 4, 67a). Von Isis her kommen auch die um den Leib geschlagenen Flügel zu Satis (*Champ. Monum.* 1, pl. 78, 1; *L. D.* 5, 72a). Eine Bronzefigur unbekannter Herkunft zeigt Satis mit ihrer Krone, aber an derselben über dem Uräus merkwürdigerweise einen Skorpion (*Kairo, Catal. génér.* 38 988 = *Daressy, Statues de divinités* pl. 49). — Die Tracht der Satis wird auch von der Mischgöttin Sothis (s. d.) getragen, auf welche die Funktionen der Satis übergegangen sind. Sothis hat die Krone der Satis (*L. D.* 4, 51a. 90b; mit Uräus: *Mariette*, *Dendérah* 4, 80; mit Sonnenscheibe unten: *Rochemonteix*, *Edfou* 2, pl. 19, 30b) und Bogen und Pfeile, die eigentlich Satis zugehören (*Mar.*, *Dend.* 4, 80 = unsere Abb. 2). Für das Aufsetzen eines Sternes auf die Satiskrone s. 'Sothis'. In Unterägypten, wo der merkwürdige Kopfschmuck der Kataraktengöttin fremd war, verwandelte man bei der Darstellung der Sothis die Hörner der Satiskrone in Federn, so daß sich die wohlbekannte Osiriskrone ergab (*Naville*, *Goshen* 5, 2; Dyn. 30). Ebenso (?) bei Satis auf der Vespasianstele (*Florenz* ed. *Berend* 4021 = *ed. Schiaparelli* 1670). Die späten Zeichner des Fajjumpapyrus (ed. *Lanzone* 2, 41 = *Pleyte* 2, 21) ersetzen bei Sothis auch noch die oberägyptische Krone durch die Bündelkrone mit Sonne und fügen die Widderhörner des Chnum hinzu. [Roeder.]

Wie schon oben Sp. 419, 14ff. kurz erwähnt, haben die Griechen die Satis ihrer Hera gleichgesetzt. Dafür liegen folgende Zeugnisse vor: *Ἥρᾳ τῇ καὶ Σάτει*: 1) *Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. Sel.* 1, 111 p. 190. *Strack, Die Dynastie der Ptolem.* 251 nr. 95. — 2) *C. I. G.* 3, 4893 (und dazu *Franz*). *Ed. Meyer, Zeitschrift d. deutsch. morgenländ. Gesellschaft* 31 (1877), 723. *Dittenberger* a. a. O. 130 p. 207. *Strack* a. a. O. 256 nr. 108. Ein *Σατιεῖον* = *Ἡραῖον* nach Ergänzung von *Strack* 264 nr. 150; vgl. *Dittenberger* p. 245 Note 33. Auch unter der *μεγίστῃ θεᾷ Ἥρᾳ* auf einer Inschrift aus Assuan ist Satis zu verstehen, *Proceed. of the soc. of bibl. arch.* 9 (1887), 203; ebenso unter der *Ἥρᾳ θεᾷ μεγίστῃ* einer anderen ägyptischen Inschrift, *Journ. of hell. stud.* 21 (1901), 284. *Arch. f. Papyrusforsch.* 2 (1001), 437 nr. 36. *J. G. Milne, Catal. général des ant. égypt. du Musée d. Caire vol. 18. greek inscr.* p. 29 nr. 9293. In gleicher Weise hat ein römischer Dedikant auf einer Inschrift von der Insel Philai (*C. I. L.* 3, 75) die ägyptischen Gottheiten Chnubis und Satis durch die entsprechenden römischen Götternamen bezeichnet: I(ovi), O(ptimo) M(aximo) Hammoni Chnubidi, Iunoni Reginae; vgl. *Walt. Otto, Priester u. Tempel im hellenischen Ägypten* 1, 6 (mit Anm. 5), 126. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 182. [Höfer.]

Satnioeis (*Σατνιόεις*), Flußgott (ohne Beischrift) auf Münzen von Pionia in Mysien, *Imhoof-Blumer, Mon. grecques* 258, 144. Vgl. Satnios. [Höfer.]

Satnios (*Σάτνιος*), Troer, Sohn des Enops und einer Najade, am Flusse *Σατνιόεις* (s. d. und *E. Maaß*, *Österr. Jahreshefte* 11 [1908], 3) geboren, von Aias dem Lokrer getötet, *Hom.*

Il. 14, 443 ff. *Tzetz., Alleg. Il.* 14, 54; vgl. *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* 16, 26. *C. Robert, Studien zur Ilias* 452. 490. [Höfer.]

Sator s. Indigitamenta u. Satre.

Satrapes (*Σατράπης*). 1) *Paus.* 6, 25, 5. 6: Eine angebliche Statue des Poseidon (s. Samios), die den Gott bartlos, einen Fuß über den anderen geschlagen und mit beiden Händen sich auf eine Lanze stützend darstellte, bekam nach ihrer Überführung nach Elis die Bezeichnung *Σατράπης*, wozu *Paus.* bemerkt: *Κορύβαντός τε ἐπίκλησις ὁ Σατράπης ἐστιν* und hinzufügt, die Eleier hätten diese Bezeichnung von den Einwohnern von Patrai übernommen oder vielmehr nach *Lobeck, Aglaoph.* 1152 von den seit Augustus zum Gebiet von Patrai gehörigen Einwohnern von Dyme (*Paus.* 7, 17, 5), wo sich ein Tempel der *Μήτηρ Δινδυμήνη* und des Attis befand, ein Kult, der nach *Lobeck* vielleicht auf die von Pompeius dort angesiedelten Seeräuber (*Strabo* 14, 665. *Plut. Pomp.* 28) zurückzuführen ist. Die Korybanten aber *δορυφοροῦσι τὸν Ἄττιν παρὰ τῆς Μητρὸς δοθέντες* (*Iul. or.* 4 p. 168 b. *Lobeck* 1151, vgl. Bd. 2 Sp. 1609, 58 ff.). Der Darstellung dieses *δορυφόρος Κορύβας* entspricht — 2) ein palmyrenisches Relief mit der Darstellung eines Mannes, der eine Lanze in der einen Hand hält und in der Inschrift bezeichnet wird als 'Shadrape (Satrapes), der gute Gott', *D. H. Müller, Verhandl. der 42. Versammlung deutsch. Philologen in Wien* 1893, S. 342, der auf die Ähnlichkeit dieser Darstellung mit dem elischen Satrapes hinweist. Eine ausführlichere Besprechung der Inschrift hat derselbe Gelehrte in (der mir nicht zugänglichen) *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* 8, 11 ff. (vgl. *Verhandl.* a. a. O. 342 Anm.) gegeben. — 3) Weihinschrift aus Ma'ad aus der Umgebung von Byblos: . . . *ἀνέθηκεν Σατράπη θεῷ* (aus dem Jahre 8 v. Chr.), *Renan, Mission de Phénicie* 241. *Clermont-Ganneau, Journ. asiat. Septième Sér. Tome* 10 (1877) 157. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 3, nr. 1059. Die von *Renan* a. a. O. 242 versuchte Ergänzung einer zweiten Inschrift zu *θε]οῦ σατρά-[που]* ist im höchsten Grade problematisch. *Renan* selbst sieht in dem *θεὸς Σατράπης* den Adonis oder die sonst *θεὸς ὕψιστος* (s. Hypsistos) genannte Gottheit. *Clermont-Ganneau* hat a. a. O. 157—236 eine umfangreiche Abhandlung: '*Le Dieu Satrape*' veröffentlicht, in der er p. 184 ff. die Statue des Satrapes-Korybas von Elis für eine ursprüngliche Statue des Oxylos (s. d.) erklärt; die Eleier hätten später die Statue des Oxylos für die ihres einheimischen Heros *Ἠλεῖος* erklärt, *Ἠλεῖος* sei mit *Ἥλιος* identifiziert worden, *Ἥλιος* aber werde (*Iul. or.* 5, 167 B) genannt *Κορύβας μὲν ὁ μέγας Ἥλιος*, und *Σατράπης* sei ja nach *Paus.* a. a. O. (s. oben nr. 1) eine Bezeichnung des Korybas. Eher als mit diesen phantastischen Kunststücken wird man sich mit der p. 180, 1 zur Erklärung des Beinamens Satrapes für den Korybas herangezogenen Stelle aus *Strabo* 10, 472 befreunden können, daß die Korybanten *ἐκ τῆς Βακτριανῆς* gekommen seien: die persische Bezeichnung *Σατράπης* soll wohl das Verhältnis des Korybas zu Rhea bzw. zu Attis als ein ähnliches darstellen, wie das des *σατράπης* zum *βασιλεύς*. Vgl. auch d. A. Propolos Bd. 3 Sp. 3131, 7 ff. [Höfer.]

Satre (satre) ist der Name eines etruskischen Gottes. Dieser Name erscheint in der Form des Genetivs satr es, wie alle Namen der *Placentiner Bronze* im Genetiv stehen, in der Region 12 der genannten Bronze. Es handeln über ihn *Poggi, Di un bronzo Piacentino* 14 no. 21; *Deecke, Etr. Fr.* 4, 50 sq. und 65 sqq. Beide sind darin einig, daß es sich hier um den Saturnus handle, fassen aber die Form des Wortes verschieden auf, sofern *Poggi* Synkope des n annimmt, so daß also satres für satr(n)es stehe, *Deecke* hingegen satre = *Saturus, eine ältere Nebenform von Saturnus, setzt. Beide Deutungen, obwohl an sich möglich, halte ich für verfehlt. Das etr. seθre, ein bekannter Vorname, steht zweifellos für Sertor (auch *Deecke, Etr. Fr. u. Stu.* 5, 119 nimmt das an), und so kann zunächst auch satre für Sator stehen. Und daß dies in der Tat der Fall ist, zeigt die Analogie der Iuturna, älter Djuturna. Als Quellgöttin ist sie ein junges Gebilde, aber es steckt eine ältere, sogar sehr alte Gottheit in ihr verborgen. Auf diese bezieht sich die Note des *Arnobius* (3, 29), sie sei die Gemahlin des Ianus und Mutter des Fontus. Hier haben wir drei uralte indogermanische Götternamen beisammen, alle drei von völlig klarer und sicherer Etymologie. Ianus ist der Sonnengott, und sein Name heißt 'der Wanderer' [?? R.]. Als solcher führt er auch den Namen idg. *djoutor 'der Strahlende', von derselben Wurzel, die wir in skr. Djauš pitā, gr. *Ζεὺς πατήρ*, lat. Djuppiter zur Bezeichnung des Himmelsgottes verwendet sehen. Von diesem *Djoutor nun leitet sich Djūturna ab und es bedeutet ganz unmittelbar 'die Gattin des Strahlenden', denn die Ableitungsendung -os, -nus, -na hat die Funktion, die Zugehörigkeit zu bezeichnen. So ist der Pater Matutinus (= Ianus) 'der Gemahl der Mater Matuta (= Aurora)', so ist der Iupiter Summanus 'der praestes der summi Iovis consiliarii' (s. *Gerhard, Gotth. d. Etr.* 23 not. 21), mit denen die senatores deorum (a. a. O. 48 not. 145) identisch sind, und als welcher er auch Iupiter praestes heißt (a. a. O. 51 not. 173). Bevor ich das hier dargelegte Gesetz auf den Saturnus anwende, möge es mir gestattet sein, zuvor auch den Fontus gleich noch mit zu erledigen. Fontus ist die streng lautgesetzliche Umformung eines idg. *bhaesvontos 'der Lichtreiche'. In der Form Fons bei *Martian.* 1, 46, der neben der (D)jūno = (D)jūturna in der zweiten Himmelsregion wohnt, liegt ein idg. *bhaesvont-s zugrunde, welches wir *Rgv.* 10, 37, 8 im Akkusativ bháasvantam (suriam) als Epitheton des Sonnengottes, *Rgv.* 1, 92, 7. 1, 12, 4, im Femininum bháasvatī als Epitheton der ušás, der Göttin der Morgenröte, haben. Der Sonnensohn *Φαέθων* trägt einen in der Ableitung abweichenden, aber von derselben Wurzel hergeleiteten und sachlich mit Fons-Fontus identischen Namen. Diese Etymologien sind, wie schon gesagt, absolut sicher. Später, als man die Bedeutung dieser Formen Fons und

Fontus nicht mehr verstand, wurde daraus ein Quellengott und infolgedessen auch aus seiner Mutter Iuturna eine Quellengöttin. In noch mechanischerer Weise wird sie bei *Vergil* wegen der Endung Iu-turna zu einer Schwester des Rutulerfürsten Turnus gemacht. So viel hiervon. Wenn nun also Iūturna ʻdie (Gemahlin) des Djūtorʼ ist, so ist Saturnus ʻder des Satorʼ, natürlich der Sohn desselben, und damit ist denn das satre des Templums als = Sator bestimmt. Ebendiesen Sator habe ich früher schon (*Altit. Stud.* 4, 31) in dem satur des Arvalliedes nachgewiesen, und ebendort (4, 44 sqq.) habe ich auch bereits aus der Form Saeturnus und dem etruskischen Familiennamen sauturini = saturini dargetan, daß die Grundform von Sātor als Savetor anzusetzen ist. Dies aber ist, wie ich a. a. O. auch schon gezeigt habe, = skr. savitár ʻder Erregerʼ, welches im *Rgreda* ein Name des Sonnengottes ist. Unser satre ist somit der Sonnengott, und Saturnus ist sein Sohn, womit es übereinstimmt, daß wir ihn bei *Martian* mit der caelestis Iuno zusammen in der 14. Region antreffen, wie wir oben den Sonnensohn Fons mit der Iuno beisammen in der 2. Region fanden. Gegen diese meine Darlegungen sind zwar von etlichen Seiten allerhand gesuchte Einwendungen gemacht, aber sie sind so wenig stichhaltig, daß ich hier nicht auf sie einzugehen brauche. [C. Pauli.]

Die Bronzeleber von Piacenza mit ihren Inschriften ist abgebildet bei *W. Deecke, Etruskische Forschungen und Studien* 2 Taf. 1 = *C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella u. die Bronzeleber von Piacenza* (= *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 3, I) S. 8 Fig. 1 (vgl. Taf. 1) = *G. Körte, Röm. Mitteil.* 20 (1905), 355 Fig. 2 (vgl. S. 356 Fig. 3). Doch erklären auch *Thulin* a. a. O. 29. 31 und *Körte* a. a. O. 365 (vgl. auch *Pauli*, *Etruskische Forschungen und Studien* 3 [1882], 21) den Gott Satre = Saturnus. Vgl. unt. Sp. 428, 62 ff. [Höfer.]

Satriana. Name einer Göttin, nur bekannt aus der jetzt verlorenen stadtrömischen, angeblich jenseits des Tiber in der Nähe der Piazza S. Pietro gefundenen Inschrift *C. I. L.* 6, 114 (= *Gruter* 89, 3. *Orelli* 1866) *lucus sacer deae Satrianae.* Die Echtheit der Inschrift, an der *Mommsen* gezweifelt hatte, weist *Hülsen* *C. I. L.* 6, 30695 nach.

Die Göttin gehört zur Klasse der jetzt wohlbekannten (vgl. *Vf., Rh. M.* 64, 449 ff.) römischen Gottheiten, die den Namen eines Geschlechts entweder unverändert (wie die dea Hostia von Sutrium, *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Römer* 44, 5) oder in adjektivischer Ableitung (wie deus Visidianus von Narnia, *Wissowa* ebda.) tragen, die also ursprünglich Spezialgottheiten bestimmter Geschlechter gewesen sind, bzw. deren göttliche Ahnherren. In unserem Falle handelt es sich um das Geschlecht der Satrii, von dem ein Vertreter z. B. bei *Cic. off.* 3, 74 erwähnt wird, das wir aus vielen, namentlich in Etrurien gefundenen Inschriften kennen (vgl. *W. Schulze, Zur Geschichte latein. Eigennamen* 225), und das der altlatinischen Stadt Satricum den Namen gegeben hat. [Otto.]

Satura, Geliebte des Neptunus, Eponyme der Ortschaft Saturum (*Σατύριον*, *Strabo* 6, 279; *Steph. Byz.* s. v.) bei Tarent, *Coelius Antipater* im *Schol. Leidens.* und *Bern.* zu *Verg. Georg.* 2, 197 = *Peter, Hist. Rom. fragm.* 104, 35. Bei *Paus.* 10, 10, 8 ist sie eine namenlose *ἐπιχωρία νύμφη* und gebar dem Poseidon den Taras (s. d.). Nach *Probus* zu *Verg. Georg.* a. a. O. (ed. *Thilo Hagen* 3, 371) war Saturia (*Σατυρία*) Tochter des Kreterkönigs Minos und Gemahlin des Poseidonsohnes Tarentus (Taras), vgl. *R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten* 430. *R. Lorentz, De origine veterum Tarentinorum* 6. *Fr. Studniczka, Kyrene* 179. 188. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 406, 1. Aus *Probus* a. a. O.: „Dicitur. . . Tarentem, Neptuni filium, ex Saturia, Minois regis Cretensium filia, procreasse filium" läßt sich die schwer verderbte Stelle *Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 533 (p. 164 Bd. I ed. *Thilo-Hagen*), mit der weder *Thilo* noch *Drexler, Roscher Myth. Lex.* 2, 564, 17 ff. etwas anzufangen gewußt haben, einigermaßen heilen. *Servius* gibt die verschiedenen Etymologien des Namens Italia an und sagt u. a.: „plures atare tenari nepote desatura Minois, regis Cretensium, filia Italiam dictam". Der Vorschlag von *F. Schoell* (bei *Thilo* a. a. O.) plures a Talo, Ariadnae nepote, de satu Bacchi [nun streicht er die Worte ʻMinois bis filiaʼ] Italiam dictam ist bestimmt falsch. Sicher ist durch den Vergleich mit der angeführten Stelle des *Probus*, daß bei *Servius* zunächt ʻde Satura, Minois regis Cretensium filiaʼ zu lesen ist, — es sind dieselben Worte wie bei *Probus*. Weiter lese ich: ʻplures a Tare (Tarae) ⟨filio⟩, Taenari nepote, de Satura Minois r. C. filia, Italiam dictamʼ. Also Italos ist der Sohn des Taras und der Satura, Taras selbst Sohn des Tainaros, der sonst, wie Taras, Sohn des Poseidon ist, *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 179. *Gruppe, Griech. Mythol.* 360, 5. *O. Höfer, Mythologisches u. Epigraphisches* (Programm des Wettiner Gymn. Dresden 1910) *Index* s. v. Italos. [Höfer.]

Saturitas, Personifikation der Sättigung mit dem Epitheton sancta, *Plaut. Capt.* 877. *Lorenz, Introd.* zu *Plaut. Pseudol.* 22 anm. 20. *Aug. Keseberg, Quaest. Plaut. et Terent. ad relig. spectant.* (Diss. Leipz. 1884) S. 56. [Höfer.]

Saturnius, -a werden in der römischen Poesie seit Ennius Götter und Göttinnen genannt, um ihre Zugehörigkeit zu Saturnus (*Κρόνος*) und was diesen angeht, namentlich aber, um ihre Abstammung von diesem Gotte zu bezeichnen. Vgl. *Carter, Epitheta deorum, quae apud poetas latinos leguntur.* Vor allen andern ist es Iuno, die meist ohne weiteres Saturnia (z. B. *Ennius ann.* 491 *V. Verg. Aen.* 1, 23 usw.), etwas weniger häufig Iuno Saturnia (z. B. *Enn. ann.* 64 *V. Verg. Aen.* 3, 380 usw.) u. ä. genannt wird. Ferner heißt Iuppiter: Saturnius (*Enn. ann.* 456 *V. Ovid. met.* 8, 693. Saturnius pater: *Verg. Aen.* 4, 372 u. ähnlich sonst), oder Saturnius Iuppiter (*Cic. Tusc.* 2, 23. *Ovid. met.* 9, 242). Vgl. *Κρονίδης*, *Κρονίων* u. a. Ferner wird Dis (Hades) Saturnius genannt von *Ovid. met.* 5, 420; Neptunus heißt bei *Verg. Aen.* 5, 799 Saturnius domitor maris. Vesta nennt *Ovid. fast.* 6, 383 (vgl. 286) virgo Sa-

turnia; Picus *Ovid. met.* 14, 320 proles Saturnia. Vgl. auch Sp. 432 f. [Otto.]

Saturnus, altrömischer Gott der Aussaat, in verhältnismäßig früher Zeit mit dem griechischen Kronos (s. d.) identifiziert und dadurch in seinem inneren Wesen stark verändert.

Namensform und Etymologie. Der Name, dessen Bildung in *Volturnus, Nocturnus* (Bd. 3 Sp. 446), *Iuturna* (Bd. 2 Sp. 762), *Manturna* (Bd. 2 Sp. 203) ihre Analogien findet, erscheint in dem alten Zeugnisse der Becherinschrift *C. I. L.* 1, 48 = *Dessau* 2966 *Saeturni pocolom* in der Form *Saeturnus*, auf welche auch der verdorbene Text des *Festus* p. 325 *qui deus in Saliaribus* †*Saturnus* (*Paul.* p. 323 *Sateurnus Saturnus*) *nominatur videlicet a sationibus* führt (*Ritschl, Opusc.* 4 S. 270 f.); die von *Varro* verteidigte und im Altertum herrschende Herleitung *ab satu* (*Varro de l. l.* 5, 64. *Fest.* p. 186. 325. *Macr. S.* 1, 10, 20. *Tertull. ad nat.* 2, 12. *Isid. orig.* 8, 11, 30) darf auch heute noch als gesichert gelten, wenn auch die überzeugende Erklärung des Lautüberganges von *ae* zu *a* (*Saeturnus* — *Sāturnus*) noch nicht gelungen ist (vgl. *Ritschl* a. a. O. 272 ff. *B. Maurenbrecher*, *Archiv f. lat. Lexikogr.* 8, 292 f. *F. Stolz* in *Iwan Müllers Handb. d. klass. Altertumswiss.* 2, 2³ S. 45 Anm. 4). Die nebenher gelegentlich vorgetragenen Namensdeutungen *quod saturaretur annis* (*Cic. de nat. deor.* 2, 64. 3, 62. *Fulg. myth.* 1, 2. *Isid.* a. a. O.) oder gar *παρὰ τὴν σάθην*, *quae membrum virile declarat, veluti Sathunus* (*Macr. S.* 1, 8, 9), die beide auf der Voraussetzung der Identität von Saturnus und Kronos fußen, sind nicht mehr als müßige Einfälle. Auf derselben Annahme beruhen eine Menge der antiken Deutungen des Saturnus, namentlich alle, die ihn mit Zeit und Zeitmessung (*Κρόνος* = *χρόνος*) zusammenbringen, oder auch ihn und die ihm in der theologischen Spekulation gesellte Ops gleich Kronos und Rhea als Himmel und Erde erklären (*Varro de l. l.* 5, 57); auch die Bezeichnung als *pluviarum deus* (*Serv. Georg.* 1, 336) geht auf griechische Anschauungen zurück (s. oben Bd. 2 Sp. 1471 ff.), während der Grund der Auffassung als *ἀληθείας πατήρ* (*Plut. Qu. Rom.* 11. 12), die ausdrücklich als bei den Römern geltend bezeichnet wird, im Dunkeln liegt. Als auf römischer Grundlage erwachsen dürfen wir die mit der varronischen Etymologie übereinstimmende Erklärung des Gottes als *praeses sationis* (*Arnob.* 4, 9; vgl. *Augustin. de civ. dei* 7, 13 *unus de principibus deus, penes quem sationum omnium dominatus est* und die zahlreichen Zeugnisse für die varronische Darstellung im 16. Buche der *antiqu. rer. divin.* bei *R. Agahd, Jahrb. f. Philol.* Suppl. 24, 1898 S. 205 ff.) ansehen, aus der sich die Bezeichnung als *tam frugum quam fructuum repertor* (*Macr. S.* 1, 10, 19), als *agrorum cultor* (*Fest.* p. 186) oder *custos ruris* (*Arnob.* 6, 12) und *vitisator* (*Arnob.* 3, 29) und die Zuweisung der *insertiones surculorum pomorumque educationes et omnium huiuscemodi fertilium disciplinae* (*Macr. S.* 1, 7, 25) leicht herleiten läßt. Der selbständige Gott Saturnus verhielt sich also zu dem *Insitor* der vom Flamen beim *sacrum Ceriale* angerufenen Götterreihe (*Serv. Georg.* 1, 21 und dazu *Wissowa, Ges. Abhdl.* S. 309 ff.) ebenso wie der Gott Consus zu dem *Conditor* derselben Gebetsformel. Wenn manche Gelehrte den Gott der Düngung des Ackers, *Stercutus* oder *Stercutius* (s. oben Bd. 2 Sp. 225 f.) mit Saturnus gleichsetzten (*Macr. S.* 1, 7, 25; vgl. *August. c. d* 18, 15. *Isid.* 17, 1, 3), so ist das nur eine auf dem sachlichen Zusammenhange von Aussaat und Düngung beruhende Kombination (nicht varronisch, vgl. *Agahd* a. a. O. S. 192 f. zu *frg.* 14).

Ältester Kult in Rom. Daß *Saturnus pater* (*Lucil. frg.* 21 *Marx. Gell.* 5, 12, 5. Inschrift aus Pitinum Pisaurense *C. I. L.* 11, 6027 *Saturno patri sac(rum)*) zum ältesten Bestande der römischen Götterordnung gehörte, beweist das Vorkommen seines Namens im *Salierliede* (*Fest.* p. 325) und die Existenz seines Festes, der Saturnalia, in der ältesten Festtafel; daß uns von einem Priester des Saturnus nichts bekannt ist, kann Zufall sein, da wir von den zwölf *flamines minores* nur neun bestimmten Gottheiten zuzuweisen in der Lage sind. Anfänge und Herkunft des Gottesdienstes liegen im Dunkeln. Wenn *Varro* (*de l. l.* 5, 74. *Dion. Hal. ant.* 2, 50, 3. *Augustin. c. d.* 4, 23) Saturnus zu den Gottheiten rechnet, deren Altäre von Titus Tatius in Rom errichtet worden seien, dem Gotte also sabinischen Ursprung zuschreibt, so hat das ebensowenig einen Überlieferungswert, wie die später zu besprechenden Hypothesen über die Gründung der alten *ara Saturni* am Fuße des *clivus Capitolinus* (vgl. *J. A. Ambrosch, Studien und Andeutungen im Gebiet des altrömischen Bodens und Cultus* S. 148 ff.). Spuren alten Saturnuskultes außerhalb Roms lassen sich in Italien nirgendwo nachweisen, und die Behauptung des *Dionysios von Halikarnaß* (*ant.* 1, 34, 5) *ἱερά τε πολλαχῇ τῆς χώρας* (Italien) *ἐστὶν ἱδρυμένα τῷ θεῷ καὶ πόλεις τινὲς οὕτως ὥσπερ ἡ σύμπασα τότε ἀκτὴ ὀνομαζόμεναι χῶροί τε πολλοὶ τοῦ δαίμονος ἐπώνυμοι καὶ μάλιστα οἱ σκόπελοι καὶ τὰ μετέωρα* findet durch die uns bekannten Tatsachen keine Bestätigung. Inschriftliche Zeugnisse der Saturnverehrung in Italien sind ganz spärlich (*cultores Saturni* in Venafrum *C. I. L.* 10, 4854 und vielleicht auch in Faesulae, *C. I. L.* 11, 1555; eine Weihinschrift an *Saturnus pater* aus Pitinum Pisaurense *C. I. L.* 11, 6027) und so spät, daß sie sicherlich als unter römischem Einflusse entstanden angesehen werden müssen, der Ortsname Saturnia kommt nur einmal vor, im südlichen Etrurien (*Nissen, Ital. Landesk.* 1, 311 f.), ist aber auch dort jung, da der Ort ursprünglich Auria hieß und erst, als im J. 571 = 183 eine *colonia civium Romanorum* dorthin gelegt wurde (*Liv.* 39, 55, 9), den Namen *Saturnia* erhielt (*Plin. n. h.* 3, 52 *Saturnini qui antea Aurini vocabantur*). Für die Annahme etruskischen Saturndienstes (*W. Deecke. Etrusk. Forsch.* 2, 65 ff.) bietet nur das Vorkommen des Namens *satres* (s. d.) auf der Bronzeleber von Piacenza (*G. Koerte, Röm. Mitteil.* 20, 1905 S. 365) und die Anführung von *Saturnus eiusque caelestis Iuno* in der 14. Region des Himmelstemplums bei

Martian. Cap. 1, 58 (vgl. *C. Thulin, Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza*, Gießen 1906 S. 29. 41) eine nicht ganz sichere Grundlage; denn die Notiz des *Plin. n. h.* 2, 139, wonach von einer bestimmten Art von Blitzen *a Saturni ea sidere proficisci subtilius ista consectati putant,* gehört in die Astrologie, nicht, wie *C. Thulin* (*Die Etruskische Disciplin,* 1. *die Blitzlehre*, *Göteb. Högsk. Årsskr.* 11, 5 S. 34) meint, in die Etrusca disciplina, welche dieselben Blitze aus der Erde herleitete. Auch im römischen Gottesdienste ältester Zeit ist er, soviel wir sehen können, nicht besonders hervorgetreten. Neben ihm steht als Kultgenossin eine ihrem Wesen nach dunkle Göttin *Lua Saturni* (*Gell.* 13, 23, 2. *Varro de l. l.* 8, 36; s. oben Bd. 2 Sp. 2146 und vgl. *v. Domaszewski, Festschr. f. O. Hirschfeld* S. 247 = *Abhandl. z. röm. Relig.* S. 109), die zu den Gottheiten gehört, denen man die den Feinden abgenommene Waffenbeute zu verbrennen pflegte (*Liv.* 45, 33, 2 und über den ganzen Brauch *S. Reinach, Cultes, mythes et religions* 3, 228 ff.); vielleicht galt das gleiche auch von Saturn: es wäre dann die Entstehung des bei *Plutarch an vitios. ad infelic. suff.* 3 vorliegenden Berichtes zu verstehen, nach welchem *P. Decius* die Devotion in der Weise vollzog, daß er *τῶν στρατοπέδων ἐν μέσῳ πυρὰν νήσας τῷ Κρόνῳ κατ' εὐχὴν αὐτὸς ἑαυτὸν ἐκαλλιέρησεν ὑπὲρ τῆς ἡγεμονίας.* Aus dem Vorkommen des Namens *Saturno* auf einem stadtrömischen Amulett *C. I. L.* 15, 6121 lassen sich weitere Schlüsse nicht ziehen, ebenso wenig aus der Stellung, die Saturnus in der langen Reihe der als Schwurzeugen angerufenen Gottheiten bei *Plaut. Bacch.* 895 einnimmt, wo *Summanus Sol Saturnus dique omnes* den Schluß bilden. Wenn nach *Theod. Prisc. Phys.* 4, 3 p. 250 *Rose: quod Quartanas* (so *Neuenar, Tertianas Rose, certanas* Hs.) *Saturni filias affirmavit antiquitas* die Fiebergöttinnen (s. oben Sp. 8) Töchter des Saturn hießen, so geht das offenbar auf die astrologische Vorstellung von dem unheilvollen Einflusse des Saturngestirnes zurück.

Saturn hat zu allen Zeiten in Rom nur eine einzige Kultstätte besessen (denn die nur von *Lyd. de mens.* 1, 11 *ἐπὶ τοῦ εὐρίπου* d. h. auf der Spina des Circus erwähnten *βωμοὶ τρεῖς Κρόνου Διὸς Ἄρεος* sind spät und ohne Bedeutung), das zwischen Forum und Capitol an der Stelle, wo der *clivus Capitolinus* anzusteigen beginnt (*in imo clivo Capitolino Fest.* p. 322; *sub clivo Capitolino Serv. Aen.* 8, 319. [*Aur. Vict.*] *origo* 3, 6; *ante clivum Capitolinum Serv. Aen.* 2, 116. *Hygin. fab.* 261; *in faucibus Capitolii Varro de l. l.* 5, 42; vgl. auch *Dion. Hal. ant.* 1, 34, 4. 6, 1, 4), seit unvordenklichen Zeiten gelegene *fanum Saturni*, (*Varro* a. a. O.; meist *ara Saturni* genannt, z. B. *Macr. S.* 1, 8, 2 *habet aram et ante senaculum*). Die an der Stelle dieses alten Altars errichtete *aedes Saturni ad forum* (*Macr. S.* 1, 8, 1), welche ihren Stiftungstag am 17. Dezember (fast. Amit. *Saturn(o) ad fo(rum)*), d. h. am Tage des Saturnalienfestes (*Fest.* p. 325 *Saturno dies festus celebratur mense Decembri*, *quod eo aedis est dedicata*), beging, war das älteste Gotteshaus, dessen Errichtung in den Akten der Pontifices verzeichnet war; freilich gab es trotzdem abweichende Überlieferungen, indem die Gelobung des Tempels teils auf Tullus Hostilius (*Macr. S.* 1, 8, 1), teils auf den letzten König aus dem Hause der Tarquinier (*Varro* bei *Macr. S.* 1, 8, 1) zurückgeführt wurde, die Einweihung aber von den einen unter das Konsulat des A. Sempronius und M. Minucius 257 = 497 gesetzt wurde (*Dion. Hal.* 6, 1. 4. *Liv.* 2, 21, 2), während andere sie dem T. Larcius entweder in seiner Diktatur 253 = 501 (*Varro* a. a. O.) oder in seinem zweiten Konsulate 256 = 498 (*Dion. Hal.* a. a. O. mit dem unklaren Ausdrucke *τὴν δὲ ἀρχὴν τῆς ἱδρύσεως τοῦ ναοῦ . . . λαβεῖν*) zuwiesen; noch andre erzählten, daß die Dedikation von Postumus Cominius, Cos. 253 = 501 und 261 = 493, *ex senatus consulto* (*Dion. Hal.* a. a. O.) oder von einem Tribunus militum (consulari potestate) L. Furius unbestimmter Zeit (der Annalist Gellius bei *Macr.* a. a. O.) vollzogen worden sei: jedenfalls wird man die Gründung der ersten Zeit der Republik zuzuweisen haben. Eine Wiederherstellung des Baues erfolgte auf Anregung des Augustus durch L. Munatius Plancus nach seinem im J. 711 = 43 gefeierten Triumphe aus Beutegeldern (*C. I. L.* 10, 6087 *aedem Saturni fecit de manibis*, dazu die nicht weit vom Saturntempel gefundene Inschrift *C. I. L.* 6, 1316 *L. Plancus L. f. cos. imp(erator) iter(um) (de manib(is)*; vgl. *Suet. Aug.* 29, 5); von einer wohl erst im 4. Jahrh. n. Chr. nach einem Brande von Senat und Volk vorgenommenen Restauration (*C. I. L.* 6, 937 *senatus populusque Romanus incendio consumptum restituit*) stammt die erhaltene Ruine mit den acht noch stehenden Säulen der Vorhalle (*Jordan, Topogr. der Stadt Rom* 1, 2 S. 360 ff. *Chr. Hülsen, Das Forum Romanum*² S. 74 f. 228). Seine besondere Bedeutung besaß der Tempel dadurch, daß er schon seit sehr früher Zeit (nach *Plut. Poplic.* 12; *Quaest. Rom.* 42 durch P. Valerius Poplicola) zur Schatzkammer des römischen Staates (*aerarium populi Romani*) gemacht wurde (*Paul.* p. 2. *Macr. S.* 1, 8, 3. *Serv. Georg.* 2, 502; *Aen.* 8, 319. 322 u. a.), die als solche offiziell *aerarium Saturni* heißt (die Zeugnisse bei *E. Ruggiero*, *Dizion. epigraf.* 1, 300 und im *Thesaur. linguae latin.* 1, 1055 ff.): da die Verwaltung des Aerars bis auf Augustus den Quaestoren zustand (*Mommsen, Staatsrecht* 2² S. 531 ff.), so stehen diese Beamten in einem besonders nahen Verhältnisse zum Saturntempel und setzen auf die von ihnen im Auftrage des Senates geprägten Münzen das durch die beigefügte Sichel oder Harpe gekennzeichnete Haupt des Saturnus (*Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 1, 288 nr. 5; 399 nr. 24. 2, 188 nr. 14 f.; 214 nr. 2; 216 nr. 8; 254 nr. 1; 256 nr. 1). Im Tempel selbst befand sich als Hinweis auf seine Bestimmung eine Wage (*Varro de lingua lat.* 5, 183 *per trutinam solvi solitum.*



1) Denar des C. Nerius (nach *Babelon, Monn. de la républ. Rom.* 2, 254 nr. 1.)

vestigium etiam nunc manet in aede Saturni, quod ea etiam nunc propter pensuram trutinam habet positam), die Umgebung des Tempels war ein beliebter Ort für die Aufstellung von Urkundenstelen (*Cass. Dio* 45, 17, 3 von dem großen Sturme des J. 711 = 43 *τάς τε στήλας τὰς περὶ τὸ Κρόνιον καὶ περὶ τὸν τῆς Πίστεως νεὼν προσπεπηγυίας ἀπέρρηξε καὶ διεσκέδασε*; vgl. *C. I. L.* 1, 202 Col. 2 Z. 40 *ad aedem Saturni in pariete intra cau[l]as. Varro de l. l.* 5, 42 *post aedem Saturni in aedificiorum legibus privatis parietes postici muri sunt scripti*), der Giebel wurde in späterer Zeit von Statuen auf Muschelhörnern blasender Tritonen gekrönt, in deren allegorischer Ausdeutung sich der Scharfsinn der Theologen gefiel (*Macr. S.* 1, 8, 4). Eine ihrer Herkunft nach nicht mehr zu bestimmende Tradition wußte davon zu erzählen, daß die Gebeine des Orestes von Aricia nach Rom übergeführt und vor dem Saturntempel beigesetzt worden seien (*Serv. Aen.* 2, 116 = *Myth. Vatic.* 2, 202. *Hygin. fab.* 261; vgl. o. Bd. 3 Sp. 1014). Das im Tempel aufgestellte Bild des Gottes, das auch in der *pompa* des Triumphzuges mit aufgeführt wurde (*Dion. Hal. ant.* 7, 72, 13; das Bild des Saturn auf dem Viergespann, das die Denare des L. Saturninus zeigen, *Babelon, Monnaies de la républ. Rom.* 1, 208 nr. 1. 2, ist zwar durch die Harpe gesichert, hat aber mit dem Tempelbilde kaum etwas zu tun), war natürlich nicht ursprünglich, sondern wie alle römischen Götterbilder von griechischer Herkunft, es zeigte den Gott in der Darstellung des griechischen Kronos, mit verhülltem Haupte (*Serv. Aen.* 3, 407: man opfert dem Saturn mit unverhülltem Haupte *ne numinis imitatio esse videretur*, vgl. *Macr. S.* 3, 6, 17 *custoditur in eodem loco* — bei der Ara maxima des Hercules — *ut omnes aperto capite sacra faciant; hoc fit, ne quis in aede dei habitum eius imitetur; nam ipse ibi operto est capite*) und mit der Sichel oder dem Krummschwerte (*ἅρπη*) in der Hand (*Macr. S.* 1, 7, 24. *Fest.* p. 186. 325. *Varro* bei *August. c. d.* 7, 19. *Arnob.* 6, 12. 25. *Plut. Qu. Rom.* 42. *Serv. Georg.* 2, 406 u. a., *falcifer senex Ovid. fast.* 1, 234. *Sidon. Apoll. carm.* 15, 61); daß die Statue einen scharlachroten Mantel trug, darf man aus *Tertullian* (*de testim. anim.* 2 p. 137, 12 *Vindob. vitta Cereris redimita et pallio Saturni coccinata et deae Isidis linteata*; vgl. *de pall.* 4 *cum latioris purpurae ambitio et Galatici ruboris superiectio Saturnum commendat*) kaum schließen, da sich die Worte wohl nicht auf Rom, sondern auf Afrika beziehen. Für die Eigentümlichkeiten des Bildes, daß es nämlich *intus oleo repletum* war (*Plin. n. h.* 15, 32) und daß es wollene Binden als Fesseln trug, die nur am Tage des Festes gelöst wurden (*Macr. S.* 1, 8, 5. *Arnob.* 4, 24. *Minuc. Fel.* 22, 5. *Stat. silv.* 1, 6, 4 *Saturnus mihi compede exsoluta . . adsit*; daher *Martial.* 3, 29 *has cum gemina compede dedicat catenas, Saturne, tibi Zoilus anulos priores*; vgl. auch *Lucian. Saturn.* 7; *Cronosol.* 10), bietet sich eine Analogie in dem Kronosstein zu Delphi (o. B. 2 Sp. 1522 ff.), der täglich mit Öl übergossen und an Festtagen mit Wolle umwickelt wurde (*Pausan.* 10, 24, 6; über den Brauch der Fesselung von Götterbildern vgl. *Lobeck, Aglaophamus* S. 275. *E. Rohde, Psyche* S. 178 Anm. 2. *F. Marx, Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 1906 S. 122).

Daß der Gottesdienst des Saturnus eine starke Hellenisierung erfahren hat, geht schon aus dem über das Bild Gesagten hervor. Es zeigt sich auch darin, daß in der historischen Zeit dem Gotte entgegen dem römischen Opferbrauche *aperto capite* geopfert wird (*Macr. S.* 1, 8, 2; 10, 22. *Fest.* p. 322. 343. *Plut. Qu. Rom.* 11. *Serv. Aen* 3, 407), der Opfernde also nicht, wie sonst, die Toga über das Hinterhaupt hinaufzieht, sondern, wie der Kunstausdruck lautete (*Paul.* p. 119 *lucem facere dicuntur Saturno sacrificantes, id est capita detegere*), *lucem facit*, wie es z. B. auch beim Opfer des Herkules geschah (*Macr. S.* 3, 6, 17. *Serv. Aen.* 3, 407. 8, 288). Daher betont *Dionysios von Halikarnaß* zweimal ausdrücklich, daß die Römer seiner Zeit den Saturn *φυλάττοντες τὸν Ἑλληνικὸν νόμον* (1, 34, 4), *Ἑλληνικοῖς ἔθεσιν* (6, 1, 4) verehrten. Den Zeitpunkt, an dem diese Hellenisierung auch das alte Fest des Gottes ergriff, können wir noch feststellen: in dem für die römische Religionsgeschichte so wichtigen Jahre 537 = 217 wird unter andern Sühnungen schwerer Prodigien auf Anordnung der sibyllinischen Bücher auch eine neue Art der Saturnalienfeier eingeführt, außer dem Opfer beim Tempel des Gottes wird dort auch ein von den Senatoren ausgerichtetes Lectisternium, also ein Akt des *graecus ritus*, abgehalten, ein öffentliches Gastmahl gefeiert, Tag und Nacht der Festruf *io Saturnalia* (*Martial.* 11, 2, 5. *Petron.* 58. *Cass. Dio* 60, 19, 3) überall in der Stadt ausgestoßen und diese Art der Feier für alle Zeiten zur Beobachtung festgesetzt (*Liv.* 22, 1, 19 *postremo Decembri iam mense ad aedem Saturni Romae immolatum est lectisterniumque imperatum — et eum lectum senatores straverunt — et convivium publicum, ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata, populusque eum diem festum habere ac servare in perpetuum iussus*; dasselbe hatte nach *Macr. S.* 1, 7, 36 f. offenbar auch *L. Accius* in seinen *annales* erzählt, und es spielt darauf an das Bruchstück einer Rede des M. Porcius Cato bei *Priscian.* 8 p. 377 *Hertz* = *Cat. frg.* S. 48 nr. 7 *Jord. graeco ritu fiebantur Saturnalia*). Diese Umwandlung des Festbrauches bildet natürlich nicht den Anfang, sondern den Abschluß der Hellenisierung des Kultes und hat die bereits vollzogene Gleichsetzung des römischen Saturnus mit dem griechischen Kronos zur Voraussetzung. Daß diese mindestens eine Generation früher den Römern bereits geläufig war, beweisen die Bruchstücke der *Odisia* des *Livius Andronicus*, in der das homerische *Κρονίδης* durch *Saturni filius* wiedergegeben (*frg.* 2 *Baehr.*) und Iuno als *sancta puer Saturni* bezeichnet war (*frg.* 15); *Ennius* hat das aufgenommen (*genitor noster Saturnie, maxime divom, ann.* 456 *Vahl.*², vgl. *Saturno sancte create ann.* 627; *Iuno Saturnia sancta dearum, ann.* 64, vgl. 491), und seitdem sind *Saturnius* (*pater*) und *Saturnia* außerordentlich häufige Metonymien für Iuppiter und Iuno d. h. Zeus

und Hera (die Stellen bei *J. B. Carter, Epitheta deorum quae apud poetas latinos leguntur* S. 55. 50; schrullenhaft *Serv. Aen.* 1, 23 *Saturnia autem nomen quasi ad crudelitatem aptum posuit; Vergilius enim ubicumque Iovi vel Iunoni Saturni nomen adiungit, causas eis crudelitatis adnectit*, vgl. 4, 92 *ubi nocituram poeta Iunonem vult ostendere, Saturniam dicit; scit enim Saturni stellam nocendi facultatem habere*, ebenso 4, 371. 372), seltener für die übrigen Kroniden (Poseidon-Neptunus *Verg. Aen.* 5, 799, vgl. *Auson. epigr.* 76, 9 p. 340 *Peip. proles Saturnia Consus*; Pluton-Dispater *Ovid. met.* 5, 420. *Claudian. rapt. Proserp.* 2, 168. 280; Vesta *Ovid. fast.* 6, 383). Gleichzeitig hat man Ops, die man wegen der Nachbarschaft der Feste im Dezember (Saturnalia 17. Dezember, Opalia 19. Dezember) fälschlich für die Kultgefährtin des Saturnus hielt, mit Rhea (oder auch Magna Mater, Nigidius bei *Arnob*, 3, 32) gleichgesetzt (s. Bd. 3 Sp. 935 f.): *Ennius* erzählte im *Euhemerus* (vgl. auch *ann.* 26 *Saturno, quem Caelus genuit*) die Jugendgeschichte des Zeus-Iuppiter mit Saturnus und Ops als Eltern (*Vahlen*[2] S. 223 ff.), und daß dem Publikum des Plautus diese Genealogie geläufig war, zeigen die Scherze *Cistell.* 513 ff. Nicht mit Sicherheit zu beantworten ist die Frage nach den Gründen und Vergleichspunkten, die zur Identifikation von Kronos und Saturnus führten; doch scheint diese von den Griechen ausgegangen zu sein und in griechischen Orakelsprüchen ihren ersten Ausdruck gefunden zu haben (*Dion. Hal. ant.* 1, 34, 5 καὶ ἡ ἄλλη δὲ ἀκτὴ σύμπασα ἡ νῦν Ἰταλία καλουμένη τῷ θεῷ τούτῳ ἀνέκειτο, Σατορνία πρὸς τῶν ἐνοικούντων ὀνομαζομένη, ὡς ἔστιν εὑρεῖν ἔν τε Σιβυλλείοις τισὶ λογίοις καὶ ἄλλοις χρηστηρίοις ὑπὸ τῶν θεῶν δεδομένοις εἰρημένον). Es ist eine Anschauung, verwandt der von den glücklichen Inseln Hesperiens, welche die Griechen den Gott des Goldenen Zeitalters ihrer Vorzeit mit Vorliebe bei den Völkern des Westens wiederfinden ließ. So sagt *Diodor* 5, 65, 5, nachdem er von Kronos als von einem Könige der Urzeit gesprochen, der den Menschen die Anfänge der Kultur gebracht und sie, die ganze Welt durchwandernd, zu Gerechtigkeit und Einfalt der Seele geführt habe: δυναστεῦσαι δ' αὐτὸν μάλιστα τῶν πρὸς ἑσπέραν τόπων καὶ μεγίστης ἀξιωθῆναι τιμῆς. διὸ καὶ μέχρι τῶν νεωτέρων χρόνων παρὰ Ῥωμαίοις καὶ Καρχηδονίοις, ὅτ' ἦν ἡ πόλις αὕτη, ἔτι δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς πλησιοχώροις ἔθνεσιν ἐπιφανεῖς ἑορτὰς καὶ θυσίας γενέσθαι τούτῳ τῷ θεῷ καὶ πολλοὺς τόπους ἐπωνύμους αὐτοῦ γενέσθαι, und auch *Cicero* läßt *de nat. deor.* 3, 44 den Karneades sagen *num de patre eorum Saturno negari potest* (daß er ein Gott sei), *quem vulgo maxime colunt ad occidentem*. Griechische Schriftsteller sind es auch jedenfalls gewesen (*Protarchos* von *Tralles* wird in verwandtem Zusammenhange bei *Macr. S.* 1, 7, 19 genannt), welche zuerst die Vorstellung von den glücklichen Zeiten, die ἐπὶ Κρόνου βασιλεύοντος den Menschen beschieden gewesen sein sollten, auf Italien übertrugen (nach *Dion. Hal. ant.* 1, 36, 1 wären es freilich die ἐπιχώριοι gewesen, welche die Behauptung aufstellten, ὡς πρὸ τῆς Διὸς ἀρχῆς ὁ Κρόνος ἐν τῇ γῇ ταύτῃ δυναστεύσειε καὶ ὁ λεγόμενος ἐπ' ἐκείνου βίος ἅπασι δαψιλὴς ὁπόσοις ὧραι φύουσιν οὐ παρ' ἄλλοις μᾶλλον ἢ παρὰ σφίσι γένοιτο) und so die Erzählung schufen, daß Saturnus, von Iuppiter vertrieben, als Flüchtling zu Schiff (dazu *Usener, Sintflutsagen* S. 127, vgl. 203) an die Küste von Latium gelangt sei und dort als König regiert habe (die Zeugnisse vollständig bei *A. Schwegler, Röm. Gesch.* 1, 212 ff.; bei den Kirchenvätern werden als Zeugen für diese Erzählung *Cassius*, d. h. *Cassius Hemina frg.* 1 *Peter*, nicht *Cassius Severus*, wie *Tertullian* fälschlich sagt, und *Cornelius Nepos*, von Griechen *Thallus* und *Diodorus* angeführt, *Minuc. Fel.* 21, 4. *Tertull. apol.* 10; *ad nat.* 2, 12. *Lact. inst. div.* 1, 13, 8). An diese *Saturnia regna* (*Verg. Ecl.* 4, 6. 6, 41; *Aen.* 11, 252. *Sil. Ital.* 3, 184. 13, 63. 17, 380; *Saturni Latialia regna Calp. ecl.* 1, 64; vgl. *Tibull.* 1, 3, 35. *Prop.* 2, 32, 52. *Ovid. am.* 3, 8, 35; *her.* 4, 132. *Iuven.* 6, 1) knüpft sich dann in der römischen Poesie die Vorstellung vom 'Goldenen Zeitalter' (*Verg. Aen.* 6, 792 *aurea condet saecula qui rursus Latio regnata per arva Saturno quondam*; vgl. *Aen.* 8, 324 und die Verse bei *Suet. Tib.* 59, 1. *Sidon. Apoll. ep.* 5, 8, 2. *Eumen. pro rest. schol.* 18 p. 129, 30 *Baehr.*; daher *aureus hanc vitam in terris Saturnus agebat Verg. Georg.* 2, 538), in dem Friede (*Saturnia otia, Claudian. rapt. Pros.* 3, 20) und Unschuld (*casta Saturni saecula, Sil. Ital.* 11, 458) allenthalben herrschte. Die ausgebildete Form der Erzählung, wie sie seit der augusteischen Zeit fast ohne Abweichungen bei sehr vielen Schriftstellern in mehr oder weniger ausführlicher Darstellung begegnet (Hauptstellen *Verg. Aen.* 8, 319 ff. 357 f. *Ovid. fast.* 1, 235 ff. *Macr. S.* 1, 7, 19 ff. *Serv. Aen.* 8, 319. 322. [*Aur. Vict.*] *origo* 1, 3. 3, 1 ff. *Herodian* 1, 16, 1), läßt Saturn unter der Regierung des Königs Ianus an der Küste von Latium landen, der ihn gastlich empfängt und nachher zum Danke für die Unterweisung im Ackerbau (vgl. dazu *Iuven.* 13, 38 *priusquam sumeret agrestem posito diademate falcem Saturnus* und die Bezeichnung der Landleute als *soli reliqui ex stirpe Saturni regis, Varro rer. rust.* 3, 1, 15. *Plut. de nobil.* 20), welche der Fremdling ihm und seinen Untertanen erteilt, ihn zum Mitregenten annimmt: während Ianus seine Burg auf dem Ianiculum hat, gründet Saturnus auf dem späteren Mons Capitolinus die nach ihm Saturnia benannte Stadt (*Varro de l. l.* 5, 42 *hunc antea montem Saturnium appellatum prodiderunt et ab eo late Saturniam terram, ut etiam Ennius appellat. antiquum oppidum in hoc fuisse Saturnia scribitur*; vgl. *Verg. Aen.* 8, 358. *Ovid. fast.* 6, 31. *Iustin.* 43, 1, 5. *Solin.* 2, 5. *Arnob.* 1, 36. *August c. d.* 7, 4); zur Erinnerung an seine Ankunft setzt Ianus auf die Rückseite der von ihm geprägten Münzen die Schiffsprora (*Saturnia aera, Pers.* 2, 59 m. *Schol.*), die Landschaft Latium erhält ihren Namen *his quoniam latuisset tutus in oris* (*Verg. Aen.* 8, 323. *Ovid. fast.* 1, 238. *Arnob.* 4, 24 u. a.). Das ist offenbar schon eine ziemlich fortgeschrittene Form der Erzählung, denn sie zeigt

die Vorstellung von den *Saturnia regna* kombiniert mit einer andern, doch wohl älteren Version, die nur Ianus als ältesten König der Aboriginer und Vermittler der ersten höheren Kultur kennt (*Athen.* 15 p. 692 D unter Berufung auf *Drakon* von Kerkyra. *Plut. Numa* 19; *Quaest. Rom.* 22, vgl. 41); sie hat weiterhin die Einreihung des Saturnus in die Liste der Laurenterkönige zur Folge gehabt, indem man Picus zu seinem Sohne machte (*Verg. Aen.* 7, 48; vgl. 178 ff., wo die Attribute des Saturnus auf den neben ihm in der Ahnenreihe des Picus erscheinenden *pater Sabinus* übertragen sind: *vitisator, curvam servans sub imagine falcem; Picus proles Saturnia Ovid. met.* 14, 320, vgl. *Sil. Ital.* 8, 439 f. *Arnob.* 2, 71. *August. c. d.* 18, 15 u. a.), Saturnus ist der *sanguinis ultimus auctor* (*Verg. Aen.* 7, 49), die Latiner die *proles Saturnia* (*Sil. Ital.* 3, 11) oder *Saturni gens* (*Verg. Aen.* 7, 203; vgl. *Ovid. fast.* 1, 237). Da den Ausgangspunkt für die lokale Bezeichnung der am Fuße des capitolinischen Hügels liegende Saturntempel bildete, muß sie sich zunächst auf den Hügel, dann auf die angeblich auf ihm errichtete Niederlassung, dann auf die gesamte Landschaft ausgedehnt haben und kann erst zuletzt auf ganz Italien angewendet worden sein (zuerst bei *Ennius Saturnia terra*, wohl schon von ganz Italien, *Varro de l. l.* 5, 42, danach *Ovid. fast.* 5, 625. *Colum.* 1 praef. 20; *Saturnia tellus Verg. Georg.* 2, 173; *Aen.* 8, 329. *Petron.* 122 v. 156; *Saturnia arva Verg. Aen.* 1, 569. *Sil. Ital.* 1, 70; vgl. *Fest.* p. 322. *Iustin.* 43, 1, 5. *Serv. Aen* 8, 328. *Dion. Hal. ant.* 1, 34, 5). Auch die Bezeichnung des altitalischen Versmaßes als *versus Saturnius* (*Varro de l. l.* 7, 36 *hos — Faunos — versibus quos vocant Saturnios, in silvestribus locis traditum est solitos fari. Fest.* p. 325. *Hor. epist.* 2, 1, 158 m. *Schol. Serv. Georg.* 1, 11. 2, 385. *Caes. Bass. G. L.* 6, 265, 7 u. a.; *Mar. Vict. G. L.* 6, 138, 32 *cui prisca apud Latium aetas tamquam Italo ut indigenae Saturnio sive Faunio nomen dedit*) hat bereits diese Erzählung von der Regierung des Saturnus in Latium zur Voraussetzung und ist natürlich gelehrten Ursprunges; der Versuch, aus der Benennung nach dem Namen des Saatgottes zu schließen, daß dieses Maß namentlich von den Landleuten bei den Festen der Aussaat und Ernte angewendet worden sei (*Bücher, Arbeit und Rhythmus*[3] S. 363, 2. *H. Bergfeld, De versu Saturnio*, Diss. Marburg 1909 S. 9), entbehrt jeder Berechtigung.

Der Bericht über die gemeinsame Regierung des Ianus und Saturnus und die Wirksamkeit des letzteren als Führer zu höherer Gesittung (*vitae melioris auctorem Macr. S.* 1, 7, 24, vgl. 32. 10, 19; *πάσης εὐδαιμονίας δοτῆρα καὶ πληρωτήν Dion. Hal.* 1, 38, 1) schließt damit, daß Saturnus eines Tages entrückt wird (*cum inter haec subito Saturnus non comparuisset Macr. S.* 1, 7, 24; über die Bedeutung dieser Wendung vgl. *Preller-Jordan, Röm. Mythol.* 1, 95 ff. *J. van der Vliet, Mnemosyne N. S.* 22, 1894 S. 277 ff. 23, 1895 S. 116) und Ianus ihm einen Altar errichtet und ihm zu Ehren das Fest der Saturnalien einsetzt (*Macr.* a. a. O.). Da jedoch diese Ätiologie die Tatsache unerklärt ließ, daß in historischer Zeit am Altar des Saturnus *aperto capite*, also *graeco ritu*, geopfert wurde, schrieben andere Berichte sowohl die Stiftung des Altars wie die Einsetzung des Festes griechischen Einwanderern zu, entweder dem Herakles (*Dion. Hal.* 1, 38, 2. 6, 1, 4; vgl. *Macr. S.* 1, 8, 2) oder den von ihm in Latium zurückgelassenen Gefährten, die geradezu als *Saturnii* bezeichnet werden (*Macr. S.* 1, 7, 27. *Fest.* p. 322. *Solin.* 1, 12. *Dion. Hal.* 1, 34), oder endlich — und das war die Tradition, die in *Varro* ihren Vertreter fand, — den Pelasgern, die auf Grund eines dodonäischen Orakels das Land der Aboriginer aufsuchten und gemeinsam mit ihnen die Siculer bekriegten und vertrieben (*Macr. S.* 1, 7, 28 ff., vgl. *Lact. inst.* 1, 21, 6. *Dion. Hal.* 1, 19, 2 f.): da der Orakelspruch, den ein Schriftsteller der sullanischen Zeit L. Manlius selber auf einem Dreifuße im Heiligtume des dodonäischen Zeus aufgezeichnet gesehen haben wollte, nach der gelungenen Eroberung außer der Abgabe des Zehnten an Apollo verordnet hatte *καὶ κεφαλὰς Ἅιδῃ* (*Κρονίδῃ Dion.* a. a. O.) *καὶ τῷ πατρὶ πέμπετε φῶτα*, so hätten sie dem Dis ein *sacellum* und dem Saturnus einen Altar errichtet (das sonst nirgends erwähnte *sacellum Ditis arae Saturni cohaerens, Macr. S.* 1, 11, 48, ist gewiß apokryph) und beiden Menschenopfer dargebracht, dem Dis Menschenköpfe, dem Saturnus Männer, bis Herakles bei seiner Anwesenheit in Latium ihnen gezeigt habe, wie man durch kluge Umdeutung der Worte des Orakels sich von dieser Last befreien könne, indem man statt der Köpfe Tonbilder (*capita non viventium sed fictilia Macr. S.* 1, 11, 48), *oscilla* genannt (*oscilla ad humanam effigiem arte simulata Macr. S.* 1, 7, 31), und anstatt des Mannes Lichter (Doppelsinn von *φῶτα*) weihte (*Macr.* a. a. O.; Vermengung mit dem Argeeropfer bei *Dion. Hal.* 1, 38, 2 f. *Fest.* p. 334. *Ovid. fast.* 5, 625 ff. *Lact. inst. div.* 1, 21, 6 ff. *Arnob.* 2, 68, vgl. *Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 214 ff.). So läuft das Ganze auf eine ätiologische Erklärung des Saturnalienbrauches hinaus, sich als Festgeschenke Wachskerzen und Tonpuppen (*sigillaria*) zu schicken (*Macr. S.* 1, 11, 49 *ex illo traditum, ut cerei Saturnalibus missitarentur et sigilla arte fictili fingerentur ac venalia pararentur*), wobei aber die Rolle des Dis pater eine ganz überflüssige ist (vielleicht ist im Orakel die Lesung *Κρονίδῃ* bei *Dionysios von Halikarnassos* die richtige gegenüber dem *Ἅιδῃ* des *Macrobius* und *Lactanz* und die Hineinziehung des Dis pater dann erst eine Folge dieser Entstellung; der *Κρονίδης* des Orakels war natürlich nicht Hades, sondern Zeus-Iuppiter). Gerade dem Saturn ursprüngliche Menschenopfer anzudichten lag deshalb sehr nahe, weil die Menschenopfer, die dem mit Kronos-Saturnus geglichenen karthagischen Gotte gebracht wurden, allbekannt waren (vgl. einstweilen *Dion. Hal.* 1, 38, 2. *Tertull. apol.* 9. *August c. d.* 7, 19 und mehr unten).

Das Fest der Saturnalia (*Saturnalia dicta ab Saturno, quod eo die feriae eius Varro de*

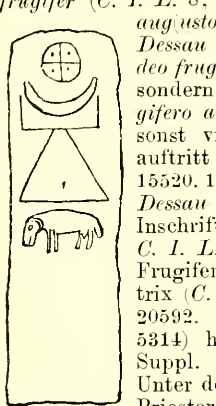
l. l. 6, 22) hat zu allen Zeiten am 17. Dezember stattgefunden, an dem es die Kalender verzeichnen (*C. I. L.* 1² p. 337); Caesars Kalenderreform führte nur eine andere Bezeichnung (*XVI Kal. Ian.* anstatt bisher *XIIII Kal. Ian.*), nicht eine Verlegung des Tages herbei, wie manche fälschlich annahmen (*Macr. S.* 1, 10, 18; vgl. *Wissowa, Ges. Abhandl.* S. 156 f.). Dieser Tag ist auch der einzige offizielle Festtag geblieben (*Macr. S.* 1, 10, 18. *Fest.* p. 254) zu einer Zeit, in der das Volk das beliebte Fest auf mehrere Tage ausdehnte und auch die Behörden dieser Verlängerung der Feier bis zu einem gewissen Grade Rechnung trugen: die normale Dauer scheint unter der ausgehenden Republik drei Tage, vom 15.—17. Dezember, betragen zu haben (*Macr. S.* 1, 10, 23; vgl. die Datierungen *primis Saturnalibus Liv.* 30, 36, 8 vom J. 552 = 202; *secundis Saturnalibus Cic. ad. Att.* 13, 52, 1, *τῇ γοῦν δευτέρᾳ τῶν Κρονίων ἡμέρᾳ Ps.-Plut. de mus.* 2; *Saturnalibus tertiis Cic. ad Att.* 5, 20, 5. 13, 52, 1), und Augustus erkannte das an, indem er die Gerichtsferien auf diese Dauer festsetzte (*Macr. S.* 1, 10, 4. 23); Caligula fügte einen weiteren Tag hinzu (*Suet. Cal.* 17), unter Domitians Regierung waren sie fünftägig (*Martial.* 4, 88, 2. 7, 53, 2. 14, 79, 2; 141, 1); wenn dabei schon in Zeugnissen der sullanischen Zeit von *septem Saturnalia* die Rede ist (*Novius* und *Mummius* bei *Macr. S.* 1, 10, 3; vgl. *Martial.* 14, 72, 2. *Lucian. Saturnal.* 2), so sind darin die Tage des im Anschlusse an das Fest abgehaltenen Tonpuppenmarktes (*sigillariorum celebritas Macr. S.* 1, 10, 24, vgl. 1, 11, 49) mit einbegriffen (andere Erklärung bei *W. H. Roscher, Die enneadischen und hebdomad. Fristen und Wochen, Abhdl. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss. philol. hist. Kl.* Bd. 21 nr. 4 S. 45 Anm.), der sich zu dem eigentlichen Feste ebenso verhält, wie die *merkatus* zu den großen *ludi* (auf diesen Markt bezieht sich auch die nicht ganz verständliche Äußerung des *Auson. de fer.* 31 *aediles plebei etiam aedilesque curules sacra Sigillorum nomine dicta colunt*). Ursprünglich eine Feier der beendeten Winteraussaat, auf welche das Datum hinweist, hat das Fest durch die im J. 537 = 217 vollzogene Hellenisierung (s. oben) offenbar eine Umgestaltung von Grund aus erfahren, und es ist nicht wohl möglich festzustellen, wieviel von den Festbräuchen alteinheimischen Ursprunges ist. Am ehesten wird man geneigt sein, dies anzunehmen von der Bestimmung *bellum Saturnalibus sumere nefas, poenas a nocente isdem diebus exigere piaculare est* (*Macr. S.* 1, 10, 1 vgl. 1, 16, 16), dagegen kann für den bekanntesten Festbrauch, daß nämlich die Sklaven außergewöhnliche Freiheiten genossen (*Saturnalibus tota servis licentia permittitur Macr. S.* 1, 7, 26, vgl. *Hor. sat.* 2 7, 4 *libertate Decembri*) und zusammen mit der Herrschaft (*servi cum dominis vescerentur Macr. S.* 1, 11, 1; *exaequato omnium iure passim in conviviis servi cum dominis recumbant Iustin.* 43, 1, 4; *vernas in triclinium Saturnalibus admisit Hist. aug. Verus* 7, 5; *nunc tibi cum domino ludere, verna licet Anth. lat.* 395, 48 *R.*; vgl. *Cass. Dio* 60, 19, 3. *Serv. Aen.* 8, 319. *Plut. Non posse suav. vivi* 16) oder vor ihr (*Macr. S.* 1, 24, 23 *hoc enim festo religiosae domus prius famulos instructis tamquam ad usum domini dapibus honorant, et ita demum patribus familias mensae apparatus novatur*) speisten und von ihr bedient wurden (*Athen.* 14, 639 B *ταῖς τῶν Κρονίων ἡμέραις, ἐν αἷς Ῥωμαίων παισὶν ἔθος ἐστὶν ἑστιᾶν τοὺς οἰκέτας, αὐτοὺς τὰς τῶν οἰκετῶν ἀναδεχομένους λειτουργίας. Auson. de fer.* 15 *festaque servorum cum famulantur eri*; daher heißen die Saturnalien bei *Polemius Silvius feriae servorum*) griechischer Ursprung mit um so größerer Sicherheit angenommen werden, als eine solche Umkehrung des Dienstverhältnisses der römischen Anschauung von der Stellung des Sklaven garnicht entspricht (die Bewirtung des Gesindes durch die Hausfrau an den Matronalia, welche *Macr. S.* 1, 12, 7. *Solin.* 1, 35. *Lyd. de mens.* 3, 22. 4, 22 mit dem Saturnalienbrauche zusammenstellen, ist etwas anderer Art und übrigens auch nicht ursprünglich römisch; vgl. auch *E. Samter, Familienfeste der Griechen und Römer* S. 32 Anm.): *Athenaeus* 14, 639 B — 640 B führt als Belege für die Bewirtung der Sklaven durch die Herren ein Fest in Troizen, die babylonischen *Σακαῖα* und die thessalischen *Πελώρια* an, und *Accius* hatte in seinen *annales* den römischen Brauch von den Griechen und insbesondere von den athenischen *Κρόνια* hergeleitet (*Macr. S.* 1, 7, 37), für welche auch *Philochoros* (bei *Macr. S.* 1, 10, 22) die gemeinsamen Mahlzeiten von Sklaven und Herren bezeugt (s. über die Kronien o. Bd. 2 Sp. 1512 ff. und *O. Gruppe, Griech. Mythol.* S. 448; für ein in der Inschrift *I. G.* 3, 77 Z. 23 erwähntes attisches Kronosopfer im Frühling — Elaphebolion — nimmt *H. v. Prott, Leges graec. sacrae* 1 S. 12 fälschlich Entlehnung aus Rom an, indem er das Argeeropfer des März unrichtig auf Saturnus bezieht). Der Staat ließ nur beim Saturntempel ein Opfer darbringen (*δημοτελεῖς ἑορταί τε καὶ θυσίαι Dion. Hal.* 6, 1, 4) und vor dem Tempel ein *convivium publicum* ausrichten, bei dessen Schlusse man mit dem Rufe *io Saturnalia* auseinanderging (*Macr. S.* 1, 10, 18 *quo solo die* — am 17. Dezember — *apud aedem Saturni convivio dissoluto Saturnalia clamitabantur. Liv.* 22, 1, 19 *convivium publicum ac per urbem Saturnalia diem ac noctem clamata*), der dann weiterhin die Ausgelassenheit dieser Tage beherrschte (über den Lärm *Plin. epist.* 2, 17, 24. *Seneca epist.* 18, 1). Spiele fanden nicht statt; denn wenn *Auson. de fer.* 33 *et gladiatores funebria proelia notum decertasse foro; nunc sibi arena suos vindicat, extremo qui iam sub fine Decembris falcigerum placant sanguine Caeligenam* von Gladiatorenspielen zu Ehren des Saturn redet (vgl. auch die sonderbare Notiz des *Cyrill. contra Iulian.* 4, 128 D *ἐν ἀκμαῖς δὲ οὔσης ἔτι τῆς ἑλληνικῆς δεισιδαιμονίας ἅμιλλαι μονομαχίας ἐπετελοῦντο παρὰ Ῥωμαίοις κατὰ καιρούς. κέκρυπτο δέ τις ὑπὸ γῆν Κρόνος λίθοις τετρημένοις ὑποκεχηνώς, ἵνα τῷ τοῦ πεσόντος καταμιαίνοιτο λύθρῳ*; beigebracht von *F. Cumont, Revue de philol.* 21, 1897 S. 151 Anm. 7) und *Lact. inst. div.* 6, 20, 35 sagt *venationes, quae vocantur munera, Saturno*

sunt attributae, so geht das auf die *munera gladiatoria* der Quaestoren (*Wissowa, Religion u. Kultus der Römer* S. 398), die mit den Saturnalien nichts zu schaffen haben (auf dieselbe scheint sich auch der ungenaue Ausdruck *Cass. Dio* 75, 4, 2 ἡ τελευταία πρὸ τῶν Κρονίων ἱπποδρομία zu beziehen). Das Wesentliche aber ist, daß dieses Fest allenthalben (im ganzen Reiche, z. B. in Athen *Gell.* 18, 2, 1; 13, 1; in Nikomedien *Cass. Dio* 78, 8, 4 u. a.) von der ganzen Bevölkerung in fröhlicher Lust als *optimus dierum* (*Catull.* 14, 15, vgl. *Macr. S.* 2, 1, 8; *sacrae feriae Macr. S.* 1, 7, 7) festlich begangen wird. Die Schulen haben Ferien (*Plin. epist.* 8, 7, 1. *Martial.* 5, 84, 1. 12, 81, 1), man badet schon vor Tagesanbruch (*Tertull. apol.* 42 *non lavor diluculo Saturnalibus*), um den ganzen Tag frei vor sich zu haben, geht in bequemer Kleidung (*synthesis, Martial.* 14, 1, 1; Gegensatz 6, 24, 2 *Saturnalibus ambulat togatus*) und lädt sich gegenseitig zu festlichen Schmausereien ein (*Petron.* 69 u. a.), an denen man etwas draufgehen läßt (die lex Fannia *Saturnalibus in singulos dies centenos aeris insumi concessit, Gell.* 2, 24, 3; für Kaiser Alexander Severus gehören sie zu den hohen Festen, an denen ein Fasan auf den Tisch kam, *Hist. aug. Alex. Sev.* 37, 6; für kleinere Leute gibt es ein Ferkel auf der Tafel, *Martial.* 14, 70, 1, daher ist bei *Lyd. de mens.* 4, 158 der Dezember der Monat der χοιροσφαγία) und vor allem den Wein nicht spart (schon Cato bewilligte für diesen Tag den Sklaven eine Extraration Wein, *de agric.* 57); an diesem Tage ist es keine Schande, sich einen Rausch zuzulegen (*ipsis Saturnalibus huc fugisti sobrius Hor. sat.* 2, 3, 5; vgl. *Martial.* 11, 15, 5. 14, 1, 9), wie auch das sonst verpönte Würfelspiel an der Tagesordnung ist (*Suet. Aug.* 71, 1. *Martial.* 4, 14, 7. 5, 84, 3. 11, 6, 2. 14, 1, 3); solidere Leute erfreuen sich an Jeux d'esprit (*Gell.* 18, 13, 1 *Saturnalibus Athenis alea quadam festiva et honesta lusitabamus*; vgl. *Macr. S.* 2, 1, 9) oder Rätselraten (*Anth. lat.* 286, 3), und auch in der Literatur zeigen sich die teils heiteren, teils ernsthaften Reste solcher Saturnalienunterhaltungen (vgl. *A. von Premerstein, Hermes* 39, 1904 S. 342 ff.). So trägt das ganze Fest den Charakter einer ausgelassenen Karnevalsfeier (Pyrrhus entläßt sogar die Gefangenen zu dem Feste nach Rom, *Appian. Samn.* 10, 3), bei der man alle Freuden des Lebens genießt (daher die Redensart *semper Saturnalia agunt Petron.* 44, vgl. *Seneca apocol.* 12 *non semper Saturnalia erunt*) und die darum eine Erinnerung an die *aurea saecula* unter der Regierung des Königs Saturnus zu bieten schien. Ein besonderer Reiz des Festes lag in den Geschenken, die man seinen Freunden und Bekannten machte und von ihnen erhielt (*Plin. epist.* 4, 9, 7. *Suet. Aug.* 75; *Claud.* 5; *Vesp.* 19, 1. *Hist. aug. Hadr.* 17, 3. *Martial.* 2, 85. 5, 19. 11. 5, 84, 6 ff. 10, 17, 1. 10, 29. 12, 62, 12. 12, 81); sie waren außerordentlich mannigfaltig (*Martial.* 4, 46, 6 ff. 4, 88. 7, 53 und das ganze 14. Buch), im Vordergrunde aber standen nach altem Festbrauche Wachslichte (*cerei, Varro de l. l.* 5, 64. *Paul.* p. 54. *Macr. S.* 1, 7, 32 f. 1, 11, 48 f. *Martial.* 5, 18, 2. *Antipater Thessal. Anth. Pal.* 6, 249) und Tonpuppen (*sigillaria, Macr. S.* 1, 11, 49. *Martial.* 14, 182; oft gab man statt dessen eine Geldsumme *sigillariorum gratia* oder *sigillaricia, Suet. Claud.* 5. *Hist. aug. Hadr.* 17, 3; *Carac.* 1, 8; *Aurelian.* 50, 3). Auch beim Heere wurde das Fest mit großer Ausgelassenheit gefeiert (*Cic. ad Att.* 5, 20, 5 *hilara sane Saturnalia militibus quoque. Tac. hist.* 3, 78 *exercitus . . . festus Saturni dies Ocriculi per otium agitabat*) und ein Fonds für diese Lustbarkeiten, das [*saturna*]*licium k*(*astrense*) (*Pap. Genev.* 1 Kol. I Z. 8), wurde wie es scheint durch Soldabzüge zusammengebracht (*Mommsen, Hermes* 35, 452. *A. von Premerstein, Klio* 3, 11 f.; anders *H. Blümner, N. Jahrb. f. d. klass. Altert.* 5, 1900 S. 434). Ein auch sonst für die Saturnalienfeier bezeugter Brauch, daß man nämlich für die Tage des Festes durchs Los einen Karnevalskönig (*Saturnalicius princeps Seneca apocol.* 8) bestimmte (*Tac. ann.* 13, 15 *festis Saturno diebus inter alia aequalium ludicra regnum lusu sortientium*), der die Obliegenheiten eines Symposiarchen in weiterem Umfange als gewöhnlich auszuüben hatte und z. B. den Teilnehmern allerhand scherzhafte und törichte Aufträge erteilte (*Epict. diss.* 1, 25, 8. *Lucian. Sat.* 2—4, vgl. 9), mag sich beim Heere in natürlicher Reaktion gegen die straffe Unterordnung des Heeresdienstes besonderer Sympathie erfreut haben. Wenn aber neuerdings veröffentlichte Märtyrerakten davon zu erzählen wissen, daß es beim Heere Brauch gewesen wäre, diesen Saturnalienkönig, nachdem er dreißig Tage lang ein völlig unbeschränktes Regiment geführt habe und allen Lüsten habe frönen dürfen, nach Ablauf dieser Frist dem Saturn als Opfer zu schlachten, und daß dieser Brauch noch im J. 303 n. Chr. in der moesischen Garnison Durostorum in Geltung gewesen sei (Acta S. Dasii, veröffentlicht von *F. Cumont, Analecta Bollandiana* 16, 1897 S. 1 ff.), so hat man dieser Erzählung mit gutem Grunde den Glauben versagt (*Cumont* a. a. O. S. 9 [etwas anders freilich *Revue de philol.* 21, 1897, 149 ff. auf Grund der Ausführungen von *L. Parmentier ebd.* S. 143 ff.]. *J. Geffeken, Hermes* 41, 1906 S. 224; über die angeblichen Beziehungen dieses Saturnalienbrauches zur Verhöhnung Christi vgl. *P. Wendland, Hermes* 33, 1898 S. 175 ff. *S. Reinach, Cultes, mythes et religions* 1, 332 ff. *J. Geffcken* a. a. O. S. 220 ff. *Th. Birt, Preuß. Jahrb.* 137, 1909 S. 91 ff.). Von größerer Bedeutung ist das auch anderweitig bestätigte (vgl. *Lyd. de mens.* 4, 158) Zeugnis derselben *Acta S. Dasii* (c. 3), daß gegen Ende des Heidentums die Saturnalienfeier mit der von der christlichen Kirche lebhaft bekämpften (s. die Homilie des *Asterios* von Amaseia gegen die Kalendenfeier *Migne, Patrol. gr.* 40, 246 ff.) Neujahrsfeier, den *Kalendae Ianuariae* (ἑορτὴ Καλανδῶν), zusammenfielen (*Cumont, Anal. Bolland.* 16, 7, 1; *Revue de philol.* 21, 149).

Saturnus als *interpretatio Romana* fremder Gottheiten. Die geringe Rolle, welche Saturnus im Staatskulte der historischen Zeit spielt, wirkt natürlich auf die Provinzen

nach, in denen Weihinschriften an diesen Gott ganz selten sind (*C. I. L.* 3, 1796 Narona; 3, Suppl. 7838 Ampelum; 12, 2225 Gratianopolis). Nur eine einzige Gegend des lateinischen Westens weist Saturnussteine in größerer Zahl auf, ein Bezirk des transpadanischen Galliens um den Gardasee, von Ferrara bis hinauf etwa nach Bozen reichend (*C. I. L.* 5, 2382. 3291—3293. 3916. 4013. 5000. 5021—5024. 5056. 5067. 5068. 8844; über ein Heiligtum dieses Gottes im Val di Non s. *L. Campi, Arch. epigr. Mitteil. aus Österr.-Ung.* 16, 1893 S. 69 ff.); die Erklärung dafür bietet eine Inschrift aus Brescia *C. I. L.* 5, 4198 *deo Alo Saturno Sex. Commodus Valerius v. s. l. m.,* aus der wir sehen, daß Saturnus hier mit einem einheimischen keltischen Gotte Alus (*C. I. L.* 5, 4197 Brixia) gleichgesetzt worden und für ihn eingetreten ist. In den griechisch redenden Reichsteilen ist die Identifikation einheimischer Götter mit Saturnus durch die vorhergehende mit dem griechischen Kronos vorbereitet worden, so wenn man Saturn im ägyptischen Pantheon wiederfand (*Macr. S.* 1, 7, 14 f. läßt den Kult des Saturnus zusammen mit dem des Sarapis durch die Ptolemäer in Ägypten eingeführt werden; *Rufin. hist. eccl.* 2, 26 meint, wie der Vergleich mit *Zonar.* 6, 5 zeigt, mit Saturnus den Anubis; über Kronos in Ägypten vgl. *Diod.* 1, 13, 2. *Plut. de Is. et Osir.* 12. *Lyd. de mens.* 4, 86) oder ihn sowohl mit dem El wie mit dem Baʿal der Semiten identifizierte (*Serv. Aen.* 1, 729 *apud Assyrios autem Bel dicitur quadam sacrorum ratione et Saturnus et Sol* zusammen mit 1, 642 *omnes in illis partibus Solem colunt, qui ipsorum lingua El dicitur*; vgl. *Damasc. vita Isid.* 115), namentlich aber auch den Gott der Juden als Saturn ansprach (*Tac. hist.* 2, 4 *alii honorem eum Saturno haberi, seu principia religionis tradentibus Idaeis, quos cum Saturno pulsos et conditores gentis accepimus, seu quod de septem sideribus, quis mortales res reguntur, altissimo orbe et praecipua potentia stella Saturni fruatur ac pleraque caelestium vim suam et cursus septenos per numeros compleant*, vgl. *Lyd. de mens.* 4, 53 *R. Reitzenstein, Poimandres* S. 112). Eine ganz hervorragende Rolle spielt aber Saturnus im römischen Afrika. Wenn schon seit Sophokles' Zeit die Griechen den Gott, dem die Karthager ihre berüchtigten Kinderopfer darbrachten, als Kronos und entsprechend die Römer als Saturnus bezeichnen (die Stellen o. Bd. 2 Sp. 1501 ff.; wenn im Zusammenhange damit Varro, auf den *Dion. Hal.* 1, 38, 2 und *Augustin c. d.* 7, 19 zurückgehen, auch den von den Kelten mit Menschenopfern verehrten Gott Saturn nennt, so steht das im Widerspruche mit anderen Zeugnissen, die diese Opfer vielmehr dem keltischen Hauptgotte Mercurius zuweisen, vgl. *Tert. apol.* 9; *scorp.* 7), so darf man es wohl als sicher annehmen, daß dieses Opfer dem karthagischen Hauptgotte Baʿal-Chammâu (s. oben Bd. 1 Sp. 2871 f.) galt, in dem sich der punische Baʿal mit dem libyschen Hammon vereinigt hatte. Dieser nämliche Gott (vgl. *A. Schulten, Das römische Afrika*, Leipzig 1899 S. 20 ff.) erscheint als Saturnus (daher *Tertull. apol.* 10 *ante Saturnum deus penes vos nemo est*; derselbe Gott im Namen einer Anhöhe bei Neu-Carthago in Spanien, *Κρόνου λόφος Polyb.* 10, 10, 11 = *Saturni promunturium Plin. n. h.* 3, 19) auf Hunderten von Inschriftsteinen und Votivstelen, welche sich in der größten Menge im ehemals karthagischen Gebiete der Africa proconsularis (vgl. *J. Toutain, Les cités Romaines de la Tunisie,* Paris 1896 S. 213 f. 222 f.), aber sehr zahlreich auch in Numidien und Mauretanien gefunden haben (seit der zusammenfassenden Arbeit von *J. Toutain, De Saturni dei in Africa Romana cultu,* Paris 1894, ist das Material noch sehr erheblich angewachsen) und dem 2. und 3. Jahrhundert der Kaiserzeit angehören. Größere Denkmälerfunde des Saturndienstes sind namentlich gemacht worden auf den Höhen des Dschebel Bu-Kurneïn (*Toutain, Mélanges d'archéol. et d'histoire* 12, 1892 S. 1 ff., zum Teil wiederholt in *Études de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris 1909 S. 246 ff. *R. Cagnat* und *P. Gauckler, Les monuments historiques de la Tunisie,* Paris 1898, 1, 81 f. *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4444—4446) und Dschebel Dschellud (*P. Gauckler, Nouvelles Archives des missions scientifiques* 15, 1907 S. 447 ff.), in Neferis (*C. I. L.* 8 Suppl. p. 1275 und nr. 12388—12399. *Cagnat* und *Gauckler* a. a. O. S. 97), Thignica (*Ph. Berger* und *R. Cagnat, Bull. archéol. du Comité des Travaux historiques* 1889, 207 ff. *C. I. L.* 8 Suppl. 14912—15199. *Cagnat* und *Gauckler* a. a. O. S. 79) und Thugga (*L. B. Ch. Carton, Nouv. Archives des miss. scient.* 7, 1896 S. 367 ff., vgl. auch *L. Poinssot ebd.* 13, 1906 S. 155 ff. *Cagnat* und *Gauckler* a. a. O. S. 82—85), sämtlich in der Provincia proconsularis; aber auch in Numidien weisen z. B. Mascula (*C. I. L.* 8, 2232—2238; Suppl. 17675) und Lambaesis (*ebd.* 2666—2670; Suppl. 18236 f.), in Mauretanien Sitifis (*ebd.* 8443—8452), Caesarea (*ebd.* 9328—9330; Suppl. 20965[a]—20968) und Novar (*ebd.* 10909—10914; Suppl 20432—20448) zahlreiche Inschriften auf. Der Gegensatz zu dem griechisch-römischen Kronos-Saturnus tritt deutlich hervor durch die vereinzelte Weihinschrift *Saturno Achaiae aug(usto) sacr(um)* (*C. I. L.* 8, 12331. vgl. *Cereri graec[ae] sacr[u]m ebd.* 10564). Der Gott heißt, außer *augustus,* häufig *dominus* (*C. I. L.* 8, 8246. 8247 steht *domino* allein für *Saturno*), *deus sanctus,* zuweilen auch *deus invictus* (*C. I. L.* 8, 2667; Suppl. 12494), an einigen Kultstätten führt er lokale Beinamen, so als Herr der heute Bu-Kurneïn geheißenen Anhöhe *Saturnus Balcaranensis* (s. o.), in Neferis *Saturnus Sobarensis* (*C. I. L.* 8 Suppl. 12390. 12392. 12394; vgl. auch *Neapolitano Saturno Dessau* 4446, *Saturno Palmensi Aquensi ebd.* 4447); wenn in Lambaesis ein Tempel *Saturno domino et Opi reginae* geweiht ist, so versteckt sich unter dem Namen der Ops = Rhea wohl eine einheimische Göttin des Feldersegens (*C. I. L.* 8, 2670, vgl. *A. Schulten, Arch. Anz.* 1903, 102 f.). Denn auch Saturnus selbst wird als Gott der Fruchtbarkeit aufgefaßt (u. zw. nicht nur der vegetativen, sondern auch der animalischen, wie die freilich auf Numidien beschränkten Weihungen *de pecoribus* beweisen, *C. I. L.* 8, 2232.

2234—2236; Suppl. 17675. 18897; *ex vitulo ebd.* Suppl. 15075) und führt daher den Beinamen *frugifer* (*C. I. L.* 8, 2666 *Frugifero Saturno aug(usto) sac(rum)*; *ebd.* 4581 = *Dessau* 4451 ist nach *Gsell* nicht *deo frugum Saturno frugifero aug.*, sondern *deo frugum patrio Frugifero aug.* zu lesen), unter dem sonst vielfach ein eigener Gott auftritt (*C. I. L.* 8, 8826; Suppl. 15520. 17165. 17720. 20318. 20711. *Dessau* 4450. 4473); die in der Inschrift *Dessau* 4473 (vgl. auch *C. I. L.* 8 Suppl. 20592) neben Frugifer erscheinende Göttin Nutrix (*C. I. L.* 8, 2664. 8245—8247. 20592. *Dessau* 4473. *C. I. L.* 3, 5314) heißt einmal (*C. I. L.* 8 Suppl. 20217) *Nutrix Saturni.* Unter den Weihenden nehmen die Priester des Gottes einen sehr breiten Raum ein, die teilweise ihre Widmung motivieren *ob sacerdotium* (*C. I. L.* 8, 2668; Suppl. 14973; *ob honorem sacerdoti sui ebd.* 4580; auch das eigentümliche *intravit sub iugu(m)*, *R. Cagnat* u. *M. Besnier, L'année épigraphique* 1906 nr. 41, gehört wohl hierher; vgl. *A. Schulten, Arch. Anz.* 1907, 174. 1909, 206f.), für die Darbringung kommt mehrfach das punische Wort *nasililim* vor (s. *J. Schmidt* zu *C. I. L.* 8 Suppl. 14987). Die Votivstelen zeigen in großer Menge auch bildliche Darstellungen, u. zw. zum Teil Symbole, zum Teil Bilder nach griechisch-römischer Art; die Symbole sind die Sonnenscheibe, der Halbmond und Sterne, angeordnet um ein Dreieck, das den kegelförmigen heiligen Stein des phönizischen Kultes



2) Saturnstele aus Dugga [Thugga] (nach *Nouv. Arch. d. miss. scient.* 7 S. 403).



3) Saturnstele aus Dugga [Thugga] (nach *Nouv. Arch. d. miss. scient.* 7 pl. IV).



4) Saturnstele vom Dschebel Bu-Kurneïn (nach *Mélanges d'arch. et d'hist.* 12 pl. I nr. 2).

(*Cagnat-Besnier, L'année épigr.* 1898 nr. 95 *Saturno aug. sacr(um) L. Pos[tumius . . .]mus baetilum cum columna d(e) s(uo) fecit*; vgl. die Inschrift bei *A. Schulten, Arch. Anz.* 1908, 226 *pro salute P(ublii) n(ostri) et Passeni . . . . liberorumqu[e eorum] . . . dealbavit petra[m] Saturni*) wiedergibt; dabei ist die fortschreitende Anthropomorphisierung der Darstellung zu beachten, indem 'der Sonnenkreis zum Antlitz, die ihn tragende horizontale Linie zu Armen und das Dreieck zum Leib wird' (*A. Schulten* a. a. O. 1898, 113; vgl. *Das röm. Afrika* S. 23. *E. Maaß, Die Tagesgötter in Rom und den Provinzen* S. 29 Anm.). Dagegen geben viele andere Steine das Bild des Gottes nach griechischer Art als bärtigen Greis mit verhülltem Hinterhaupt mit den Attributen Schale und Harpe zu beiden Seiten, in den Ecken die Gottheiten von Sonne und Mond (*Toutain, De Saturni dei cultu* S. 38; vgl. auch Beispiele anderer Art *ebd.* S. 43); vielfach sind auch die Opfertiere des Gottes, Stier (vgl. *C. I. L.* 8, 8246 f.) und Widder (*vestigium et birbecem C. I. L.* 8 Suppl. 12400) dargestellt. Eigentümlich ist eine dreifache Darstellung des Saturn, die wohl auf die Verehrung mehrerer Baʿalim hinweist (*A. Schulten, Arch. Anzeig.* 1902, 64); Stelen desselben Fundortes (El-Kantara in Algier) weisen auch unter dem Bilde des Gottes das Symbol verschlungener Hände auf (*A. Schulten* a. a. O. 1900, 76). Ein schönes Beispiel der Herübernahme griechisch-römischer Ausdrucksformen bietet die Darstellung des Saturnus als Stadtgott von Bulla regia, in ganzer Figur, mit verschleiertem Hinterhaupt, Mauerkrone und Füllhorn (Abbildung bei *Schulten* a. a. O. 1908, 223). [Wissowa.]

Saturus. Auf einem kleinen Altar des kapitolinischen Museums, dessen Inschrift durch ihre Buchstabenformen auf ziemlich späte Zeit weist, *C. I. L.* 6, 18 (= *Orelli* 2515), vgl. 30686, werden ceriolaria duo Saturi et Antiotes genannt. Nach *Henzens* einleuchtender Erklärung war das eine ceriolarium mit dem Bilde eines Satyrs geschmückt (vgl. *Gruter* 175, 4 = *C. I. L.* 6, 9254 *ceriolaria duo aerea habentia effigiem Cupidinis*). [Otto.]

Satyreinaia (*Σατυρειναία*), Beiname der Kybele auf einer Weihinschrift aus der Nähe von Teos: *Μητρὶ θεῶν Σατυρειναίᾳ ἐπηκόῳ*, *Arch. Epigr. Mitt. aus Oest.* 7 (1883), 180 nr. 37. [Höfer.]

Satyr(i)a, 1) s. Satura. — **2**) *Σατύρα*, Bakchantin auf einer attischen Vase, *Wiener Vorlegeblätter*, Serie E, Taf. 12, 1. *Preller-Robert* 728, 4, *Arch. Anzeig.* 7 (1892), 173 nr. 193. *Heydemann, Pariser Antiken* (*12. Hall. Winckelmannsprogr.*) S. 83 nr. 43. — **3**) *ΣΑΤΥ* [*ρα*] ist dem Kopfe einer alten stark karikierten Frau auf der Rückseite der Bd. 2 Sp. 2538 abgebildeten Vase aus dem Kabirion bei Theben beigeschrieben, die zu der Gruppe derjenigen Vasen gehört, auf denen Silene und Mainaden als Thiasos des mit Dionysos identifizierten Kabeiros dargestellt sind, *Robert* und *Kern*, *Hermes* 25 (1890), 3. 8. *Winnefeld, Athen. Mitt.* 13 (1888), 420f. [Höfer.]

Satyros und **Silenos.** Die literarische Überlieferung über die Satyrn und Silene ist im Vergleich zu der künstlerischen eine so geringfügige und mangelhafte, daß die letztere sich bei dieser Untersuchung von selbst als Grund-

lage bietet. Sowohl durch ihren Umfang als auch durch ihre Sicherheit bietet ferner die künstlerische Überlieferung die beste Gewähr, das Wesen der Silene und Satyrn und ihr Verhältnis zu einander richtig zu erkennen. Ich beginne daher mit der Darstellung der Silene in der Kunst und versuche dabei das erste sichere Auftreten der Satyrn und ihre Entwicklung neben den Silenen festzustellen; als Anhang füge ich eine Sammlung der zum Satyrspiel in Beziehung stehenden Denkmäler bei. Daran schließe ich eine Zusammenstellung der literarisch überlieferten Nachrichten und eine Erläuterung des Wesens und Charakters der Silene, sodann prüfe ich das Verhältnis der bocksgestaltigen Dämonen zu den Satyrn und versuche endlich auf Grund der hier gewonnenen Ergebnisse das Wesen und die Bedeutung der letzteren zu ermitteln.

I. Die Silene in der Kunst.

A. Die archaische Zeit.

Da die im Altertum wie bis auf den heutigen Tag nicht streng abgegrenzten Bezeichnungen Silene und Satyrn auf ursprünglich verschiedene Wesen zu deuten scheinen, so nehme ich das Resultat, daß die gesamten Darstellungen der archaischen Kunst nur eine einzige Gattung, die pferdegestaltigen Dämonen, kennen, bereits voraus, um zu einer Kontrolle des folgenden Materials auch unter diesem Gesichtspunkt anzuregen. Die Gewähr, daß wir in diesen Halbpferden die Silene zu erkennen haben, bieten uns zwei sf. Vasenbilder. Das eine findet sich auf der nach ihrem ehemaligen Besitzer François benannten Vase des Klitias und Ergotimos (vgl. Abb. 1) und stellt drei mit Pferdebeinen, Schwänzen und Pferdeohren ausgestattete Gestalten dar, denen der Name *Σιληνοί* beigeschrieben ist; auf dem zweiten von Ergotimos verfertigten Gefäß ist der bereits menschenfüßige Dämon ebenfalls inschriftlich als *Σιληνός* bezeichnet. Dem Beispiel *Bulles* (*Die Silene in d. archaischen Kunst d. Griechen* 1893) folgend, hebe ich erst die Darstellungen der Silene mit Pferdehufen heraus; denn obwohl die menschliche Bildung schon früh neben ihr einhergeht, ist jene doch die zweifellos altertümlichere und bietet daher ein sicheres Bild von der Verbreitung des Silen in der ältesten Zeit.

1) Der erste der drei Silene der Françoisvase (nach *Wiener Vorlegebl.* 1888 Taf. 3).

Stellen wir die plastischen Kunstwerke voraus, so begegnet der Silen in dem älteren Typus mit Pferdehufen zunächst auf einer Reihe nordgriechischer Münzen von Thasos und Lete aus dem sechsten und dem Anfang des fünften Jahrhunderts. Hier steht er entweder ruhig einer Nymphe gegenüber (*Baumeister, Denkm.* nr. 1014 S. 936 = Abb. 2), oder er bemüht sich um sie, indem er sie bei der Hand faßt und liebkost (*D. A. K.* I, 17, 82; *Brunn, Kl. Schr.* 2, 189), oder er trägt sie bereits auf den Armen und enteilt mit ihr im Knielauf (*Num. Chron. Ser.* III vol. X pl. 1, 2; vgl. die Darstellungen mit Menschenfüßen *D. A. K.* 1, 16, 80; 81; *Brit. Mus. Cat. of greek coins, Thrace* 216, 2; 218, 24; *Gardner, Types* 3, 28), ein Schema, in dem auf Münzen ebenfalls der Letäer und Orrheskier auch nymphenraubende Kentauren erscheinen (*Bulle* S. 2). Auch allein begegnet er auf Münzen von Lete in Laufstellung oder hockend (*Bulle* S. 2; 3), soviel bisher bekannt allerdings nur mit menschlichen Füßen. Mit Hufbildung dagegen finden wir ihn weiter auf archaischen Gemmen (*Furtwängler, Gemmen* Tafel VI, 53; VIII, 4; 24; XV, 17; *J. H. St.* 1, 1880, S. 146, 5, von den Kentauren ebenda 130, 3 nur durch das Fehlen des Pferdeleibes unterschieden), auf denen er hüpfend, im Knielauf eine Nymphe entführend oder einen Kantharos haltend und mit der l. seinen Schweif fassend dargestellt ist; ferner in einer fragmentierten Terrakottagruppe aus Olympia (*Ausgrab.* 4, 27 A 1), die ihn frauenraubend zeigt, endlich in Bronzestatuetten, sitzend, stehend und ein Trinkhorn haltend oder tanzend (*Bulle* S. 4). Überall ist er bärtig, hat einen mächtigen Haarwuchs, menschliche Waden, an die die Pferdehufe unmittelbar oder durch Vermittlung eines kurzen Gelenkes ansetzen, und in der Regel einen Pferdeschweif. Da dieser nicht nur auf einzelnen Münzexemplaren und Gemmen (z. B. *Furtw.* VIII, 20; XV, 17), sondern auch bei einer Bronze fehlt, so hat es den Anschein, daß der Typus um diese Zeit noch nicht gefestigt, sondern in der Bildung begriffen war.



2) Münze von Lete (nach *Baumeister, Denkmäler des klass. Altert.* Bd. 3 S. 936).



3) Silen von einem Tonsarkophag aus Klazomenai (nach *Journal of Hellenic Studies* 4, 21).

An der Spitze der malerischen Darstellungen steht durch sein hohes Alter der Tonsarkophag von Klazomenai (*J. H. St.* 4, 21; *Ant. Denkm.* 1 Taf. 46, 3). Auf dem oberen Teil der l. Langleiste ist ein Silen allein abgebildet, heranschleichend und die l. Hand erhebend (Abb. 3); wohl möglich, daß damit der Gestus des abominari (*Bulle* S. 32) gemeint ist, in Beziehung auf die daneben aufgebahrte Leiche, wie sich denn auch die anderen Darstel-

lungen dieses Sarkophages auf das Schicksal des Toten zu beziehen und zugleich apotropäischen Charakter zu tragen scheinen (vgl. *Löschcke, A. d. Unterwelt* 1888 S. 12). Der Silen macht einen ganz tierischen Eindruck; er hat eine dicke, nach oben gebogene Nase, ein kreisrundes Auge, Haar und Bart haben das Aussehen einer tierischen Mähne, nicht den menschlichen Haares. Das kleine Ohr ist spitz und zurück gerichtet. Die Hufe sind zierlich und setzen mit einem kurzen Gelenk an die menschlichen Waden an; der gewaltige, breite, unten spitz zulaufende Schweif wächst mitten aus dem Gesäß heraus, ein ganzes Stück unterhalb der sehr schmalen Taille.

Ein Denkmal wie dieser Tonsarkophag ist natürlich am Orte oder in nächster Nähe entstanden; ebenfalls kleinasiatisch-jonischer Fabrik entstammt eine in Kameiros gefundene Amphora (*J. H. St.* 6, 181), auf der zwei Silene dargestellt sind, die der eine von r., der andere von l. eine sehr hohe Amphora an den Henkeln fassen. Die Beine sind wie beim Lauf gebogen; sie sind menschlich, enden aber vermittelst eines dünnen Fesselgelenkes in Pferdehufe. Die Nase ist ähnlich aufgeworfen wie bei dem klazomenischen Silen, das Ohr klein, spitz und nach vorn gerichtet, Haare und Bart zottig, aber doch menschlich. Auf der Brust ist in der Mitte Behaarung angedeutet.

Ähnlich, doch ohne Spur einer Behaarung der Brust, sind die Silene der jonischen Vase *Gerhard A. V.* 317 gebildet. Hier erscheinen ihrer vier in der Umgebung des Dionysos, der, einen Kantharos in der L. vorstreckend, stolz zwischen ihnen einherschreitet. Die zwei Silene l. hinter ihm sind pferdehufig und tragen der eine einen Schlauch und Trinkhorn, der andere eine Kanne; vor Dionysos sehen wir zwei menschenfüßige Silene, deren erster sehr klein geraten ist und tanzend die Doppelflöte spielt, während der zweite aus einem auf einem Dreifuß stehenden Gefäß schöpft, um den Kantharos seines Herrn zu füllen. Seines Herrn: denn die Unterordnung der Silene, die wir bisher entweder allein oder nur mit Nymphen gepaart fanden, unter Dionysos ist hier bereits vollzogen; schon seine ganze Haltung verrät den Herrscher, der sich von seinen Untergebenen einschenken, vorspielen und vortanzen läßt.

Jonischen Ursprungs sind auch die archaischen in Daphnai unweit Pelusion gefundenen Vasen, von denen eine mit einem Fries tanzender Mänaden und pferdehufiger Silene (*Br. Mus. Cat.* II B 111), deren Gegenstück eine Reihe von Sirenen bildet, geschmückt ist. Andere (wie B 113) zeigen zwei ithyphallische Silene, die eine Mänade verfolgen. Eine ungefähre Vorstellung dieser höchst obszön sich gebarenden Gesellen vermittelt die Skizze bei *Dümmler, Arch. Jahrb.* 10, 1895, S. 43 Abb. 5.

Plump und wild in ihren Bewegungen sind die acht tanzenden Silene einer sf. Amphora, die *Dümmler* (*Röm. Mitt.* 2, 171 ff.; 191, II) einer pontischen Fabrik, *Furtwängler* (*Arch. Anz.* 1889, 51) mit mehr Wahrscheinlichkeit einer griechisch-jonischen etwa in Kyme in Kampanien zuweist (*Bulle* nr. 17). Ähnlich sind die Silene der beiden Cäretaner Hydrien, die beide die Rückführung des Hephaistos darzustellen scheinen (*Röm. Mitt.* 3, 166, nr. 7; 8; die erstere abgebildet bei *Masner, Ant. Vasen im Österreich. Museum* 1892, nr. 218 Taf. 2). *Dümmler* hält sie für jonisch, *Bulle* denkt auch bei ihnen an italischen Ursprung (S. 13).

Auf der Würzburger Phineusschale (*Bulle* S. 7 nr. 13), die *Furtwängler* (-*Reichhold, Gr. Vasenmalerei* 1, 220) auf einer der Kykladen, wahrscheinlich Naxos, entstanden denkt, erscheinen die Silene ebenfalls als wilde ungeschlachte Gesellen. Auch hier tritt uns Dionysos als ihr Herr entgegen; neben Ariadne auf einem Wagen stehend lenkt er sein aus einem Löwen, einem Panther und zwei Hirschen zusammengesetztes Gespann, auf dem, am Geweih eines Hirsches sich haltend, ein zu seinem Herrn umblickender Silen die unanständigste Gebärde, wie *Furtwängler*



4) Drei Silene und drei Nymphen von einer chalkidischen Vase zu Leiden (nach *Roulez, Vases de Leide* 5).

sagt, ja mehr als das macht. Ein anderer vor dem Gespann schöpft Wasser aus einer in einen Löwenkopf gefaßten, von Weinreben umgebenen Quelle; hinter dem Wagen schleichen zwei Silene zurück, da sie drei Nymphen in einem Palmenhain entdeckt haben, die dort an einer zweiten Quelle mit dem Bad und ihrer Toilette beschäftigt sind. Die Außenseite der Schale (abgebildet bei *Furtwängler-Reichhold* 1, 216/17) zeigt vier Paare von Silenen und Nymphen, zwei tanzend, zwei in tierischer Umarmung. Die Silene, alle pferdehufig, haben den üblichen mächtigen Haar- und Bartwuchs, große dicke Köpfe mit Stülpnasen und ziemlich lange Pferdeohren; mit Ausnahme der beiden am Gespann des Dionysos sind sie durch weiße Punkte als am ganzen Körper behaart bezeichnet. Alle haben gewaltige Phallen.

Ganz plump und roh und noch ohne jede Beziehung zu Dionysos erscheinen die Silene auf zwei chalkidischen Vasen. Auf der Leidener Amphora (*Roulez, Vases de Leide* pl. 5) sind sechs Silene mit ebenso viel Nymphen gepaart (vgl. Abb. 4); dickköpfige Ungetüme mit Stülpnasen, Ohren die Eselsohren an Länge gleichen, mächtiger Mähne, bis auf den Bauch herabreichenden Bärten und langen Pferdeschwänzen. Alle sind ithyphallisch gebildet, bei einigen sind die Phallen an der Spitze rot bemalt. Auch die mit ihnen an einem nicht gerade dezenten Tanz beteiligten Nymphen sind ungeschlachte Gestalten mit schwerfälligen Bewegungen. Auf dem bei *Roulez* S. 18 beschriebenen Krater tanzen sechs Nymphen und sieben Silene, von denen nur

der mit dem Namen *Ἵπος* bezeichnete Pferdehufe hat, in gewandterer Bewegung, als auf dem vorigen Gefäß. Von Interesse sind die den Silenen und Nymphen gegebenen Namen; die Silene heißen auf der ersten Vase *Σιμός*, *Ἀντίης*, *Φάνος*, *Ἱπαῖος*, *Δόρκις*, *ὈϜατίης*, die Nymphen *Μυρώ*, *Ϝιώ*, *Μόλπη*, *Κλυτά*, *Ξανθώ*, *Χώρα*; auf der andern *Ἵπος*, *Σ[ι]μός*, *Πόδις*, *Ζμιξ*(?), *Μέλπα*, *Δόρκις* und *Ξανθ[ώ]*, *Δορώ*(?), *Ϝιώ*, *Φοίβη*, *Ναίς*.

Im Gegensatz zu diesen plumpen dickköpfigen Unholden erscheinen die Silene auf den attischen Vasen bei allem Tierischen, das ihnen noch anhaftet, doch als zierlichere, schlanke Gestalten mit normalen Köpfen. Einen einzelnen phallischen Silen mit obszöner Gebärde und viehischem Gesichtsausdruck, aber sehr zierlich gezeichnet, zeigt Berlin 1766 (*Furtwängler, Beschreibung der Vasensammlung im Antiquarium*). Drei leierspielende Silene, deren mittelster pferdehufig ist, begegnen auf einer attischen Amphora (*Gerhard A. V.* 52), auf deren anderer Seite Dionysos auf einem Viergespann dargestellt ist. Die Berliner Amphora 1697 (*Abh. Berl. Ak.* 1851 Taf. 1, 5) zeigt drei menschenfüßige Silene und zwei Nymphen in kurzem Chiton zum Tanz antretend, zu dem ihnen ein vierter pferdebeiniger, der eine Doppelflöte bläst, aufspielen will. Alle sind ithyphallisch, der pferdebeinige Flötenspieler hat das Flötenfutteral an seinem Phallos hängen. Um den sitzenden Dionysos gruppiert bietet eine attische Vase in Würzburg (*Urlichs* 3, 427, *Gerhard A. V.* 56, 1) vier Silene, von denen der hinter dem Gott stehende Pferdebeine hat. Endlich gehört hierher die bereits oben erwähnte Françoisvase (*Wiener Vorlegeblätter* 1888 Taf. 3), die drei Silene im Verein mit Nymphen im Gefolge des Dionysos bei der Rückführung des Hephaistos zeigt. Die zwei zum größten Teil erhaltenen haben einen tierischen Unterkörper, der von den Hüften ab genau den hinteren Extremitäten des ihnen voranschreitenden Maulesels gleicht, bis auf den langen stilisierten Schweif. Das Glied hat menschliche, allerdings kolossale Form; Oberkörper und Gesicht sind menschlich bis auf die kleinen spitzen Ohren. Das Haar fällt lang herab, bis zur Mitte des Rückens; über der Stirn ist es zurückgestrichen. Ähnlich tragen es zwar auch die Götter, doch soll das der Silene durch die höhere und stärkere Tolle als struppig gekennzeichnet werden. Die Gesichtsbildung zeigt keine Abnormitäten, das Profil entspricht vielmehr dem des Zeus und Dionysos. Der erste der Silene trägt, gebeugt unter der Last, einen seinen ganzen Rücken deckenden Schlauch, der zweite aufrecht einherschreitende spielt die Doppelflöte, geschützt durch eine Mundbinde; der dritte nur zum kleineren Teil erhaltene trägt in den Armen eine Nymphe, deren mehrere inschriftlich als *Νύφαι* bezeichnete diesem Paar folgen. Es ist, als hätte der Maler hier die Silene in ihren charakteristischsten Eigenschaften darstellen wollen, in ihrer Liebe zu Wein, Weib und zur Musik.

Erscheinen diese attischen Silene also gegen ihre Vettern aus Chalkis und Naxos nicht unbedeutend verfeinert, so fällt um so mehr auf, daß sie in den zuletzt besprochenen drei Vasen Pferdebeine (nicht nur Hufe) haben, in dieser Beziehung also mehr nach der tierischen Seite entwickelt sind. *Bulle* will in diesem pferdebeinigen Typus eine originelle Erfindung des Klitias sehen (S. 13) und in den Gestalten der beiden anderen attischen Vasen bewußte Nachahmungen erkennen. Ich würde zustimmen, wenn ich nicht fürchtete, daß hier unsere Überlieferung doch nicht so lückenlos ist, wie dieser Schluß sie voraussetzt. Immerhin ist es denkbar, daß der erste Versuch, die Pferdenatur dieser Wesen äußerlich wiederzugeben, nur in der Anfügung von Hufen an menschliche Beine bestand, und erst ein höheres künstlerisches Empfinden fühlte, wie viel organischer sich Pferdebeine dem menschlichen Rumpf anfügen, als Hufe an menschliche Schenkel, daß aber der Aufnahme dieser Neuerung die vermenschlichende Tendenz entgegenstand, die bei den Silenen zu Menschenfüßen führte. Auch die Kentaurenbildung hat tastende Versuche aufzuweisen, bis sich eine bestimmte durchsetzte, die bei diesen Vierfüßlern allerdings nach der tierischen Seite gehen mußte.

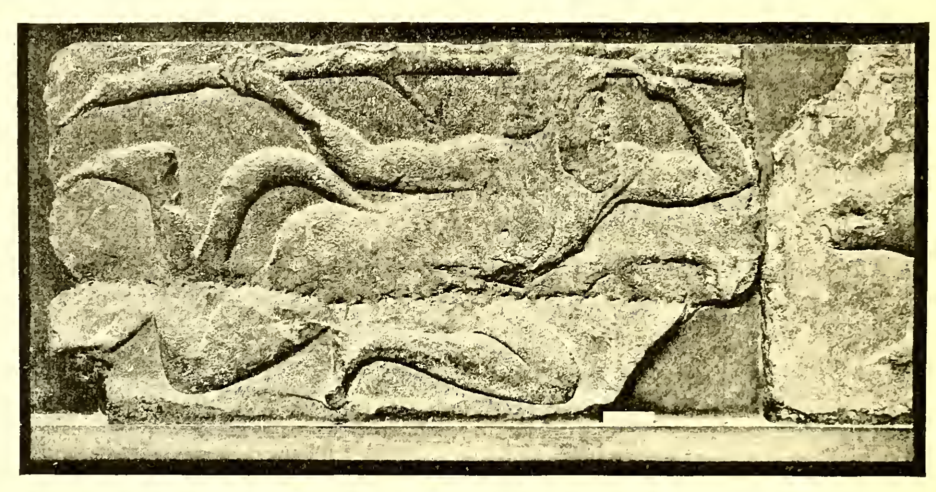
Die sehr zahlreichen etruskischen Bildwerke, die den Silen mit Vorliebe hufig zeigen, fügen dem bisher gewonnenen Bilde keinen neuen Zug bei. Ich erwähne nur die von *Brunn* als etruskisch erwiesene Bronze von Dodona (*Gazette archéol.* 1877 S. 20) und verweise im übrigen auf *Bulle* S. 10 und 13.

Ein Rückblick auf die Bildwerke mit dem ältesten Typus des Silen ergibt, daß der Dämon ebenso auf dem Boden der jonischen Kunst wie auf dem der chalkidischen und attischen zu Hause ist. Seine Verbreitung auf diesem großen Gebiet ist nicht durch den Einfluß der bildlichen Tradition — durch die er z. B. auf dem Wege über Großgriechenland zu den Etruskern gelangte — erfolgt; schon die ganz verschiedene Charakterisierung, die ihm die einzelnen griechischen Stämme geben, zeigt, daß er überall, wo wir ihn hier fanden, zu Hause war und im Volksglauben wurzelte. In Nordgriechenland erweist er sein Heimatsrecht durch sein Vorkommen auf Münzen; und wenn der Dämon in Kleinasien auf einem Sarkophag zu Häupten des Toten gemalt wird, so bedeutet dies, daß er auch hier im Volksbewußtsein lebendig war. Die chalkidischen Silene verraten durch die ihnen gegebenen nur für sie passenden Namen, wie eindringlich sich die Volksphantasie mit ihnen beschäftigte. Und weiter lehrt uns diese Übersicht über die Darstellungen des hufigen Silen, daß er seine ursprüngliche göttliche Selbständigkeit im sechsten Jahrh. in einzelnen Gegenden noch bewahrt hat. Die nordgriechischen Münzen und die chalkidischen Vasen zeigen ihn noch in seiner tierischen Wildheit, nur im Verkehr mit den Nymphen; in Jonien und Attika erst wird er dem Dionysos angegliedert und damit sofort auch untergeordnet. In dem Gebiet alt-

dorischer Kunst scheint der Silen zu fehlen; eine in der Peloponnes gefundene Bronze (*Bulle* S. 4 nr. 4[a]) beweist dagegen nichts und die Gruppe in Olympia hindert nichts von einer nichtdorischen Stadt geweiht zu denken. Zweifelhafter erscheint es mir, ob man einen nicht einheimischen Ursprung auch für die altertümlichen Terrakotten im Heiligtum der Artemis zu Lusoi (*Österr. Jahresh.* 4, 1901 S. 43 Fig. 47; 48) annehmen darf.

Nach Feststellung der örtlichen Verbreitung untersuchen wir, welche Entwicklung die Silene in den einzelnen Kunstgebieten im sechsten Jahrh. erfahren haben. Auf jonischem Gebiet zeigten uns in Nordgriechenland die Münzen von Thasos und Lete den Silen sowohl allein als auch gepaart mit einer Nymphe, entweder neben ihr stehend und sie umwerbend oder sie entführend; die Nebeneinanderdarstellung ist typisch für die älteren Münzen (*Gardner, Types* 3, 1; 2), die späteren, die bis in die Mitte des fünften Jahrhs. hinabgehen, zeigen nur den Nymphenraub (*Gardner* 3, 28; *Br. Mus. Thrace* S. 218, 29). Neben dem hufigen Silen erscheint früh der menschenfüßige, auf den ältesten Münzen mit vollem Haarwuchs, zuletzt, bereits unter dem Einfluß der rotfigurigen attischen Vasenmalerei, mit Glatze. Eine auf Thera gefundene Münze unbekannter Herkunft (*Gardner* 3, 19) zeigt nur den archaischen Kopf eines Silen mit gelocktem Haar, Pferdeohr, spitzem Vollbart und gerader Nase; vermutlich gehörte auch sie einer nordgriechischen Stadt an. Von einer Beziehung zu Dionysos findet sich auf den alten Münzen keine Spur; frei bewegt sich der Silen, ohne auch nur durch ein Attribut an seinen spätern Herrn zu erinnern.

Auch in Kleinasien können wir noch die Stufe seiner ursprünglichen Selbständigkeit nachweisen. Nicht nur in dem Silen auf dem Sarkophag von Klazomenai, der zu Häupten des Toten abwehrend seine Hand erhebt und dem auf einem andern klazomenischen Sarkophag (*Ant. Denkm.* 2 Taf. 58) Kentauren entsprechen, sondern auch in den von *Böhlau* (*Aus jon. Nekropolen* 157, Taf. 13, 6) in der Gräberstadt von Samos gefundenen Silensmasken, die dem Toten als Apotropäen mit ins Grab gegeben waren (S. 47 nr. 48). Auf einem Tierfries aus Xanthos in Lykien (*Brunn-Bruckmann, Denkm.* 104; Abb. 5), dessen Mitte die Gruppe eines einen Hirsch würgenden Löwen bildet, sind zwei Silene dargestellt; der eine hält mit beiden Händen einen Baumstamm als Waffe wagerecht über seinem Haupt und stürzt einem Stier entgegen, der andere, ebenso bewehrt, greift in entgegengesetzter Richtung einen Eber und einen Luchs an. Beide bewegen sich im Knielaufschema; der Rumpf liegt fast wagerecht, weil nur so die beiden großen Gestalten in den schmalen Tierfries hineinzubringen waren. Die Silene sind vollkommen menschlich gebildet bis auf die kleinen spitzen Ohren und den Schwanz, haben dichtes Haupt- und Barthaar und eine gerade Nase. Hier sind sie ganz die Wald- und Bergbewohner, die gegen die wilden Tiere kämpfen oder auf sie Jagd machen; es ist derselbe Schauplatz, auf dem in der später zu besprechenden Darstellung des Ergotimos Oreios und Therytas einen Silen gefangen haben.



5) Einer der Silene des Frieses von Xanthos (nach *Brunn-Bruckmann, Denkm.* 104).

Ihre Verbindung mit Dionysos findet sich auf kleinasiatischem Boden zuerst auf der Vase aus Kameiros angedeutet, auf der zwei bekränzte Silene eine große Amphora halten. Hier reiht sich dann nächst einer Vasenscherbe aus Kyme in Aiolis (*Röm. Mitt.* 3, 1888, Taf. 6), auf der menschenfüßige Silene um ein Weingefäß tanzend dargestellt sind, die Phineusschale an, die *Furtwängler* auf einer der Kykladen, wahrscheinlich Naxos, entstanden denkt. Ihr freier Verkehr mit den Nymphen erinnert noch an ihre ursprüngliche Selbständigkeit; aber sie sind schon in den Bannkreis des Dionysos geraten und wenigstens zwei von ihnen gehören bereits zum festen Gefolge des Gottes. Ganz dem dionysischen Kreis ange-

hörend zeigen sie eine Reihe anderer jonischer Vasen italischen Fundortes, die bereits oben besprochen sind (*Gerh. A. V.* 317), die Caeretaner Hydrien und die Dümmlersche Vasenklasse.

Aus dem Gebiet der chalkidischen Kunst haben wir bereits zwei Vasen mit Tänzen von Silenen und Nymphen kennen gelernt; auf der ältesten sind die pferdehufigen Silene als plumpe Gesellen mit dickem Wanst in bewußter Komik dargestellt, auf der zweiten ist nur noch einer — der den Beinamen Ἵπος führt — hufig gebildet und die Tänzer mit den Nymphen benehmen sich etwas gesitteter. Eine dritte (*Bulle* S. 16 nr. 22) zeigt einen am ganzen Körper behaarten ithyphallischen Silen, der hinter einer Palme kauernd einer entfliehenden Nymphe aufgelauert zu haben scheint; auf der Berliner Amphora 1671 sehen wir zwei hockende Silene mit menschlichen Füßen, großen Pferdeohren und langem Phallos. Von einer Beziehung zu Dionysos ist hier nicht die Rede; der chalkidische Dämon hat anscheinend am längsten seine Selbständigkeit bewahrt. Für die Silene aus Bronze, die als Masken oder in ganzer Figur tanzend, hockend oder liegend an Vasenhenkeln, Griffen oder als Deckelfiguren sich finden, begnüge ich mich auf die Aufzählung bei *Bulle* S. 37—39 zu verweisen. Den auf einem Bronzehelm eingeritzten Silen, der auf allen Vieren kriecht, um jemand — doch wohl eine Nymphe — zu überraschen, und der bis auf die Extremitäten ganz behaart gebildet ist (*Baumeister, Denkm.* Supplementtafel nr. 8), weist *Bulle* (S. 21) ebenfalls der chalkidischen Kunst zu.

Den chalkidischen Denkmälern möchte ich die beiden in Thermos in Aitolien gefundenen Silensmasken anreihen (*Ant. Denkm.* 2 Tafel 53, 1; 2), die sich auf Stirnziegeln vom Dache eines dem sechsten Jahrh. angehörigen Apollotempels finden. Die ältere ist ein prächtiger Kopf mit sehr lebendigem Ausdruck, ausgestattet mit mächtigem Haarwuchs, aus dem die beiden Pferdeohren nur wenig hervorstehen, Vollbart, einer breiten Stülpnase und weitgeöffnetem Mund, in dem die obere Zahnreihe sichtbar wird; die Augen sind aufgerissen und fest auf ein Ziel gerichtet. Der Dämon gehört völlig in den Kreis der alten halbtierischen Gestalten. Ein zweiter Stirnziegel bietet nur eine spätere recht matte Nachahmung, die offenbar ein altes defekt gewordenes Stück ersetzen sollte. Es ist (gleich der Berliner Terrakotte *Panofka* Taf. 45) die Arbeit eines Handwerkers, in der nichts von der urwüchsigen Kraft des alten Künstlers steckt. Beziehungen von Thermos zu Chalkis verraten die dort gefundenen Inschriften (vgl. die Erklärung der Tafel S. 7); südlich von Thermos an der Küste lag das Städtchen Chalkis, das durch seinen Namen verrät, woher seine Kolonisten stammten.

Wir kommen endlich zu der attischen Kunst, der die Hauptmasse aller Silensdarstellungen angehört. Auf Münzen finden wir den Dämon in Attika nicht, auch in der statuarischen Plastik der älteren Zeit, die andere Aufgaben zu erfüllen hatte und nach künstlerisch fruchtbaren Motiven noch nicht zu suchen brauchte, begegnet er ganz selten. Bekannt ist uns nur der an der Südseite des Dionysostheaters gefundene Porosgiebel, dessen der linken Giebelhälfte angehöriges Fragment zwei tanzende Silene, deren einer die Doppelflöte bläst, und in ihrer Mitte eine Nymphe in einem bis auf die Knie reichenden Chiton zeigt (*Studniczka, Athen. Mitt.* 11, 1886, S. 78—79, Tafel 2). Die Nymphe, ebenfalls in tanzender Bewegung, spielte vielleicht Krotalen. Die Silene haben lange Pferdeschwänze und Phallen, der r. langes Haar und eine Stumpfnase, was trotz der starken Zerstörung des Reliefs noch erkennbar ist. Der Fundort läßt über die dionysischen Beziehungen keinen Zweifel; vermutlich gehörte der Giebel dem ältesten Dionysostempel an und stellte, wie *Bulle* S. 42 vermutet, die Rückführung des Hephaistos dar. Ob der im Leben des Andokides (*Plut. Vitae 10 orat.* 320) erwähnte πώρινος Σιληνός dieser Zeit angehört, wie man aus dem Material geschlossen hat, ist unsicher. Zur attischen Kunst in Beziehung steht vielleicht ein von *Schöll* in Delphi gesehenes Relief, das nur aus der Abbildung *D. A. K.* 2, 472 bekannt ist und auf dem zwei Silene erkennbar sind, deren einer sich um eine Frau bemüht, während der zweite eine andere auf den Armen trägt und eine dritte sich nach r. entfernt. Also auch hier Silene und Nymphen in den üblichen Situationen des sechsten Jahrhs.; die dionysische Beziehung erscheint durch ein auf der l. Seite befindliches Weingefäß gesichert.

Die attischen Vasen in ihrer gewaltigen Fülle zeigen uns den Silen nur als Glied des dionysischen Thiasos; dem selbständigen Dämon, wie wir ihn in Nordgriechenland, Chalkis und Kleinasien fanden, begegnen wir hier nicht mehr. Es scheint fast, als ob den Athener die Silene zur Bildung erst reizten, als sie einem Gott sich unterordneten. Wohl finden wir sie auch hier mit den Nymphen, ihren weiblichen Gegenstücken zusammen; sie sind um sie her, tanzen mit ihnen und tragen oder schleppen sie fort. Aber dabei sind sie doch schon auf der Françoisvase, der ältesten attischen, auf der sie vorkommen, des Dionysos Untergebene, dem sie als ihrem Herrn den Hephaistos in den Olymp zurückführen helfen. Der erste schleppt den Weinschlauch, der zweite spielt die Doppelflöte, der dritte kann seine Gefühle nicht meistern und hat aus der Schar der ihm folgenden Nymphen eine ergriffen, die er im Arm bis in den Olymp hinein trägt. Der Thiasos ist also hier schon fertig, aber er zeigt noch keins der orgiastischen Elemente, die später unter der Einwirkung des Kultus in ihn Eingang fanden. Die rasenden Weiber sind ihm noch fremd; er setzt sich aus den alten willig dem Gott sich unterordnenden hellenischen Naturgeistern, den Nymphen und Silenen zusammen. So bleibt er bis zum Ende der archaischen Kunst, und erst um die Wende des sechsten Jahrhs. beginnen die ersten Spuren orgiastischer Wildheit in ihn einzudringen. Die wenigen sf.

Bilder, die diese Entwicklung vorweg zu nehmen scheinen, verraten durch ihre Technik, daß sie Spätlinge sind.

Der alte Thiasos ist ziemlich einfömig in seinem Treiben. Dionysos finden wir entweder ruhig stehend, den Kantharos oder ein Trinkhorn und Rebzweige haltend; oder er sitzt auf einem Stuhl, reitet auf einem Maultier oder Stier oder fährt auf einem Viergespann (*Gerh. A. V.* 54), an dessen Stelle einmal auch Silene und Nymphen treten (*Gerh. A. Bildw.* 17). Auch gelagert finden wir den Gott, allein oder mit Ariadne zusammen. Die Silene umgeben ihn entweder in ruhiger oder tanzender Stellung oder geben sich ohne viel Rücksicht auf ihn mit ihren Nymphen ab; sie begleiten ihn auch in feierlichen Aufzügen, spielen die Kithara und singen dazu (München 425; *Gerh. A. V.* 52), oder sie pflücken Trauben für ihren Herrn (München 1325) oder schenken ihm Wein ein (München 452).

Verleugnet sich der Gott unter ihnen also nie, ist der Abstand von seiner Person immer gewahrt, so verfahren doch die Silene unter sich oder mit den Nymphen in ungeniertester Weise; seine Gegenwart stört sie darin so wenig, wie der Gott sich durch ihr Treiben stören läßt. Sie dürfen sich die tollsten Obszönitäten um ihn erlauben (*Gerh. A. V.* 95/96) — der Gott sitzt ruhig dabei und läßt sich seinen Kantharos kredenzen. In Symplegmen mit den Nymphen finden wir sie auf attischen Vasen allerdings nicht, aber ihre Lüsternheit äußern sie in verschiedenster Weise; sie laufen der fliehenden nach (Berlin 1917), ergreifen sie (Berlin 1883) oder ringen mit ihr (*Gerh. A. Bildw.* 46, 3). Auch zarterer Gefühle erweisen sie sich fähig; zu den häufigeren Darstellungen gehören die von Silenen auf der Schulter getragenen Nymphen (vgl. *Bulle* S. 57; *Collignon, Catal. d. vases d'Athènes* 767; *Monum. antichi* 17, 1906, tav. 37). Vor ihnen knieend, um sie heraufzuheben, zeigt sie eine von *Panofka, Parodien* S. 14 beschriebene Vase; denselben Liebesdienst müssen sich auch Dionysos und Ariadne gefallen lassen (Berlin 1935; 2055; *Mus. Greg.* II, 3).

Ihr Verhältnis zum Wein wird in der sf. Kunst angedeutet, indem sie Schläuche auf dem Rücken schleppen und Oinochoën in den Händen tragen; den Kantharos hält der Gott. Trinkend findet man die Silene nur ganz ausnahmsweise (*Élite céram.* 1, 49[a]), sie sind dazu da, um den Gott zu bedienen. Zu den lieblichsten Erfindungen der sf. Vasenmalerei gehören die Darstellungen der Silene im Weinberg bei der Ernte (*Gerh. A. V.* 15, 2; *Daremberg-Saglio* 8, 1096 Fig. 6124). Sie klettern, auf dem zweiten Gemälde in Gesellschaft zweier Nymphen, in den Zweigen des Weinstockes herum, fassen mit Sorgfalt die Trauben, tragen sie im Korb zur Kelter und treten sie aus; mit größtem Eifer gibt sich jeder von ihnen seiner Aufgabe hin. Es ist die einzige Arbeit, zu der dies *γένος οὐτιδανόν* zu gebrauchen, bei der es aber auch mit Leib und Seele dabei ist.

Ihre Liebe zur Musik äußern sie im Spiel der Zither, die bei feierlichen Aufzügen üblich ist (*Gerh. A. V.* 52), während der Tanz mit der Flöte begleitet wird. Krotalen, die die Nymphen oft tragen, kommen in der Hand der Silene selten vor (Br. Mus. II, 623).

Bekleidet sind die Silene im sf. Stil nie. Auf den attischen Vasen sind sie meist von schlanker Gestalt, mit langem Pferdeschwanz, vollem dickem Haar, das über der Stirn in der Regel zu einer Tolle sich emporsträubt, und längerem allmählich kürzer werdendem Backenbart. Erst im spätesten sf. Stil wird der Silen hier und da mit der Glatze gebildet (Berlin 1882; 2128). Die Ohren sind deutliche Pferdeohren, meist kurz und spitz auslaufend; Menschenohren wie Berlin 2033 sind eine Ausnahme. Die Gesichtsbildung ist ganz verschieden; die Silene der Françoisvase haben gerade Nasen und gleichen im Profil durchaus dem Zeus und Dionysos; auf einer Berliner Vase (1733) aus derselben Zeit etwa sind dagegen die den Dionysos umgebenden Silene mit starken Stumpfnasen ausgestattet. Die viereckigen Stülpnasen chalkidischer und jonischer Künstler haben die attischen im ganzen vermieden (doch vgl. Berlin 1697). Die ithyphallische Bildung ist durchaus nicht die Regel, wie überhaupt die Zahl der obszönen Darstellungen in der sf. Kunst keine große ist; ungewöhnlich stark ist das Glied nur selten gebildet.

Auf nichtattischen Gefäßen sind uns bereits hier und da am ganzen Körper behaarte Silene begegnet, die man für die Vorläufer des späteren Papposilens halten möchte; so die Gestalt auf dem chalkidischen Bronzehelm und die Mehrzahl der Silene auf der Phineusschale. *Bulle* (S. 15 ff.) hat noch eine Reihe anderer, z. T. unpublizierter Darstellungen zusammengebracht und daraus einen speziell auf dem jonischen und chalkidischen Kunstgebiet verbreiteten Papposilentypus erschlossen. Er scheint aber diesen roheren Typus, in dem der mythische Begriff der Silene nach der Seite der tierischen Wildheit gesteigert erscheint, nicht für den ursprünglichen zu halten (S. 23) und seine Erfindung vorwiegend auf technische Gründe zurückzuführen. Darauf brachte ihn die Beobachtung, daß bei zwei sich umschlungen haltenden Silenen der eine öfter behaart gebildet ist, die Behaarung also vorzugsweise dem Zweck zu dienen scheint, die beiden nackten Körper voneinander abzugrenzen. Auf attischem Boden ist eine Darstellung des haarigen Silen bisher nicht gefunden; *Bulle* schließt daraus, daß der archaische Papposilentypus hier anscheinend völlig fehlte und daß erst eine jüngere Zeit auf der Bühne und dann in der Kunst in ganz anderem Sinne die Rauheit wieder aufnahm, nicht als Charakteristikum der erschreckenden Wildheit, sondern zur Bezeichnung des gutmütigen aber etwas vertierten Trinkers.

Gewiß haben in einzelnen Fällen technische Gründe die Anwendung des zottigen Typus empfohlen, aber seine Erfindung haben sie nicht veranlaßt. Kann denn der Theatersilen des sechsten Jahrhs. etwas anderes als ein Haarkleid getragen haben? Ist auch auf sf.

in Attika selbst gefundenen Vasen eine Behaarung des Silen bisher nicht nachgewiesen, so möchte ich daraus doch nicht den Schluß ziehen, daß der Athener sich diese Wesen unbehaart dachte. Der Maulesel, auf dem Klitias den Hephaistos bei seiner Rückführung dargestellt hat, weist an seinem Körper nicht eine Spur von Behaarung auf; hat ihn der Athener des sechsten Jahrhs. behaart gedacht, so hat er sich die hinter ihm schreitenden Silene, die von den Lenden ab genau ebenso gebildet sind, mindestens an diesen Körperteilen ebenfalls behaart vorgestellt. Ich möchte also das Fehlen der Behaarung auf den attischen Vasen darauf zurückführen, daß der attischen Kunst der Naturalismus der jonischen und chalkidischen fern lag; auch in der Körperform der Silene hat sie das wilde und tierische möglichst zu mildern gesucht. Jedenfalls zwingt der Mangel der Behaarung nicht zu dem Schluß, daß der Papposilen erst dem Theater des fünften Jahrhs. seine Entstehung verdankt; er wird auch im sechsten Jahrh. nicht wesentlich anders auf der Bühne erschienen sein.

Von Tieren begegnen in der Umgebung des Silen auf den attischen Vasen vor allem das Maultier, der Maulesel und der Esel (Berlin 1740; 1874; viele Beispiele in *Collignons Cat. d. vases d'Athènes* 1902), öfter auch der Bock (*Gerh. A. V.* 55) und gelegentlich der Stier. Die beiden letzteren gehören direkt zu Dionysos; das Maultier und der Maulesel waren zwar die gewöhnlichen Lasttiere, aber ihre häufige Verbindung mit Silen und die völlige Übereinstimmung der tierischen Teile desselben mit dem voranschreitenden Maulesel auf der Françoisvase weisen doch darauf hin, daß hier ein alter Zusammenhang bestand und eine Zeit lang noch gefühlt wurde. Unbekannt ist die Herkunft zweier Gemmen, die einen Hahn neben dem Silen und auf seiner Hand zeigen: *Furtwängler* (*Gemmen* Taf. VI, 53; VIII, 2; Bd. 1 S. 102) will ihn als Symbol der Geilheit fassen.

Schon oben hob ich hervor, daß die attische Kunst die Silene nur als die Thiasoten des Dionysos kennt. Als solche kommen sie gelegentlich in Götterversammlungen hinein (z. B. *Gerhard A. V.* 56, vgl. oben Bd. 1 Sp. 1576); und auch bei der anscheinend einzigen mythischen Szene, in der sie in der sf. Kunst begegnen, der Rückführung des Hephaistos, nehmen sie nur als die Helfer des Dionysos teil. Denn die von *Löschcke* (bei *L. v. Schröder, Gr. Heroen* 1, 1887 S. 83—89) ausgesprochene, von *Furtwängler* (*Arch. Jahrb.* 6, 1891, S. 122) geteilte Annahme, daß hier der Nachklang einer Vorstellung vorliege, die Hephaistos ebenso gut wie Dionysos vom Thiasos umgeben dachte, muß ich, so groß auch die ursprüngliche Wesensverwandtschaft der Silene mit Hephaistos und den Kyklopen sein mag, mit *Bulle* S. 50—53 ablehnen.

Ist *Gerhard* (*A. V.* 1 S. 25 Anm. 23e) kein Irrtum untergelaufen, so wäre einmal ein Silen auch in einer sf. Gigantomachie dargestellt. *Gerhards* Beschreibung der ehemals in Depolettischem Besitz befindlichen Vase lautet kurz: Tyrrhenische Amphora, Zeus, Athene, Herakles und ein Silen, gegen Giganten ausziehend. Also die in den sf. Darstellungen der Gigantomachie so häufige, gewiß in Attika geschaffene Göttertrias, hier statt durch Ares durch einen Silen vermehrt (vgl. *Overbeck, Kunstmythol.* 2, 1 S. 346). Ich wollte in ihm früher den wilden streitbaren Silen erkennen (Bd. 1 Sp 1657), halte aber angesichts der Tatsache, daß diese Seite seines Wesens auf attischen Vasen nie betont wird, diese Möglichkeit jetzt für ausgeschlossen. Auch hebt *M. Mayer* (*Giganten* 296) mit Recht hervor, daß auf einer attischen Vase des sechsten Jahrhs. ein ohne seinen Herrn gegen die Giganten ziehender Silen ganz unwahrscheinlich wäre. Vermutlich gehörte er, wie *Mayer* annimmt, zu dem Bild auf der Rückseite der Vase.

Was die Darstellung eines archaischen Skarabäus unbekannter Herkunft, der Silen die Sphinx beim Schopfe fassend zeigt, bedeute, ist ungewiß. *Furtwängler* (*Gemmen* 1, 102, Taf. LXIII, 1) denkt an den weisen Dämon, der auch die Rätsel der Sphinx lösen und dadurch Gewalt über sie bekommen könne.

Aus der Volkssage nimmt ihren Stoff eine Darstellung der Gefangennahme des Silen. Zwei mit einer Chlamys bekleidete Männer, Θερύτα[ς] und Ὄρειος, haben auf einer sf. attischen Vase, als deren Maler sich Ergotimos nennt (*Gerh. A. V.* 238; *Wien. Vorlegebl.* Serie 1888 Taf. 4, 2), einen inschriftlich bezeichneten Silenos gefangen; der vorangehende Oreios packt mit dem rückwärts gebogenen r. Arm den Silen am l. Handgelenk und trägt in der anderen Hand einen Schlauch; hinter dem Silen geht Therytas, der mit der vorgestreckten l. den Dämon an der Schulter faßt, während er in der r. einen Strick hält. Meiner (in der *Z. D. M. G.* 40, 537 und oben Bd. 2 Sp. 2965 ausgesprochenen) Ansicht, daß diese Darstellung nicht mit König Midas in Verbindung zu bringen sei, sondern daß hier eine attische Lokalsage vom Einfangen des Silen zugrunde liege, ist *Bulle* (S. 46) beigetreten; für drei andere Darstellungen der Gefangennahme will er die Beziehungen zu Midas nicht aufgeben. Auf der ersten hält ein mit Panzer, Helm und zwei Speeren ausgestatteter Krieger den voranschreitenden Silen an einem Strick, mit dem er ihm die Hände auf dem Rücken zusammengebunden hat (*Benndorf, Gr. u. Siz. Vb.* Taf. 53, 2 S. 104. Eine ähnliche Darstellung ist ganz kurz erwähnt von *Petersen, Röm. Mitt.* 7, 1892 S. 182 unter nr. 2. München 790 ist eine moderne Nachahmung, vgl. *Bulle, Athen. Mitt.* 22 S. 390, 2). Eine ehemals Durandsche Vase (*de Witte* 261), die *Bulle* und ich irrtümlich früher für rf. hielten (oben Bd. 2 Sp. 2964, *Bulle* S. 47), zeigt einen Mann mit langem Stab in der Hand, auf einem Klappstuhl sitzend; r. von ihm steht der gefesselte Silen, hinter ihm sein Wächter und ein zweiter einen Stab tragender Mann. Auf der anderen Seite stehen hinter dem sitzenden eine Frau und zwei Jünglinge, die alle drei ebenfalls lange Stäbe halten. Ganz ähnlich ist das Bild einer in Eleusis gefundenen sf. Vase (*Ath. Mitt.* 22,

1897, Taf. 13, S 387 ff.). Von einem Speerträger wird der gefesselte Silen vor einen auf einem Klappstuhl sitzenden bärtigen Mann, der einen Speer in der l. hält, geführt; zwischen ihn und den Silen ist Hermes getreten, wie um den glücklichen Fang zu melden. L. hinter dem sitzenden ist der Rest eines stehenden Mannes erhalten, der staunend die l. erhebt.

Einen anderen Charakter als die Ergotimosvase tragen diese drei Darstellungen; hier ist ein Herr im Spiele, der seine bewaffneten Wächter ausgesandt hat, um den Silenos einzufangen. *Bulle* setzt die beiden Gefäße, die an die Technik des Nikosthenes erinnern, in die Anfangszeit dieses Meisters, d. h. etwa das letzte Drittel des sechsten Jahrhs. Daß in die attische Kleinkunst dieser Zeit der Phrygerkönig eingedrungen sein sollte, halte ich für undenkbar, ganz abgesehen davon, daß für ihn in der uns bekannten griechischen Sage die Eselsohren so charakteristisch sind, daß ihr Fehlen an ihn zu denken verbietet. Es bliebe der Brigerfürst von Edessa übrig; aber hier besteht erst recht die Frage, wer den attischen Töpfern des sechsten Jahrhs. diese Bekanntschaft vermittelt haben sollte. Eine epische Behandlung einer nordgriechischen Lokalsage im sechsten Jahrh., woran *Bulle* denkt, wäre ohne alle Analogie. Ich sehe hier keine andere Möglichkeit, als die, an einen attischen König oder Heros zu denken.

Über die beiden von Herakles gefesselten Silene einer sf. Lekythos aus Eretria s. Sp. 468; sie gehören wahrscheinlich einer jüngeren Zeit und dem Kreise der parodischen Darstellungen an.

Eine attische Arbeit aus dem Ende des sechsten Jahrhs. ist wahrscheinlich die fein gearbeitete kleine Bronzeherme eines Silen, der einen Widder auf seinem Rücken trägt (*Walters, Cat. of bronzes in the Brit. Mus.* 1899 nr. 214). Er umfaßt die vier Füße des Tieres mit seiner l. Hand, in der gesenkten r. trägt er eine kleine situla.

Szenen aus dem Dionysoskultus in Attika veranschaulichen uns zwei leider nur ganz unvollständig veröffentlichte sf. Vasenbilder, auf denen Dionysos in der Umgebung von Silenen auf einem Schiffswagen dargestellt ist. Das eine (*Brit. Mus. Cat.* II B 79), besprochen von *Dümmler* (*Rh. Mus.* 43, 1888 S. 355 ff., wo auch der Wagen nach *Mus. Ital.* II tav. 1, 4 abgebildet ist), zeigt den Gott mitten auf dem Verdeck eines Schiffes stehend und einen Weinstock haltend; vor und hinter ihm spielt je ein ihm zugewendeter Silen die Doppelflöte. Vor dem Wagen schreiten zwei zottige Silene, die ihn zu ziehen scheinen, weiter vorn zwei andere, die einen Stier führen. Dem Wagen folgt ein Knabe, der ein am Hinterteil des Schiffes befestigtes Segel (? vgl. die Schiffe des Nikosthenes *Wien. Vorlegebl.* 1890/91 Taf. 6, 2) zu fassen sich anschickt; den Zug schließen vier Frauen, deren letzte einen Tisch mit Opferkuchen auf dem Kopfe trägt. Ähnlich ist ein zweites Vasenbild, von dem ebenfalls nur der Wagen mit Dionysos und den beiden Silenen nach *Iudica, Ant. di Acre* Tav. 26 in den *D. A. K.* 2, 604 abgebildet ist; auch hier war ein Zug von neun Personen dargestellt, nur daß Männer an die Stelle der Silene getreten sind. Wir haben also hier eine Darstellung der Epiphanie des Gottes vor uns, das Abbild einer dionysischen Prozession, wie sie in Attika üblich war. *Bulle* will diese Darstellungen ganz spät herabdatieren; mag auch schon, sagt er S. 66, in der guten griechischen Zeit ähnliches (wie die von ihm zum Vergleich herangezogene Pompe des Ptolemaios bei *Athen.* 5 p. 196[a]) in bescheidenerem Umfang stattgefunden haben und eine Herabdatierung der Vasen in hellenistische Zeit vielleicht nicht nötig sein, aus der Auffassung des sf. Stiles fallen sie jedenfalls völlig heraus, denn sie vermischen Mythisches mit Rituellem. Das kann ich nicht zugeben. Die sf. Kunst ist doch nicht arm an Aufzügen aller Art, die sich als getreue Nachahmungen heimischer Festzüge zu erkennen geben; so finde ich auch keinen Grund, in der Nachbildung eines attischen Dionysosfestzuges etwas der sf. Vasenmalerei Fremdes zu erblicken. Mögen die Vasen auch dem Ausgang der sf. Technik angehören, unter das Jahr 500 herab dürfen wir sie keinesfalls datieren; hundert Jahre später müßte eine Pompe des Dionysos einen völlig anderen Charakter gehabt haben. Auch die beiden zottigen Silene dürfen uns nach dem oben Gesagten zu einer späteren Datierung nicht verleiten. Ihre zottige Bildung gerade in einem Aufzug kann uns im Gegenteil veranschaulichen, wie wir uns die Bühnensilene des sechsten Jahrhs. vorzustellen haben. *Bethe* (*Prol.* 45) will in diesem Wagen sogar den Thespiskarren erkennen.

Auch die späte Datierung einer Florentiner Schale (*Heydemann*, 3. *Hall. Winckelmannsprogr.* Taf. 2, 3), auf der *Bulle* das Einhertragen eines Phallospfluges in feierlicher Prozession erkannt hat, finde ich nicht gerechtfertigt. Auf der einen Seite steht ein dicker Mann auf dem Pflug, auf der Darstellung der anderen Seite ein zottiger Silen, der von einem Manne mit Kentron geritten wird. Liegt das Parodische in der Darstellung auch offen zutage, so ist es doch ebenso klar, daß wir hier einen alten Brauch dargestellt finden, in dessen Wiedergabe in der archaischen Kunst ich nichts Befremdliches zu erblicken vermag.

Fassen wir das Ergebnis unserer Betrachtung zusammen, so haben wir in den Silenen wilde, in Berg und Wald hausende Wesen kennen gelernt, die Ohren und Schweife, in der ältesten Zeit auch Hufe und Beine vom Pferde entlehnt haben. Ihre Selbständigkeit zu bewahren ist ihnen nur in Nordgriechenland und Chalkis gelungen; in Kleinasien stammen die Silene von Klazomenai und Xanthos und die Masken von Samos noch aus dieser Epoche, die anderen uns erhaltenen Darstellungen zeigen sie bereits in der Abhängigkeit von Dionysos. In Attika ist in den Darstellungen ihrer Gefangennahme wenigstens eine Erinnerung an ihre selbständige Vergangenheit bewahrt; sonst begegnen sie hier nur als Diener des Dionysos, die ihren Herrn überallhin begleiten, ihm Wein darreichen und ihn mit Musik und Tanz

unterhalten. Daß die Silene an allen diesen Stätten alteingesessene Gottheiten waren, beweist für Attika die Lokalsage von seinem Einfangen, für Kleinasien seine Rolle im Totenkult, für Nordgriechenland seine Darstellung auf Münzen; für Chalkis zeigen es die nur für diese Wesen passenden urwüchsigen Namen, von denen Σιμός, Ἶπος und Ἱπαῖος ihr Äußeres, Δόρκις, Πόδις und Μέλπα[ς] die ihnen beigelegten Eigenschaften charakterisieren. Ὀϝατίης 10 wird von *Benseler* als rusticus gedeutet; Ἀντίης, vielleicht auch Φάνος, mag auf ihr gespenstisches Erscheinen im Walde gehen (*Dieterich*, *Philologus* 52 S. 2 Anm. 4), wobei man sich der als Spukgestalten auftretenden Kentauren in dem kleinen homerischen Bettelliedchen an die Töpfer erinnert.

Schließlich muß ich hier noch der hockenden oder knieenden meist ithyphallischen Terrakottafigürchen gedenken, die sich überall in 20 Gräbern der griechischen oder von griechischer Kultur berührten Welt gefunden haben, in Attika, Boiotien, Lokris, Korinth, Thera, Melos, Rhodos, Cypern, Neandria, Sigeion, Sizilien, Rhegium, Cumae, Caere (*Winter*, *Typen d. gr. Terr.* 1, 215). Sie sind vom siebenten bis zum fünften Jahrh. in oft so genau übereinstimmender Weise gebildet, daß man dieselbe Form für Exemplare annehmen möchte, die aus Jahrhunderte von einander entfernten Gräbern 30 stammen (*Orsi*, *Mon. ant.* 14, 2 Sp. 875 A. 1). Entweder sind diese Terrakotten also Generationen hindurch in einer Familie aufbewahrt, oder ihre Typen sind Jahrhunderte lang unverändert beibehalten worden. Ich bin nur nicht sicher, ob wir wirklich Silene im Sinne der historischen Zeit und nicht vielmehr primitive Hauskobolde in ihnen erkennen müssen, die sich aus der Urzeit im Familienkult erhalten und später zur Gestalt des Agathodai- 40 mon (vgl. unten) entwickelt haben. Pferdehufige Exemplare, die bestimmt als Silene in Anspruch genommen werden müßten, sind meines Wissens bisher nicht gefunden worden.

B. Die Zeit des strengen Stils.

So beschränkt im ganzen der Kreis ist, in dem die Kunst des sechsten Jahrhs die Silene darzustellen vermochte, die Richtung der Entwicklung hat sie der Folgezeit doch insofern 50 gegeben, als sie ihre Angliederung und Unterordnung unter Dionysos vollzog. Die folgenden Perioden erkannten ihre Aufgabe darin, dies Verhältnis zu entwickeln und ihm immer neue Seiten abzugewinnen. Die Zeit des strengen Stils der griechischen Vasenmalerei steht ganz unter dem Einfluß der großen attischen Schalenmaler. Als die dämonischen Vorbilder des Komos wurden von ihnen die Silene ganz besonders bevorzugt, in denen man die mensch- 60 liche Ausgelassenheit nach jeder Richtung hin erhöht zur Darstellung bringen konnte.

Eine gesonderte Stellung durch seine Manieriertheit nimmt der auf dem Übergang vom sf. zum rf. Stil stehende Nikosthenes ein. Seine sf. Silene sind plumpe Gesellen mit dickem Bauch und dicken Oberschenkeln, an die ganz dünne Waden ansetzen; nach ihrem Aussehen wie nach ihren Bewegungen wirken sie komisch (*Wiener Vorlegebl.* 1890/91 Taf. 1; 2; 5). Seine rf. haben die dünnen Unterschenkel nicht, sind aber auch merkwürdig ungeschlacht gebildet (*ebenda* Taf. 7, 2b). Es sind eigene, vielleicht unter der Einwirkung der dickbäuchigen korinthischen Dämonen von Nikosthenes geschaffene Typen, die weder an die Vergangenheit anschließen noch zu der neuen Entwicklung eine Brücke bilden, sondern wie etwas Fremdartiges neben beidem stehen.

Wir betrachten zunächst das Äußere der Silensgestalten im strengen Stil. Der ältere, epiktetische Kreis gibt den Silenen langes dichtes Haar, das in Locken oder als Masse, die in einzelne künstlich gedrehte Locken ausläuft (vgl. *Hartwig, Arch. Jahrb.* 6, 1891, S. 255), über den Nacken fällt und meistens mit einem Kranz geziert ist; der Bart ist lang, die Augenbrauen sind bisweilen stark buschig gebildet. Die Nase ist stumpf, die Lippen sind dick und wulstig; die Ohren schmal und spitz und deutlich als Pferdeohren charakterisiert. So erscheinen die Silene bei Pamphaios (*Wien. Vorl.* D 3; 4; 5; zu vergleichen ist seine sf. Vase D 6), Kachrylion (D 7), Epiktet (*Gerh. A. V.* 4, 272 = Berlin 2262) und Chelis (*Furtwängler-Reichhold* 1 Taf. 43). Der Schwanz ist noch sehr lang; er reicht fast bis zur Erde und ist sowohl durch seine Länge wie durch die oft angewandte Zeichnung der Haare als Pferdeschwanz gekennzeichnet. Zuweilen ist er, wie es in der sf. Technik üblich war, noch braunrot aufgesetzt (*Hartwig* a. a. O. S. 256) oder mit gelbweißer Deckfarbe bemalt (Berlin 2174); weiß erscheint er auf einigen Lekythen (Berlin 2240; 2241), wo die Körper der Silene nur in Konturen graviert, also schwarz gelassen sind.

Hieron, ebenso der Künstler der Münchener Amphora (*Furtw.-Reichh.* 1 Taf. 44. 45) bilden einzelne Silene bereits mit einer Glatze (*Wien. Vorl.* A 2; A 4); das Haar des Hinterhauptes fällt entweder in lockigen Strähnen herab oder wird in einen Schopf aufgebunden, wobei — offenbar nach damaliger Mode — öfter hinter dem Ohr eine einzelne lange Locke herabhängt. Einen Altersunterschied soll die Glatze nicht andeuten; die Silene haben sie von den Lebemännern des alten Athen übernommen. Die Trinkschale ist die künstlerisch herrschende Gefäßform jener Zeit; sie ist bestimmt für die attischen Gelage, und wie sie uns die Lieblingsnamen jener Zeit überliefert hat, so eröffnet sie uns auch einen Blick in ihr übermütiges Leben und lehrt uns ihre Trinksitten und Trinkertypen kennen. Auf dem Psykter des Duris sind von den elf Silenen bereits neun mit Glatzen gebildet; nur bei einem hängt das — nicht lange — Haar hier noch frei und ist mit einem Kranz geschmückt, alle anderen haben es in einen Schopf aufgebunden, dessen Schleife mit dem um die Stirn gelegten Band zusammenzuhängen scheint. Die Glatzen sind von verschiedener Größe und durch zierlich gekräuselte Löckchen, die vom Ohr ausgehen, belebt. Die Augenbrauen sind nur schmal, die Schwänze, die jetzt in der Höhe

der Taille ansetzen, zwar noch buschig und breit, doch bereits etwas kürzer.

Brygos (*Wien. Vorl.* VIII, 6) hat seine sämtlichen Silene mit Glatzen gebildet; sie tragen kurzes, aber freies Haar, das mit einem Efeukranz geschmückt ist Auch die dem Euphronios zugeschriebenen Silene zeigen eine mehr oder minder große Glatze und tragen einen Efeukranz oder eine Binde (*Klein*, *Euphr.*[2] 278 ff.). Die beiden Silene des Oltos und Euxitheos mit den Namen Terpes und Terpon (D 1) haben dagegen beide noch volles Haar und erinnern mehr an die Weise der älteren Schalenmaler. Auch der Silen Oreimachos, eine der zierlichsten und am feinsten ausgeführten Gestalten des strengen Stils (Berlin 2160; *Winter, Österr. Jahresh.* 3, 1900, 121 ff. schreibt die Vase dem Euphronios zu), hat volles, hinten aufgenommenes Haar, das nicht als Masse gebildet, sondern durch einzelne flache Linien gegliedert ist.

Der Gesichtsausdruck der Silene beginnt sich zu beleben; die rf. soviel ausdrucksvollere Technik hat auch dazu die Maler angeregt. Ausgezeichnet bringt das Tierische der Silene durch das vorgeschobene Untergesicht Euphronios zum Ausdruck (wenn *Kleins* Zuweisungen richtig sind); zu den Silenen des Duris bei ihrem verrückten Treiben passen die runden wilden Augen vortrefflich. Hieron bildet einige seiner Silene, die sich mit den Mänaden zu schaffen machen, grinsend, so daß ihre Zähne sichtbar werden (vgl. den Silenskopf *Furtw., Samml. Sabouroff* Taf. 69). Stirnfalten gibt Phintias seinem en face gezeichneten Silen (*M. d. I.* 11, 27), ebenso der Künstler einer Münchener Schale seinem Flötenspieler (*Furtw.-Reichhold* 1 Taf. 45); sehr ausdrucksvoll ist das Gesicht des Kuchendiebes auf der von *Furtwängler* (*-Reichhold* 1 Taf. 47, 1 S. 243) dem Brygos zugeschriebenen Schale, nicht minder die Unschuldsmiene seines den Diebstahl beobachtenden Gefährten, der wie in tiefem Nachdenken seine Stirn in drei Falten gelegt hat.

Auf dem Körper, der in der Regel glatt ist, findet sich bisweilen Behaarung angedeutet; so erscheinen Brust und Bart etwas behaart bei einem Silen des Hieron (A 4), ebenso bei den sämtlichen Silenen des Duris (VI, 4).

Für die ithyphallische Bildung gibt es keine Regel. Pamphaios und Kachrylion meiden sie, Hieron wendet sie in den Mänadenszenen an; Euphronios bildet einen einzelnen Silen ithyphallisch (*Klein*[2] S. 279), während er bei einer Liebesszene mit einer Mänade (*ebenda* S. 280) davon absieht. Bei Duris (VI, 4) tragen acht der elf Silene das Glied aufgebunden, zwei sind ithyphallisch, bei dem mittelsten in Heroldstracht ist es gewöhnlich gebildet.

Von Tieren begegnet in der Umgebung des Silen auch in dieser Zeit häufig der Esel oder das Maultier (vgl. *Robert, d. müde Silen* 1899 S. 19). Epiktet stellte auf einer Seite einer Kotyle einen Silen dar, der ein ithyphallisches Maultier streichelt; auf der anderen Seite einen Silen, der, in jeder Hand einen Thyrsos haltend, hinter zwei Maultieren einherschreitet (*Klein, Vasen m. Meisters.*[2] 107, 24). Eine Memnonvase zeigt im Innenbild einen Silen, auf der Außenseite ein wieherndes ithyphallisches Maultier (*Klein, ebenda* 118, 1); auf einer anderen führt der Silen Simaios ein Maultier am Zügel (*Klein, ebenda* 120, 11), auf einer dritten bäumt sich vor dem sitzenden Dionysos ein ithyphallischer Esel, während hinter ihm auf einem ebenso gebildeten Esel ein bärtiger, bekränzter Silen heransprengt (*Klein, ebenda* 120, 9). Einen Silen mit einem Weinkrug zwischen zwei Maultieren zeigt eine stark fragmentierte Wiener Schale (*Vorlegebl.* C, 7, I). Auf einer Kylix des Brit. Mus. (III E 102) ist im Innenbild Silen auf einem Maultier reitend dargestellt; auf der einen Außenhälfte erscheint er auf einem Maultier gelagert, von zwei fackeltragenden Silenen umgeben; auf der anderen Dionysos zwischen zwei tanzenden Silenen auf einem Maultier reitend. Sonst findet man in seiner Umgebung ein Reh (Berlin 2160) oder eine Hirschkuh (*Gerh. A. V.* 195/6; *Furtw.-Reichhold* 2 S. 68, 30).

Zu seinen Attributen gehört noch ebenso wie in der sf. Kunst die Lyra und häufiger die Doppelflöte. Auf der Schale des *Oltos* und *Euxitheos* (A 1) spielt der neben dem Gespann des Dionysos einherschreitende Silen die Leier, während der dahinter einer Mänade folgende die Doppelflöte bläst. Die Leier trägt ferner Oreimachos (Berlin 2160) und ein Silen einer Berliner Lekythos (2243). Unter den Flötenbläsern nenne ich nur den Silen des Hieron (A 4), der in pelzbesetzten Lederstiefeln vor Dionysos steht und ihm seine Künste auf der Flöte vorführt, die Augen fest auf den aufmerksam zuhörenden Gott gerichtet.

Auch der Schlauch gehört noch zu den häufigeren Attributen des Silen in dieser Periode, er trägt ihn in der Hand oder über dem Rücken oder sitzt auf ihm. Vereinzelt erst kommt der Thyrsos in seiner Hand vor (*Mon. antichi* 17, 1906, tav. 16).

Zur äußeren Ausstattung des Silen ist zu bemerken, daß er in der Regel ganz nackt erscheint; zu den Ausnahmen gehört die Bekleidung mit Stiefeln. Eine besondere — bisher noch nicht genügend erklärte — Bedeutung muß die Heroldstracht des einen Silen auf dem Psykter des Duris haben, wie sie ebenso einem der Silene in der Pompe des Ptolemaios (*Athen.* V p. 198a) gegeben war. Beliebt wird bereits in dieser Zeit ihre Ausstattung mit einem Panther- oder Rehfell, das gelegentlich auch ihre wilderen Vettern, die Kentauren, tragen. Übernommen haben die Silene diese Tracht wohl von den Mänaden, die bereits Amasis mit einer Nebris umgürtet darstellte (*Wiener Vorlegebl.* 1889 Taf. III, 2) und die im späten sf. Stil häufig und im strengrotfigurigen gewöhnlich in dieser Ausstattung auftreten. Auf der Schale des Hieron (A 2) haben zwei Mänaden ein um den Hals geknüpftes Pantherfell auf dem Rücken hängen, zwei andere tragen es über dem vorgestreckten l. Arm, ebenso der eine Silen. Ein Pantherfell über dem Rücken hängend hat ein dem Euphronios zugeschriebener Silen (*Klein*[2] S. 280)

sowie der dem Dionysos einschenkende der Coghillschen Vase (*Millingen* 23); in der gleichen Weise hat ein Rehfell einer der Flötenbläser der Vase *D. A. K.* 2, 616 umgehängt, und gleichfalls Rehfelle tragen die drei Silene der Münchener Amphora *Furtw.-Reichh.* 1 Taf. 44, 45. Auch die Schlange, die einmal ein Silen (Berlin 2174) in der Hand hält, hat er von den Mänaden übernommen, in deren Händen sie bereits im sf. Stil vorkommen und im rf. ganz gewöhnlich sind.

Wir betrachten jetzt kurz die Situationen, in denen wir die Silene in dieser Periode dargestellt finden. Beliebt war bei den Schalenmalern ein Silen im Innenbilde; er begegnet dort neben einer Hirschkuh laufend (*Gerh. A. V.* 195/6), seinen Schlauch tragend (*Gerh. A. V.* 272), auf seinem Schlauch oder einer Amphora sitzend (*Klein, Euphron* [2] 278; 279; *Lieblingsinschr.*[2] 62) oder sie auf ihren Inhalt prüfend (*Arch. Jahrb.* 6, 1891, Taf. 5, 1), mit Krotalen, die er einer Mänade entrissen hat klappernd (*Klein, Meistersign.*[2] 117, 3) usw. Ihre Darstellung im Innenbilde ist deshalb so bevorzugt, weil man ihnen die gewaltsamsten Stellungen geben konnte, so daß die Füllung des Rundes keine Schwierigkeiten machte.

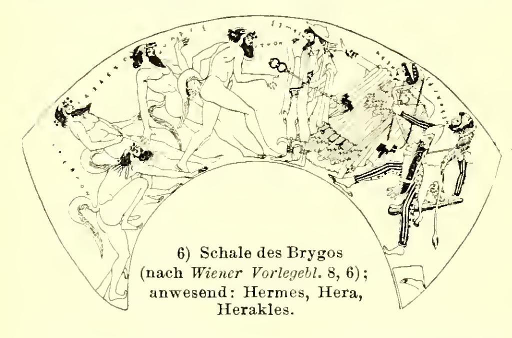
Auf den Außenseiten finden wir nicht selten die Silene unter sich dargestellt. Auf einer dem Pamphaios zugeschriebenen Schale tanzen ihrer sechs, davon vier mit Amphoren auf den Schultern, während ein siebenter in eine Amphora pißt (*Klein, Meistersign.*[2] 89); auf einer dem epiktetischen Kreis angehörigen Schale (*Klein, ebenda* 113, 10) reiten zwei Silene auf Schläuchen, ein dritter hält einen Krater, ein vierter tanzt und klappert dazu mit Krotalen. Auf seinem berühmten Psykter (*Br. Mus.* III E 768 = *Wien. Vorl.* 6, 4) hat Duris elf Silene dargestellt, die in gröberer und spezifisch silenesker Weise die Torheiten wiederholen, die sich die Jugend Athens in ihrer Trunkenheit geleistet haben wird. Einer hat sich auf die Hände gestellt und versucht aus einer am Boden stehenden Schale zu trinken, mit ausgestrecktem Arm eilt ein zweiter auf ihn zu. Einem in halb liegender Stellung sich aufstützenden läßt von vorn ein Silen aus einem Schlauch Wein in den Mund laufen, während ein hinter ihm stehender gleichzeitig von oben aus einer Kanne Wein in seinen Mund gießt. Ein anderer, mit eingezogenen Unterschenkeln auf die Fußspitzen und die zurückgebogenen Arme sich stützender balanziert auf seinem Phallos einen Kantharos, den ein vor ihm stehender aus einer Oinochoe füllt; hinter ihm naht ein Silen mit einem größeren Kantharos, den Schluß bilden zwei auf einem Bein um eine Schale balanzierende Silene, die wohl auch noch einen besonderen Trick vorhaben. Die Mitte der beiden aus je zwei und je drei Silenen gebildeten Gruppen nimmt ein Silen in der Tracht des Hermes ein, mit dem Kerykeion, reich gestickter Chlamys, Petasos und Stiefeln ausgestattet; voll Erstaunen scheint er die Hand zu erheben und das Tun seiner Gefährten zu betrachten. Was aber seine Tracht und sein Erscheinen gerade hier unter der tollen Gesellschaft bedeuten soll, finde ich bisher nicht erklärt (vgl. *Robert, Bild u. Lied* 28 Anm. 29; *Furtw.-Reichh.* 1, 248) und vermag es auch nicht zu deuten.

Besonders häufig finden wir die Silene mit Mänaden gruppiert, in meist wenig erfolgreicher Bemühung um ihre Gunst, auch hier häufig ein einzelnes Paar im Innenbild einer Schale. Auf einer Amphora stellt Pamphaios einer Mänade, die einen begehrlichen Silen beim Schopf packt und auf die Knie zwingt, auf der anderen Seite einen ithyphallischen Silen gegenüber, der eine thyrsostragende Mänade umfaßt (*Klein, Meistersign.*[2] 96, 27); im Innenbild der Schale D 5 läßt er einen Silen eine Mänade tragen, auf einem Stamnos einen flötenspielenden Silen tanzen und eine Mänade dazu mit Krotalen klappern. Hieron stellt im Innenbild seiner Schale A 2 eine Mänade dar, die sich gegen einen sie ergreifenden Silen mit dem Thyrsos wehrt; auf den Außenseiten weisen je drei Mänaden gleichfalls die etwas plumpen Werbungen ebenso vieler Silene ab. Auch das Beschleichen einer schlafenden Bakchantin findet sich bereits auf einer rf. Lekythos strengen Stils (Berlin 2241) und auf der von *Hartwig* im *Arch. Jahrb.* 8, 1893, Taf. 2 (S. 166/7) veröffentlichten Schale.

Am häufigsten bewegen sich die Silene natürlich in der Umgebung des Dionysos, ihn umschwärmend, flötenspielend (*Hieron* A 4) oder in Gesellschaft von Mänaden ihren Herrn umtanzend (*Pamphaios* D 4, *Kachrylion* D 7 u. öfter); die Schalenmaler der Blütezeit stellen den Gott (allein oder mit Ariadne) öfter auf einem Viergespann dar, das von leier- und flötenspielenden Silenen und Mänaden begleitet wird (D 1; *Klein, Meistersign.*[2] 144, 4). Die Kenntnis einer bakchischen Opferhandlung vermittelt uns die *D. A. K.* II 616 abgebildete Vase des *Musée Blacas* (13—15). Dionysos hat soeben ein Rehkalb zerrissen und ist im Begriff, die eine Hälfte desselben ins Feuer eines Altars zu legen. Ein Silen bläst dabei die Doppelflöte, ein anderer, durch eine Mänade von Dionysos getrennt, des Henkels wegen in knieender Stellung gebildet, scheint die Handlung mit Gesang zu begleiten. Der ihm entsprechende Silen hält ein Trinkhorn, ein vierter bläst wieder die Flöte, nach deren Melodie zwei Mänaden sich tanzend bewegen.

Erscheint das bisher geschilderte Treiben der Silene nur als eine natürliche Entwicklung aus ihrem Auftreten in der vorausgehenden Epoche, so tritt uns eine ganz neue Auffassung in einer Reihe von Darstellungen entgegen, die an der Betonung ihrer Inferiorität ein besonderes Gefallen finden. Auf dem einen Außenbild seiner berühmten Schale (*Wiener Vorl.* 8, 6 = *Furtwängler-Reichhold* 1 Taf. 47, 2, S. 240/41) hat Brygos die Götterbotin Iris (s. d.) dargestellt, die eben von einem wahrscheinlich dem Dionysos gehörenden Altar den für die Götter bestimmten Ochsenschwanz geholt hat. Da überfallen sie die Silene: Lepsis packt sie mit der einen Hand und will ihr mit der anderen das Opferstück entreißen, von l. setzt mit mächtigem Sprung über den

Altar Echon auf sie zu, noch weiter l. eilt mit langen Sätzen Dromis herbei. Zwischen beiden am Altar stellt Dionysos, einen Stab in der l., einen Kantharos in der r., wenn ich seinen Gesichtsausdruck und seine Haltung richtig auffasse, starr und sprachlos über die Frechheit seiner Silene. Auf der Gegenseite aber (Abb. 6) hätten die frechen Gesellen fast an der Götterkönigin sich vergriffen. An Hermes, der sich schützend vor Hera gestellt hat, wollen sie vorbei; der Held, vor dem sie zurückscheuen, ist Herakles, der in dem gestreiften Trikotgewand der skythischen Polizisten mit Bogen und Keule ihnen entgegentritt. Vortrefflich ist der Widerstreit zwischen ihrer wilden Begierde und dem Schreck vor dem Heros zum Ausdruck gebracht. Die zwei mittelsten, Babakchos und Hybris prallen zurück beim Anblick des Helden, auch der hinter ihnen auf allen vieren sich heranschleichende Terpon scheint seine Bewegung zu hemmen; nur dem vordersten, Styon, ist über seiner Gier der Ernst der Lage noch nicht voll zum Bewußtsein gekommen — einen Kampf mit Herakles wird er aber ebensowenig versuchen wie seine Genossen, das sieht man ihm an.


6) Schale des Brygos (nach *Wiener Vorlegebl.* 8, 6); anwesend: Hermes, Hera, Herakles.

Attacken auf Frauen gehören von jeher zu dem Wesen der Silene; das Neue liegt hier darin, daß die Kerle sich nicht mehr mit ihresgleichen begnügen, sondern auch an die Olympierinnen Hand anlegen wollen, an die Götterbotin nicht nur, sondern an die Königin Hera. Beschränkte sich in der sf. Kunst ihre Lüsternheit auf den ihnen angemessenen Kreis, so sind diese Szenen offensichtlich nur erdacht, um den Kontrast zwischen ihrer an alles sich wagenden zügellosen Begehrlichkeit und ihrer Feigheit hervorzuheben. Die ursprünglich gleich den Kentauren streitbaren und räuberischen Walddämonen sind zu feigen und genußsüchtigen Kreaturen geworden; in dieser Entartung stehen sie hier mit einer verblüffenden Plötzlichkeit vor uns. Bald ist es so weit, daß sie Entsetzen ergreift, so wie sie H e r a k l e s nur zu sehen bekommen. Sechs Silene sind bei ihrem Herrn zu einem Gelage versammelt, jeder hat sein Trinkgefäß neben sich stehen (*Gerh., A. V.* 59/60); da tritt plötzlich Herakles im Löwenfell mit Keule und Bogen unter sie. Dionysos begrüßt ihn stehend; den eben noch gelagerten Silenen ist aber der Schreck so in die Glieder gefahren, daß sie aus ihrer Behaglichkeit aufgescheucht, auf ein Knie und eine Hand gestützt, voll Angst den Störenfried anstarren; drei den Rücken uns zuwendende fassen entsetzt an ihre Köpfe, die drei von vorn gebildeten werfen die r. Hand in die Höhe. Von keiner besseren Seite zeigt uns die Silene die bei *Furtw.-Reichh.* 1, 47, 1 abgebildete Schale. Herakles ist bei Dionysos zu Gast und ruht neben ihm auf der Kline; da schleicht ein Silen von l. auf den Knieen heran und stiehlt einen Kuchen; sein Genosse auf der r. Seite aber blickt, als ob er nichts davon merkte, mit nachdenklichem komisch wirkendem Gesichtsausdruck ins Weite. Wir sehen: der Charakter der Silene und der Satyrn, wie ihn uns der *Kyklops* des *Euripides* zeigt, ist hier bereits bis ins einzelne vorgebildet.

Sicher gehört in diesen Kreis auch die sf. Darstellung einer gelbgrundigen Lekythos aus Eretria, auf der Herakles zwei Silene gefangen hat und an den Händen zusammengebunden vor sich hertreibt; zwei andere entfliehen (*Collignon, Cat. d. vases d'Athènes* 970). Leider ist das Gefäß nicht datiert und über seinen Stil auch nichts Näheres ausgesagt; vermutlich ist es eine der späten sf. Darstellungen aus dem Anfang des fünften Jahrhs., andernfalls würde es die älteste Verbindung des Heros mit den Silenen zeigen. Die Komik der Szene steht außer Zweifel; die Kerle haben irgend einen Unfug angerichtet und die zwei schlimmsten werden von dem Helden abgeführt.

Wenn wir die Silene von dieser Seite kennen gelernt haben, wird es uns schwer zu glauben, daß man es mit ihrer Beteiligung am Gigantenkampf ernster als *Euripides* gemeint haben sollte. Auf diesen Kampf zu beziehen sind, wie *M. Mayer* (*Giganten* S. 327) auseinandersetzt, die mannigfachen die Silene gerüstet oder bei der Rüstung darstellenden Bilder, wie *Gerhard, A. V.* 50/51, 5; *Klein, Meistersign.*[2] 101, 2; *Jahn, Philol.* 27 Taf. IV, 4 und 5. Ich schließe hier gleich das etwas spätere bei *Mayer* Taf. 2 veröffentlichte Bild eines Stamnos aus Orvieto an, auf dem eine Szene des Gigantenkampfes selbst dargestellt ist. Dionysos ist soeben im Begriff, einen vor ihm niedergestürzten Giganten, in dessen Brust bereits ein Panther seine Zähne gräbt, mit der Thyrsolonche zu durchbohren. Hinter dem Gott eilen mit langen Schritten zwei behelmte Silene herbei; der vordere, auf dem vorgestreckten l. Arm ein Pantherfell tragend, holt mit der r. zum Wurf mit einem Stein auf den Giganten aus, der folgende mit einem Schild bewehrte hält in der r., aber gegen den Boden gesenkt, eine Lanze. Auf der Gegenseite wird ein mit Rundschild, Helm und Lanze bewehrter Silen auf einem Streitwagen von zwei unbewaffneten Gefährten gezogen; r. hinter dem Wagen bläst ein vierter bewaffneter Silen in die Trompete. Auch wenn wir nicht annehmen wollen, daß das Gespann die umgekehrte Richtung einschlägt, so bleibt doch die Komik in den Bewegungen der Silene unverkennbar, mag sie auch nicht gerade von schlagender Wirkung sein: jeder wußte, wie er den Heldenmut der Streiter einzuschätzen hatte, die mit langen Schritten hinter ihrem

Herrn herbeieilen, als der Gegner bereits kampfunfähig gemacht ist. Wenn *Mayer* S. 327 sagt, es sei gar nicht ausgemacht, daß die Beteiligung des Gefolges des Dionysos durchaus und ursprünglich den komischen Charakter trug, den einige Maler ihm beilegen, so gebe ich das für die von ihm angeführte kämpfende Bakchantin ohne weiteres zu. Im Charakter der Mänaden liegt wilde Kampflust; aber die attischen Silene des fünften Jahrhs. waren keine blutdürstigen Helden mehr.

Außer zu Dionysos finden wir die Silene in dieser Zeit nur noch zu Hermes in Beziehung gesetzt. Auf der Vase *M. d. I.* VI. VII tav 67 geht dem auf einem Widder liegenden Hermes ein Silen mit Krater und Schlauch voran und ein die Doppelflöte blasender Silen folgt ihm; auf der Gegenseite ist ebenso der auf einem Bock gelagerte Dionysos von zwei Silenen begleitet. Hermes neben dem Silen Oreimachos zeigt das schöne von *Winter* (*Österr. Jahresh.* 3, 1900, 121 ff.) dem Euphronios zugeschriebene Bild der Berliner Amphora 2160 (*D. A. K.* II, 486); der sich umblickende Silen hält Leier und Plektron, der neben ihm gehende zum Teil von ihm verdeckte Hermes einen Kantharos und das Kerykeion in der l., in der nach hinten gewendeten r. eine Weinkanne, zwischen beiden schreitet ein Reh. Die Deutung von *Friederichs,* daß Hermes dem Silen Becher und Kanne fortgenommen und ihm die Leier aufgezwungen habe, hätte *Winter* nicht veröffentlichen sollen; der antike Beschauer konnte gewiß nicht ahnen, daß die Leier, die er in der Hand des Silen zu sehen gewohnt war, ihm hier von Hermes hineingedrückt sei. Der auf der Rückseite allein dargestellte leierspielende Silen führt den Namen *Ὀροχαρής*. Der Gott nimmt also teil an ihrem Leben und Treiben und zieht mit ihnen wie Dionysos umher; es ist wie ein Nachklang zu dem *homerischen Hymnos*, der Hermes und die Silene mit den Nymphen in den Höhlen des Ida hausen läßt, und es mag kein Zufall sein, daß die beiden Silensnamen auf ihr Leben in den Bergen hinweisen.

Nicht genügend erklärt ist bisher die Vase Vagnonville, auf der zwei Silene mit Spitzhacken dargestellt sind, von denen der eine sich nach l. entfernt, der andere auf eine mit einer Sphinx bekrönte halbkugelförmige Erhöhung hackt. *Engelmann* hat darin einen Tumulus erkannt, unter dem die Reste des Toten noch brennen, wie die aus den sechs Löchern der Basis des Grabhügels züngelnden Flammen anzeigen (*Österr. Jahreshefte* 8, 1905, S. 145 ff.); daß die Silene aber dies Feuer als eine Störung im natürlichen Lauf der Dinge betrachten und es durch Zertrümmerung des Grabhügels zu lösen suchen (S. 149), wird niemand einleuchten. Die kürzlich im *Arch. Anz.* 1908 Sp. 31/32 veröffentlichte Vase, die zwei Silene zu beiden Seiten eines Tumulus zeigt, auf dem ein Vogel sitzt, scheint mir darauf zu deuten, daß zwischen den Silenen und dem Hügel eine unbekannte oder noch nicht erkannte Beziehung besteht. Die bald als Silene, bald als Menschen gebildeten Wesen, die mit Hacken oder Hämmern auf einen aus der Erde emportauchenden Kopf schlagen, hat *Furtwängler, Arch. Jahrb.* 6, 1891, S. 116 ff. auf die Kyklopen gedeutet. So fein ausgeführt diese Deutung auch ist, es wird mir schwer zu glauben, daß man die Kyklopen (s. d.) völlig wie Silene gebildet haben sollte. Auch für diese Darstellungen scheint mir die rechte Erklärung noch nicht gefunden.

Überblicken wir die Entwicklung der Silene im strengen Stil, so haben wir zunächst gefunden, daß ihre Verwendung auf den attischen Trinkschalen die Ausmalung ihres zügellosen Temperamentes besonders beförderte; hier haben die unersättlichen Trinker auch ihre Glatze bekommen. Der bakchischen Ekstase, die wir zuerst bei den Mänaden des Hieron ausgedrückt finden, unterliegen sie nicht; sie umschwärmen und umwerben die orgiastischen Weiber, aber sie denken nicht daran, sich an ihrer Verzückung zu beteiligen. Einen ganz neuen Charakterzug, der später besonders ausgebildet wurde, gibt ihnen zuerst die Brygosvase; hier erscheint ihre ins Grenzenlose gesteigerte Begehrlichkeit gepaart mit einer ebenso grenzenlosen Feigheit. Sie beginnen zu stehlen und mit der Miene der Unschuld ihre Mitwisserschaft zu leugnen. Gewiß hat der verweichlichende Thiasosdienst die alten Naturdämonen um ihre besten Eigenschaften gebracht; aber um sie so herabzusetzen, um sie zu komischen Figuren von so minderwertigem Charakter zu machen, müssen noch andere Einflüsse wirksam gewesen sein. Wir dürfen uns nur des euripideischen *Kyklops* erinnern, um zu wissen, in welcher Richtung wir dieselben zu suchen haben.

Namen sind uns aus dieser Periode eine ganze Reihe überliefert. An die alten Berggeister erinnern *Ὀρειμάχος* und *Ὀροχαρής* (Berlin 2160), eine Parallele dazu bildet die *Ὀρείθυια* einer Vase des Pamphaios (*Klein, Meistersign.*[2] 97, 28) und die *Θηρώ* auf dem Vasenbilde des Oltos. Letzteres bietet uns zwei andere Silensnamen, *Τέρπης* heißt der leierspielende, *Τέρπων* der Flötenspieler; in ihrem Interesse ist es erfreulich, daraus zu entnehmen, wie hoch man von ihrer Musik dachte. Auf einer Münchener Vase drückt *Τέρπων* einen Schlauch aus (*Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* S. 93); denselben Namen führt auch einer der Silene des Brygos. Zu dem Krotalengeklapper der Ianthe tanzen auf einer Berliner Vase (4220) zwei Silene, von denen der eine *Σίκ[ιννος]*, der Tänzer, heißt; die *σίκιννις* als Tanz der Satyrn ist aus *Eurip. Kykl.* 37 bekannt. Vgl. oben Bd. 1 Sp. 1065/66. Vielleicht hat auch *Eraton* (*Heydemann, Satyr- und Bakchenamen* 1880, Z, vgl. *Erato*) eine ähnliche Bedeutung. Auf ihr Aussehen gehen *Σιμαῖος* (*Heydem. α*), *Σιμάδης* (*M. d. I.* XI, tav. 27. 28) und *Λάσιος* (München 1104); bei *Εὐκράτης* (*Heydem. o*) ist doch wohl an den Weinmischer gedacht, vielleicht auch bei *Ὕδρις*. Die Silene des Brygos tragen zum Teil neue, vielleicht für diese Darstellung erfundene, ohne weiteres verständliche Namen wie *Ἔχων, Λῆψις, Δρόμις. Στύων* weist auf dieselbe Eigenschaft wie *Πέος* (*Heyd.*

ϑ), Φλέβιππος und Στύσιππος (p). Βάβακχος soll vielleicht an βαβᾶν anklingen (vgl. *Dieterich, Philol.* 52, 4 Anm. 9). Besonderer Erwähnung bedarf endlich der doch wohl aus Σάτυρος verschriebene Beiname Σατρυβς, den ein Silen auf einer Schale des epiktetischen Kreises trägt (*Reisch, Festschr. f. Gomperz* 1902, S. 461; vgl. dazu die Mänade Σατύρα auf einer Vase aus der Wende des fünften Jahrhs., *Wien. Vorlegebl.* E XII); sein Genosse ist der bereits genannte Eukrates.

C. Die Zeit des schönen Stils, die unteritalische, hellenistische und römische Epoche.

Der strenge Stil hatte mit der ihm eigenen Energie die zügellosen und derben Elemente, die im Wesen der Silene liegen, bis zum Grotesken entwickelt und unter dem Einfluß von Satyrdrama und Komödie ihren Charakter stark entwertet. Im Gegensatz dazu sucht der schöne Stil in seiner älteren Hälfte die Silene äußerlich wie innerlich nach der Richtung des Edlen, Milden und Abgeklärten zu entwickeln; der Geist des Pheidias vermochte auch diese tobenden und lärmenden Gesellen unter seine Würde und Gemessenheit zu zwingen und aus ihnen in ihrer Art vornehme und reife Männer zu schaffen. Die derben Bemühungen um die Gunst der Mänaden treten mehr zurück; die Silene lernen auch im Umgang mit ihnen ihr jugendliches Ungestüm beherrschen und wissen selbst im bakchischen Taumel etwas Gehaltenes in ihren Bewegungen zu wahren. Indes laufen neben solchen Darstellungen, die uns die edelsten Silensgestalten, die die griechische Malerei überhaupt hervorgebracht hat, zeigen, auch solche wilderen Charakters einher, in denen das stürmische Temperament der Silene wieder hervorbricht; in der zweiten Hälfte des schönen Stils gewinnen diese im Zusammenhang mit der stärkeren Betonung des orgiastischen Elements im Dionysoskultus wieder die Oberhand.

Äußerlich behalten die Silene ihre schlanke, ebenmäßige Gestalt bei, die nur hier und da erst etwas zur weichlichen Fülle zu neigen beginnt. Die Glatze bleibt die Regel und die Stirn erscheint dadurch mächtig bei den viereckigen Köpfen dieser Zeit; das Haar ist lockig und reicht nur bis zum Nacken herab. Es pflegt mit einem Efeukranz, einer Binde oder mit beidem geschmückt zu sein, bisweilen auch mit einem besonderen Kopfputz und kalathosartigen Aufsatz wie bei *Gerhard, Trinksch.* 27, I; Berlin 2921). Der Bart ist kräftig, leicht gekräuselt und kurz gehalten; nur selten fällt er bis auf die Brust herab. Der Schwanz wird kürzer, er pflegt nur bis an die Kniekehlen zu reichen, doch kommen daneben sowohl längere (*C. R.* p. 1874, II, 1) wie auch noch kürzere vor (*A. Z.* 1885 T. 84 = Berlin 2642).

Der Gesichtsausdruck ist auf den Vasen der besten Zeit ruhig und ernst; etwas in sich Gekehrtes, fast Melancholisches ist den Silensgestalten dieser Periode eigen, und in diesem Typus vermöchte man sich zuerst den sokratischen εἴρων vorzustellen.

Behaarung ist gelegentlich einmal angedeutet (*Ant. d. Bosph. Cimm.* 54 = *Stephani* 1789); ganz behaart erscheint der würdige Papposilen als Erzieher des Dionysos auf der schönen Vase des Museo Gregoriano II 26. (Abb. 7). Höchst merkwürdig sind die beiden ebenfalls am ganzen Körper behaarten Silene eines Kraters aus Gela (*Monum. ant.* 17, 1906 tav. 44), mit ganz verwildertem Bart und Haar; sie sehen aus wie Affen und gebärden sich auch nicht anders.

Ithyphallische Silene sind auf Darstellungen dieser Periode überaus selten (Berlin 2591); mit infibuliertem Glied sind die beiden Silene Berlin 2337 und 2409 und einer aus dem Thiasos 2402 dargestellt.

Bekleidet erscheinen sie nur in Ausnahmefällen; so trägt einen Chiton und Mantel ein Silen, der in feierlicher Haltung, die nicht ohne komische Wirkung bleibt, vor einen Altar getreten ist und über ihn mit der l. einen Zweig hält. Öfter tragen sie ein Panther- und Rehfell, das entweder über dem l. Arm hängt (*Stephani* 2016, vgl. 2074) oder unter dem Hals



7) Papposilen, von Hermes das Dionysoskind empfangend (nach *Mus. Greg.* II, 26).

geknüpft den Rücken deckt (Berlin 2402; 2643; 2648). Auf einem Pantherfell sitzt der leierspielende Berlin 2402.

Als Attribut finden wir in dieser Periode keins gewöhnlicher, als den Thyrsos, den sie von den Mänaden übernommen haben (Berlin 2348; 2402; 2471; 2532; 2591 B; 2639). Den Schlauch tragen sie nur selten (Berlin 2591 B; 2532 = *Gerh., Trinksch.* 6. 7).

Von Musikinstrumenten spielen sie außer der Doppelflöte, die ihr charakteristisches Instrument bleibt, öfter auch die Leier, so bei dem Thiasos Berlin 2402 und bei der Rückführung des Hephaistos *A. B. A.* 1849 Taf. III, 3. Einmal schlägt ein tanzender Silen auch das Tympanon (Berlin 2402), das in dieser Periode den Mänaden eigentümliche Musikinstrument.

Bis auf diese Zeit wurden die Silene ausnahmslos in demselben Lebensalter, immer als eine Schar von Altersgenossen dargestellt. Bleibt dies auch jetzt noch die Regel, so erscheinen doch öfters neben den bärtigen Männern sowohl ältere als auch jüngere Gestalten. In dem Thiasos der Sammlung Sabouroff (*Furtw.* Taf. 56/57 = Berlin 2402) sind zwei Silene als Greise charakterisiert, sowohl durch ihr weißes Haar und ihren weißen Bart und Schweif, als auch durch ihre schleppenden Bewegungen und ihre müde Haltung, die ihnen den Gebrauch eines langen Stockes aufnötigt. Einen

Silen, dessen Haar, Bart und langer Pferdeschwanz weiß gemalt sind und der sich mit der l. Achsel auf einen Stab stützt, zeigt die im *Arch. Jahrb.* 2, 1887, S. 193 beschriebene Pelike des Metropolitan Museums in New-York; weißhaarig und eines langen Stabes bedürftig ist auch der Silen auf einem Krater des Louvre, zu dem Hermes den Dionysosknaben bringt (*Festschrift f. Benndorf* 1898 S. 81). Auf dem Innenbild einer Berliner Schale, deren Stil sich noch etwas an den strengen anlehnt (2550 = *Gerh., Trinksch.* 16, 1), balanziert ein knieender Silen auf der l. ein Knäblein, dem zwar das Schwänzchen fehlt, das aber durch sein spitzes Ohr seine Abkunft verrät. Eine Karlsruher Vase des schönen ebenfalls noch etwas strengen Stils gibt dem kleinen mit einem Schwänzchen ausgestatteten Knaben den Beinamen *Πόσϑων* (*Creuzer, Dt. Schr.* II, 3 Taf. 2; *Winnefeld, Beschr. d. Vasens. zu K.* 208; vgl. *Heydemann, Satyrnamen, D*). Auf der Jattaschen von *Heydemann* a. a. O. veröffentlichten Amphora 1093 gehört zu dem Thiasos auch ein Silen im Jünglingsalter, der ein Maultier liebkost. Er führt den Namen *Σίκιννος*, den wir bereits von einer Berliner Schale strengen Stils kennen (4220) Aber nicht nur jugendliche Silene und Silenskinder begegnen in dieser Zeit, sondern zum ersten Male bleibt jetzt auch bei den eine Glatze tragenden Gestalten der Bart fort; auf der Berliner Vase 2545 ist ein „unbärtiger Satyr" angstvoll auf die Knie gesunken und blickt erschreckt auf einen aus der Luft sich herabschwingenden Greif.

Erinnern wir uns, daß der Silen im *Kyklops* des *Euripides* die Satyrn als seine *τέκνα* und *παῖδες* bezeichnet und Odysseus ihn als den *γεραίτατος* der Satyrnschar zuerst begrüßt (101), so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die jugendlichen Gestalten unserer Vasenbilder, die derselben Zeit angehören, Satyrn genannt wurden. Aber der Name Satyrn kann bereits zu dieser Zeit auf die jugendlichen Gestalten nicht einmal beschränkt gewesen sein. Auf der bereits genannten Jattaschen Vase sind außer dem Jüngling fünf äußerlich völlig gleich gebildete bärtige Silensgestalten dargestellt; zwei tragen keine Namen, zwei andere sind *Σιμός* und *Οἰνοπίων* benannt, dem letzten, die Doppelflöte spielenden ist der Name *Σιληνός* beigeschrieben. In dem Thiasos der Vase Sabouroff 55 (Berlin 2471) begegnen ebenfalls zwei einander völlig gleiche Silene; der eine von ihnen ist *Κῶμος*, der andere *Σιληνός* benannt. Wir haben also die auffallende Tatsache festzustellen, daß unter einer ganz gleichen Schar von Silenen einer der Silenos katexochen ist. Und ich kann für diese Tatsache eine Erklärung nur finden in der Annahme, daß hier der Gattungsname nicht Silene, sondern Satyrn war, und daß einer unter ihnen, äußerlich in nichts von seinen Genossen unterschieden, den Namen Silenos führte.

Gruppieren wir jetzt die Darstellungen nach ihrem Inhalt, so begegnen uns einzelne Silene in dieser Zeit sehr selten; die Periode der Schalen, die durch ihre Innenbilder hauptsächlich dazu aufforderten, ist vorüber. Außer dem feierlich opfernden Silen nenne ich einen beide Hände auf die Knie stützenden und mit vorgebeugtem Oberkörper in die Ferne schauenden Silen (Berlin 2409) und zwei der Form des Gefäßes (Guttus) entsprechend auf allen Vieren sich bewegende (Berlin 2511). Ähnlich, aber einer späteren Periode angehörig sind die auf einem gleichen Gefäß abgebildeten Silene des *Br. Mus.* (III E 733) sowie die einem Stier und Bock gegenübergestellten bei *Heydemann, Humorist. Vb.* 1870, 3a. b.

Mit den Mänaden allein zeigt die Silene in einem trotz aller bakchischen Ekstase ruhigen Tanz, zu dem ein Silen mit der Doppelflöte aufspielt und eine Mänade mit Krotalen klappert, die Berliner Trinkschale *Gerh.* 6. 7, hier abgebildet Bd. 2 Sp. 2266; einer der Silene trägt die Leier, ein anderer einen Schlauch, ein dritter einen Thyrsos. Etwas bewegtere Liebesszenen bieten die Berliner Vasen 2458 und 2623, auf denen die Mänaden gegen die zudringlichen Silene sich mit Thyrsos und Fackel wehren. Die Fackel begegnet hier zum ersten Male; sie weist auf die nächtlichen Dionysosfeiern.

Im Dienste seines Herrn zeigt den Silen die schöne bei *Gerh., Trinksch. u. Gef.* Tafel X abgebildete Schale des Brit. Mus. 811*, die fünf Götterpaare beim Gelage darstellt, die Männer liegend, die Frauen am Fußende ihrer Kline sitzend oder stehend. Nur zwei haben einen Mundschenk bei sich; zur r. des Zeus steht Ganymedes, zur r. des Dionysos der Silen Komos. Als Diener des Gottes hat er sich also sogar im Olymp Heimatsrecht erworben. Schwieriger ist sein Amt, wenn er den trunkenen nach Hause befördern muß, wie es auf zwei attischen Oinochoen köstlich dargestellt ist (*B. C. H* 19 S. 98 Fig. 3. 4).

Dionysos mit seiner ganzen Umgebung finden wir auf einer Reihe von Vasenbildern dargestellt, die zu den schönsten und vollendetsten Darstellungen des Thiasos überhaupt gehören. Um den auf ein Ruhebett gelagerten Gott, der aufmerksam dem Leierspiel eines zu seinen Füßen sitzenden Silens zuhört, stehen zwei Mänaden mit einem Kantharos und einer mit Kuchen belegten Platte (Berlin 2402 = *Furtw., Samml. Sab.* Taf. 56. 57); zwei greise Silene schließen diese Hälfte, während auf der anderen zum Flötenspiel eines tanzenden Silen zwei Paare von Mänaden und Silenen sich bewegen, deren einer ein Tympanon schlägt.

Ein orgiastischer Tanz nach dem Takt eines Tympanons wird vor dem sitzenden Dionysos aufgeführt auf einem andern Vasenbild der Sammlung Sabouroff (Taf. 56 = Berlin 2471). Auf einem hügeligen Terrain hat sich der Thiasos niedergelassen, neben Dionysos sitzt Komos; der mit dem Namen Silenos bezeichnete hat sich mit beiden Händen aus seiner liegenden Stellung emporgehoben und sieht dem Tanz einer Mänade zu; eine andere ist eben erschöpft niedergesunken und wird von einer dritten umfangen, die sie sanft zur Erde gleiten läßt; eine vierte liegt bereits ermattet am Boden. Die Tympanonschlägerin sitzt, in ihr Spiel versunken, mit etwas vorgebeugtem

Oberkörper da, drei andere Mänaden sehen sitzend oder stehend dem Tanze zu. Unsere Vase gehört, wie *Furtwängler* hervorhebt, zu den frühesten attischen Gefäßen, die den Mänaden das Tambourin zuerteilen; auch der dazu aufgeführte orgiastische Tanz war wohl eben erst aus fremden Riten herübergenommen, erscheint hier aber seiner asiatischen Wildheit entkleidet und zu vollendeter Schönheit veredelt.

Ruhiger ist die Darstellung der Hydria des Brit. Mus. III E 228 (Plate 9), auf der um Dionysos, Ariadne und eine Mänade ein jugendlicher menschenfüßiger Pan — der hier zum ersten Male als Mitglied des Thiasos erscheint — die Syrinx, ein Silen die Leier spielt und eine Mänade ein Tympanon schlägt. Der sitzende Silen hat reiches lockiges, mit einem Efeukranz geschmücktes Haar, einen gekräuselten Bart und ein spitzes Ohr; sein Unterkörper ist mit einer Chlamys bedeckt. Links oberhalb des menschlichen Pans ist in eigentümlich verrenkter Haltung ein bärtiger ziegenfüßiger aber nicht gehörnter Pan anscheinend damit beschäftigt, aus einer Kanne Wein in einen Krater zu gießen. Sein Gesicht und Haar sind dem des Silen ganz ähnlich, nur der Bart ist nicht so wohl gepflegt.

Den Thiasos auf der Rast zeigt das Jattasche wohl in Süditalien hergestellte aber durchaus attische Anmut atmende Vasenbild (vgl. *Furtw., Meisterwerke* S. 149; hier abgebildet Bd. 3 Sp. 2117/8). Um den gelagerten Dionysos, zu dessen Füßen sich Himeros zu schaffen macht, steht, sitzt oder liegt sein aus fünf Silenen und sieben Mänaden bestehendes Gefolge; der junge Sikinnos liebkost im Vordergrunde das Maultier, das den Gott getragen hat. Pothos und Eros stehen neben zwei Mänaden. Das wundervolle Gemälde ist durch das Auftreten der drei Erotengestalten noch besonders bemerkenswert; auch auf der derselben Zeit angehörigen Vase *A. Z.* 1855 Taf. 84 sehen wir Eros, auf der *D. A. K.* 2, 585 abgebildeten Himeros in der Umgebung des Gottes. Der Thiasos ist wieder um ein neues Element bereichert.

Der Empfang des Thiasos zu Delphi ist auf einem Petersburger Krater (*A. Z.* 1866 Taf. 211) dargestellt. In Begleitung von drei Silenen und ebensoviel Mänaden ist Dionysos nach Delphi gezogen — das Lokal ist durch den Omphalos gekennzeichnet — und wird unter der Palme von Apollon mit Handschlag begrüßt. Ein Silen spielt die Doppelflöte, ein zweiter hält mit seinem Leierspiel inne und sieht der Bewillkommnung seines Herrn zu.

Die Rückführung des Hephaistos finden wir in dieser Periode öfter dargestellt; auf der schönen bei *Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 40, danach hier Bd. 1 Sp. 2055/6 abgebildeten Münchener Vase (*Jahn* 776) faßt den trunkenen Hephaistos ein Silen um die Hüften und stützt ihn, ein anderer geht mit der Fackel voraus.

Mit der lebensprühenden dramatischen Szene des Brygos nicht zu vergleichen ist die Darstellung der Berliner Vase 2591 (*Gerh., A. Bildw.* 48; *Welcker, A. D.* 3 Taf. 16, 2), auf der Iris, die in der l. den Schwanz eines Opfertiers hält, von zwei lüsternen Silenen angefallen wird. Der rechte, ithyphallisch gebildete fällt ihr in den Arm und hält sie fest, der linke streckt begehrlich die Arme nach ihr aus.

Haben wir bis jetzt die Entwicklung schon in früheren Perioden beliebter Szenen verfolgt, so hat die Zeit des schönen Stils auch eine Reihe neuer ihr eigener Kompositionen aufzuweisen. Sie hat sich sowohl die Beziehungen des Silen zu Dionysos als auch sein eigenes Leben intimer ausgemalt. Bereits das Terrakottarelief *A. Z.* 1875 Taf. 15, 2, das seiner ungelenken Ausführung wegen altertümlicher erscheint, zeigt ein innigeres Verhältnis des Silen zu seinem Herrn in der ganzen Art, wie er fürsorglich den trunkenen auf dem Esel zu halten und weiter zu geleiten sich bemüht. Jetzt wird ihm die Rolle des Erziehers des Dionysos zugewiesen, die wir literarisch zuerst im *Dionysiskos* des *Sophokles* nachweisen können (*Rhein. Mus.* 47, 1892 S. 411; 48, 1893 S. 152). Das schöne Vasengemälde des Museo Gregoriano II 26 (Abb. 6) bietet die älteste Darstellung einer solchen Szene. Auf einem Felsblock sitzt der bis auf die Extremitäten völlig behaarte Silen, einen Thyrsos in der l. haltend; die r. streckt er Hermes entgegen, der von l. auf ihn zuschreitet und ihm den kleinen Dionysos reicht. Hinter ihm steht, die Hand auf seine Schulter legend, eine Nymphe, eine zweite sitzt auf einem Felsstück hinter Hermes. Ähnlich ist die Darstellung einer aus Athen stammenden Vase bei *Stackelberg, Gräber d. Hell.* Taf. 21, auf der Hermes, das r. Knie auf eine Bodenerhebung stützend, dem l. von ihm auf einem Felsblock sitzenden Silen den Dionysosknaben reicht. Die Szene wird von einer Nymphe mit Kantharos und Oinochoe abgeschlossen. Der Silen hat weißes Haar und weißen Bart und verrät auch durch seine gebeugte Haltung sein Alter; sein vorgeschobenes Untergesicht erinnert an das eines Bockes. In der l. hält er den Thyrsos.

Vielleicht haben erst diese Darstellungen des Silen mit dem Dionysoskinde dazu geführt, sich auch das eigene Familienleben des Silen auszumalen. Die erste derartige Darstellung, Silen ein Satyrknäblein auf der Hand balanzierend, bietet die noch etwas an den strengen Stil sich anlehnende Darstellung der Berliner Vase 2550. Ebenfalls ein Knäblein ist auf der Schale Mus. Greg. 2, 80 dargestellt, die Situation freilich nicht ganz klar.

Silene beim Ballspiel, von denen zwei rittlings auf den Schultern zweier anderer sitzen, während ein stehender in ein Himation eingehüllter den Ball zu werfen im Begriff ist (vgl. dazu *P. Gardner, Cat. of vases in the Ashmolean Mus.* 1893 pl. 9), zeigt der eine Streifen des Pandorakraters; zwischen ihnen steht neben einer Mänade ein kleiner Satyrknabe mit einem Reifen (*J. H. St.* 11 pl. 12). Auf der Töpferscheibe drehen sich in der Runde zwei Silene einer Vase des Brit. Mus. (III E 387; vgl. *Hauser, Österr. Jahresh.* 12, 1909 S. 88 ff.); beim Fischen zeigt einen Silen ein anderes Vasenge-

mälde (*ebenda* III E 108), und das erste Idyll bietet uns eine Berliner Vase fast noch strengen Stils (4052; *Annali* 1845 t. C): zum Flötenspiel eines Hirten, der auf einem Felsstück inmitten seiner Herde sitzt, bewegt sich ein Silen im Tanze. Während in einer verwandten Darstellung Pane zu des Hermes Flötenspiel hüpfen, ist hier an die Stelle des Gottes der menschliche Hirt getreten; wir haben den ersten Versuch einer Hirtenpoesie vor Augen. In ihrem Naturleben schildert die Silene auch der *M. d. I.* 2, 55 abgebildete Krater, auf dem sie ihr Staunen über die strahlend aufgehende Sonne kundtun.

In einer eigenartigen Bedientenstellung, die der Komik nicht entbehrt, ist Silen auf den beiden Seiten eines Napfes dargestellt (Berlin 2589 = *Gerh., Trinksch.* Taf. 27). Auf der einen Seite schaukelt er auf einer Stuhlschaukel ein Mädchen, dem er, wie *Hiller* (bei *Heydemann* im *5. Hall. Winckelmannsprogr.* S. 23 f Anm. 108) die Inschrift deutet, εἶ ἁδεῖα du bist süß zuruft; auf der anderen folgt er in komisch tänzelndem Schritt einer langsam schreitenden Frau in langem Chiton und Mantel und hält ihr von hinten einen Sonnenschirm über das Haupt. Der erste trägt eine große Tänie um den Kopf, der rings mit roten strahlenförmigen Spitzen besteckt ist; der zweite hat einen langen streifigen Bart und auf dem Kopf einen hohen oben mit Blättern besteckten Kalathos. Er führt den Namen Χόριλλος (Tänzer), die Frau heißt Θεμιστώ. Ich zweifle nicht, daß er hier als Bedienter vornehmer menschlicher Frauen gedacht ist, die den verliebten Gesellen in komischem Aufputz als Sklaven gebrauchen. Eine schöne Terrakottagruppe der Sammlung *Lecuyer* (*Coll. Lec.* I D 3) stellt einen alten bärtigen ithyphallischen Silen dar, der mit Anstrengung eine schöne Frau trägt. Die Dienste, die er früher der Ariadne und den Nymphen leistete, muß er nun auch sterblichen Frauen zuteil werden lassen.

Das würdevolle und gemessene Wesen, das den Silenen der älteren Hälfte des schönen Stils eigen ist, beginnt in der späteren Epoche desselben zu verschwinden; ihre Ausgelassenheit bricht wieder hervor, begünstigt durch das stärkere Hervortreten des orgiastischen Elementes im Dionysoskult. Ihrer Natur ist alles Orgiastische fremd und Darstellungen verzückter Silene (wie *Mem. dell' Accad. dei Lincei* Ser. 5, 14 S. 106) gehören trotz der μαινόμενοι Σάτυροι in den *Bakchen* des *Euripides* 130 zu den größten Seltenheiten (zur Verschiedenheit ihrer Tänze von denen der Mänaden vgl. *Crusius* im *Philol.* 55, 1896, S. 565); aber die bakchische Ekstase der Mänaden kam ihrem Temperament entgegen und hat ihre alte vorübergehend eingeschläferte Zügellosigkeit wieder wach gerufen. Sehr inbrünstig bemühen sie gemeinsam mit Pan sich um die schönen Tänzerinnen auf einer Petersburger Vase (*C. R.* p. 1861 pl. 2), denen ein Silen in langem reichverzierten Ärmelgewand aufspielt, während ein anderer einer Nymphe den kleinen Dionysos überreicht. Aufgeregt schreiend, die Augen rollend, mit hoch gezogenen Brauen zeigt einen Silen eine aus Athen stammende Kopfvase dieser Zeit (Berlin 2920; *Treu*, 35. *Berl. Progr. z. Winckelmannsfeste* Taf. II, 1 u. 3); sehr lebendig ist auch die Berliner Silensmaske (2921 *Furtw., Samml. Sab.* Taf. 59) mit aufgeregtem Ausdruck, verzogenem Mund und gerunzelter Stirn. In wildem orgiastischem Tanz zeigt den Thiasos der Berliner Krater 2638. Die Mänaden, Thyrsos und Tympanon schwingend, werfen die Köpfe, deren Haar gelöst ist, weit zurück, die Silene packen sie oder wollen sie haschen; hier haben wir den Anschluß an die bakchischen Szenen des Hieron, eine Entwicklung, die die ältere Periode des schönen Stils nur vorübergehend zu hemmen vermocht hat. Eine schlafende Mänade mit langem wallendem Haar beschleichen zwei Silene, der eine auf Zehenspitzen, der andere kriechend (*Br. Mus. Cat.* III E 555). Betragen sie sich ungezogen oder sind sie ungehorsam, so züchtigt sie ihr Herr wie Kinder; auf einem köstlichen aus Athen stammenden Vasenbild (*A. Z.* 31, 1874 Taf. 14) reibt sich der eben von Dionysos geschlagene den Rücken und ein zweiter sieht aufs äußerste verblüfft zu, wie der dritte seine Prügel bekommt.

Unter den mythischen Szenen dieser Periode ist häufig die Darstellung der Marsyassage. Sie begegnet zum ersten Male auf der Rückseite der oben besprochenen Jattaschen Thiasosvase und ist Bd. 2 Sp. 2453/4 wiedergegeben. Marsyas, genau wie die Silene der Vorderseite gebildet, spielt unter einer Palme sitzend die Leier; eine Anzahl von Gottheiten lauschen seinem Spiel, vor ihm steht Athena, etwas tiefer r. hört Apollon, an dessen l. Schulter sich Artemis lehnt, aufmerksam zu. Links unterhalb des Marsyas steht ein Simos benannter Satyrjüngling mit einem Kranz in der r., im Gespräch mit einer auf das r. Knie sich stützenden einen Thyrsos haltenden Mänade. Auf der Rückseite des Berliner Kraters mit dem orgiastischen Tanz (2638) spielt Apollon umgeben von Musen, einem schwebenden Eros mit Tänie und Hermes die Leier, während Marsyas unterhalb steht und die r. gegen den Gott vorstreckt. Der phrygische Flußgott ist von Myron in die Kunst eingeführt worden in der berühmten Gruppe, in der er die von Athena zur Erde geworfenen Flöten aufheben will, vor dem Verbot der Göttin aber zurückschreckt; eine Erinnerung daran bietet ein attisches Vasenbild (Berlin 2418, abgeb. Bd. 2 Sp. 2446 nr. 2), das nach *Furtwängler* auch in der eigentümlich struppigen Bildung des Haares das myronische Vorbild nachahmt. Marsyas wird völlig wie ein Silen gebildet, ein fremdes Aussehen oder eine fremde Tracht hat er nie; die Sage ist trotz ihres barbarischen Charakters in Attika ganz heimisch und der Flötenbläser Marsyas eine der populärsten Gestalten geworden, so populär, daß mit seinem Namen die flötenspielenden Silene auch in anderen echt griechischen Szenen bezeichnet werden konnten. So leitet ein Marsyas auf der *Élite céram.* 1, 41 abgebildeten Vase, gefolgt von Komodia und Dionysos, die Rückführung des Hephaistos; und auf einer Karlsruher Vase

noch etwas strengen Stils erscheint er am ganzen Leibe mit Zotteln bedeckt und geht flötenblasend dem kleinen Satyrknaben Posthon, der Mainas und dem Silen Soteles voran (*Creuzer, Dt. Schr.* 2, 3 Tafel 2; *Heydemann, Satyrnamen* S. 13, D).

Auch die Sage vom Einfangen des Silenos durch König Midas (s. d.) finden wir sicher erst auf Vasenbildern dieser Periode; die älteren hiermit in Beziehung gesetzten habe ich oben Sp. 459 von dem Phrygerkönig zu trennen versucht. Lebendig ist die Szene auf der Schulter einer Amphora aus Agrigent dargestellt (*M. d. I.* 4, 10). Dem durch sein spitzes Ohr charakterisierten König wird von einem Speerträger der gefesselte Dämon vorgeführt; mit frohem durch die erhobene r. ausgedrückten Erstaunen betrachtet Midas den Gefangenen. Tiefer ist dies Ereignis auf einem Chiusiner Vasengemälde aufgefaßt (*Br. Mus.* III 447; *Annali* 1844 tav. H), auf dem Midas (der allein daraus oben 2 Sp. 2959 abgebildet ist), charakterisiert durch seine langen Ohren, mit nachdenklich gesenktem Haupt der Weisheit des Gottes lauscht. Von seiner vortrefflichen Gestalt sticht etwas ab der Silen, der nicht gerade den Eindruck eines Weisen hervorruft; der Typus des εἴρων erscheint auch hier noch nicht ausgebildet.

Die Begehrlichkeit und Feigheit der Silene wird in Heraklesszenen noch schärfer als früher zum Ausdruck gebracht. Sie stehlen dem schlafenden Helden die Waffen; vorsichtig, auf Fußspitzen, schleichen sie heran, aber so wie der Gott sich nur rührt, werfen sie die gestohlenen Stücke fort und suchen das Weite (*Jahn, Philol.* 27, 1868 S. 17 ff.; vgl. *Heydemann, Vase Caputi* S. 14). Auf der anderen Seite beginnt man des Helden Taten zu travestieren, indem man Satyrn an seine Stelle setzt. So sind auf einer Oinochoe des Brit. Mus. (III E 539, abgeb. bei *Heydemann, Humorist. Vb.* 1) am Hesperidenbaum drei Weinkannen aufgehängt; ein Silen greift in burlesker Attitude mit einer Keule die diesen Schatz hütende Schlange an, auf seinem vorgestreckten l. Arm trägt er einen leeren Weinschlauch, der ihm als Schild dienen soll. Ähnlich wird auf einer unteritalischen Vase der Dreifußraub des Herakles travestiert, indem an die Stelle des Helden ein Silen gesetzt ist.

Die Entwicklung, die die Silene in der Periode des schönen Stils erfahren haben, spiegelt sich auch in ihren Namen wieder. Die an das Leben in Berg und Wald erinnernden Namen sind verschwunden; auf das dionysische Treiben beziehen sich Dithyrambos (*Heydemann*, *Satyrnamen Y*, vgl. oben Bd. 3 Sp. 2116), Briachos (*t*, *ι*), Tyrbas (*T*), Sybas (*U*), vielleicht Mimas (*μ*), Sikinnos (*R*), den wir bereits aus dem strengen Stil kennen, Chorillos (*f*, *k*), Komos (*A*, *I*, *K*, *W*, *X* usw., vgl. Bd. 3 Sp. 2115), Hybris (*l*), Kissos (*k*, *l*), Oinos (*d*), Hedyoinos (*W*), endlich Oinopion (*R*), ein älterer Name, den auf einem Bilde des Exekias (*Gerhard, A. V.* 206) der junge, ganz menschlich gebildete Mundschenk des Dionysos führt, nach *Hesiod* im *Schol. Od.* 9, 198 ein Sohn des Gottes. Auf ihr Aussehen geht Simos (*C, I, R, T, V* usw.; im strengen Stil ist bisher nur Simades und Simaios bekannt); ihr musikalisches Können wird durch Molpos (*c*) und Hedymeles (*y*) gerühmt. Obszöne Bedeutung haben die Namen Batyllos (*U*) und Posthon (*D*). An die Gebärde des ἀποσκοπεύειν erinnert der Name Skopas. Nicht klar ist die Bedeutung von Soteles (*D*), Aietos, Lemnos, Demon (*λ*), Eupolis (*Wiener Vorl.* E XII) und Eurytion (*U*); der letztere ist als Kentaurenname bekannt, s. Bd. 1 Sp. 1434 nr. 2, 3 Daß der Name des Phrygers Marsyas auch anderen flötenspielenden Silenen (*D*, *L*) beigelegt wurde, ist bereits bemerkt, über Silenos als Eigennamen oben Sp. 473 gesprochen.

Gegenüber der ungeheuren Verbreitung der Silene auf Vasenbildern des fünften Jahrhs. fällt es auf, wie stiefmütterlich sie von der Plastik dieser Zeit behandelt sind. Auf ein statuarisches Vorbild aus der Zeit des schönen Stils weisen zwei Terrakottafigürchen aus Elteghen in der Nähe von Kertsch (*C. R.* p. 1877, Taf. 6, 1; S. 264); literarisch ist nur von einer markanten Schöpfung die Kunde auf uns gekommen, von der Gruppe des Myron, die *Sauer* im *Archäol. Jahrb.* 1908, 125 ff. und *Pollack* in den *Österr. Jahresheften* 12, 1909, S. 154 ff. zu rekonstruieren versucht haben: Athena, die von ihr erfundenen Flöten, da sie das Gesicht entstellen, fortwerfend und neben ihr der Silen Marsyas, vor Begierde brennend, die ihm köstlich erscheinenden Instrumente, von denen er den Blick nicht losreißen kann, zu ergreifen, aber vor einer gebieterischen Handbewegung der Göttin zurückprallend. Ein ähnliches Motiv, wie wir es schon bei den Silenen des Brygos gefunden haben, nur hier von einem großen Künstler in einer Rundfigur bis zur höchsten dramatischen Wirkung gesteigert. Daß der phrygische Flußgott ganz wie ein Silen gebildet wurde, ist schon oben gesagt; die lateranische Statue (*Brunn, Kl. Schr.* 2, 311) zeigt ihn von schlanker, sehniger Gestalt, ohne Glatze, mit vollem, etwas struppigem Haar, Stumpfnase und spitzen Ohren. Von dem Schweif ist nur der Ansatz erhalten geblieben.

Hat die Plastik des fünften Jahrhs. zu den Silenen keine rechte Beziehung zu finden vermocht, so hat das vierte Jahrh. sie dafür durch ein besonderes Interesse reich entschädigt. Der allgemeine Verjüngungsprozeß, dem die Kunst um die Wende des fünften Jahrhs. auch diese Dämonen unterwarf, ist für sie nur von Vorteil gewesen; die jugendlichen Gestalten, die jetzt die Oberhand gewinnen, reizten zur Erfindung immer neuer Motive und ihr heiteres, ausgelassenes und freches Treiben ruft in uns noch dasselbe Entzücken wie in dem antiken Beschauer hervor. Daß sie als Satyrn bezeichnet wurden, wissen wir bestimmt durch den berühmten Satyr des Praxiteles. Der einschenkende ist in einer Reihe von Wiederholungen erhalten (*Collignon - Baumgarten, Gr. Plastik* 2, 1898, S. 283); eine schlanke, anmutige Jünglingsgestalt, mit feinen,

Satyros (d. Silene d. schön. Stils)

regelmäßigen Gesichtszügen, bei der nur die zugespitzten Öhrchen ihre Abstammung kund tun. Auch von einem ausruhenden Satyr besitzen wir eine Menge von Kopien, von denen die des kapitolinischen Museums als eine der besterhaltenen hier abgebildet ist (Abb. 8). Schon *Winckelmann* hat in ihm ein Werk des Praxiteles vermutet und durch die Analysen *Brunns* u. *Furtwänglers* (*Glypt.* 1900 nr. 228; 229; *Meisterwerke* S. 559 ff.) ist diese Annahme fast zur Gewißheit erhoben. Die zarte jugendliche Gestalt steht, den Kopf leise geneigt, an einen Baumstamm angelehnt ruhend da, in träumerischem Nichtstun; der Blick ist ins Weite gerichtet. Mit dem ganzen Liebreiz, mit dem Praxiteles seine jugendlichen Gestalten zu umweben vermochte, hat er auch diese Naturkinder zu erfüllen verstanden, deren Wesen hier bis zur äußersten Grenze verfeinert erscheint.

Von praxitelischer Anmut sind auch die jugendlichen um Dionysos gruppierten Satyrn auf dem Fries des 335/4 errichteten Lysikratesdenkmals (*Baumeister, Denkm.* 2, 838 ff.; Abb. 9). Auch ihre bärtigen Genossen, die zum Teil in heftiger Bewegung die tyrrhenischen Seeräuber verfolgen oder strafen, gehören zu den vortrefflichsten Satyrgestalten, die aus dem Altertum erhalten sind.

8) Ausruhender Satyr des Kapitolin. Museums (nach *Collignon-Baumgart, Gr. Plastik* 2 S. 289 Fig. 148).

Für den Silen hat Lysipp in der Gruppe mit dem Dionysoskinde, deren beste (oben Bd. 1 Sp. 1125 abgebildete) Replik sich im Louvre befindet, einen neuen Typus zu schaffen versucht. Die Gruppe wurde früher von *Brunn*, (*Kl. Schr.* III 383) auf Praxiteles zurückgeführt; *Löschcke* hat zuerst die Beziehungen zu Lysipp erkannt und *Furtwängler* (*Glypt.* 238) hat ihm beigestimmt auf Grund der Verwandtschaft, die in der Stellung, im Ausdruck und in der Modellierung der Körperformen zwischen dieser Statue und dem Farnesischen Herakles besteht. Auch die Durchschneidung der Vorderfläche durch das quer gelegte Kind weist auf diesen Meister, der zum ersten Male die alte Tradition flächiger Komposition aufgegeben hat. Lysipp wollte bei diesem Silen, wie *Furtwängler* hervorhebt, das Väterliche, Milde und Weise betonen und dazu reichte der traditionelle Typus nicht aus; bei der Bildung des Kopfes ist der bakchische Typus ganz verlassen, er gleicht mehr dem Porträt eines Dichters oder Philosophen. Nur die spitzen Ohren gehören dem überlieferten Silenstypus an, völlig verschieden ist die gerade Nase. Nichts Schlaffes und Weichliches liegt in dem Gesicht, und auch der Körper ist kraftvoll gebildet; nur eine leichte Fülle des Bauches deutet auf den Schlemmer, sonst sind die Formen schlank, hoch gewachsen und kräftig, besonders die Beine sehnig



9) Dionysos umgeben von zwei Satyrn. Vom Lysikratesdenkmal (nach *Stoll, Sagen des klass. Altertums* 1 S. 338).

und muskulös. Das Schwänzchen im Rücken ist ganz winzig geworden. Daß diese Bildung vorübergehend Anklang gefunden hat, zeigt die bei *Clarac* 4, 724, 1680 E abgebildete Statue aus Holkham Hall (*Michaelis, Anc. marbles* 306, 19), die den Silen ruhig in die Ferne blickend an einen Baumstamm gelehnt darstellt, und die des einen Schlauch auf dem aufgestützten r. Knie haltenden Silen zu Newby Hall (*ebenda* 523, 1), soweit sich das nach der Abbildung bei *Clarac* 4, 730 B 1765 A beurteilen läßt.

Ebenfalls auf Lysipp oder einen ihm nahestehenden Meister führt *Furtwängler* (*Glypt.* 221) den Typus des weichlichen Schlemmers zurück, der für die ganze Folgezeit als charakteristisch sich durchsetzen sollte und den wir, wenn wir vom Silen reden, hauptsächlich vor Augen haben. Die Körperformen zeigen eine üppige Fülle; nicht kräftige Muskeln, sondern weiche Fettmassen treten an seiner Brust hervor. Die kleinen zierlichen Füße zeigen, daß die Fülle der übrigen Formen nicht auf natürlicher Plumpheit der Anlage beruht, sondern die Folge üppigen bakchischen Lebensgenusses ist. Der hohe spitze Schädel ist kahl, ein Kranz umrankt ihn; üppig ist der Bart entwickelt, die Augenbrauen sind buschig, die Stirn gefaltet. Die Füße stecken in Schuhen und ein Tuch, das um einen Unterarm geschlungen ist, deckt in der Gegend der Hüften den Rücken (*Brunn, Glyptoth.* 98; Abb. 10). Die Ohren haben eine oben dicke schweinsartige Bildung, wie sie zuerst auf den Midasvasen *Annali* 1844 tav. H und *M. d. I.* 4, 10 angedeutet ist. Der Schweif ist diesem weichlichen Silen fremd. Eine prächtige Terrakotta dieses Typus ist die auf Tafel 129 der *Sammlung Sabouroff* abgebildete; *Furtwängler* bezeichnet ihren Kopf als fast den besten ihm bekannten Silenskopf.



10) Silen der Münchener Glyptothek (nach einer Originalaufnahme von *Franz Hanfstaengl* in München).

Vielleicht gehen auf diese Zeit auch die Vorbilder der als Stützfiguren im athenischen Theater verwandten Silene zurück (*M. d. I.* 9, 16). Die erhaltenen werden von *Dörpfeld* und *Reisch, Griech. Theater* S. 86 der neronischen Zeit zugeschrieben; weitere Nachbildungen sind in einer attischen Terrakotta und in einer als Brunnenfigur verwandten Statue erhalten (*Arch. Jahrb.* 2, 1887 S. 200). In den Rollen, auf die sich die Silene stützen, sind mit *Birt* (*Buchrolle* S. 127/8) Wollbinden zu erkennen.

Noch eines freundlichen Amtes muß ich hier gedenken, dessen der würdige Alte in dieser Zeit öfter waltet, des eines Hüters und Pflegers der männlichen Jugend. Einen Knaben am Ohr zupfend, während er einen anderen artig vor sich stehen hat, zeigt ihn die Berliner Terrakotta *A. Z.* 1882 Taf. 8, 1 (vgl. *Furtwängler, Samml. Sab.* II, *Einl. z. d. Terrakotten* S. 16); auf einem Lehnsessel sitzend legt er väterlich einem neben ihm stehenden Knaben den Arm um die Schulter in einer Terrakottagruppe aus Myrina (*Arch. Anz.* 1890 S. 93 nr. 7; vgl. *Winter*, *Typen d. figürl. Terrakotten* 2 S. 403, 3 u. 4; S. 405, 6). Ein silenartiger Dämon ist es auch, den man in der Cyrenaika als die Kinder liebend und behütend kannte, vgl. *Heuzey, Terres cuites du Louvre* pl. 56, 2—4.

Überblicken wir noch einmal den Weg, den die Entwicklung des Silenstypus seit der Mitte des fünften Jahrhs. genommen hat. Aus der älteren Periode des schönen Stils stammen die edelsten Silensgestalten, die die griechische Vasenmalerei überhaupt hervorgebracht hat. Aber das Edle in ihrer Erscheinung beschränkt sich auf ein gesittetes und würdiges Aussehen und Benehmen; sie haben nur äußerlich ihre ursprüngliche Natur aufgegeben, ohne sich entsprechend vergeistigt zu haben. Denn eine Vertiefung ihres Wesens nach der Richtung des Weisen, das doch auch in dem alten Dämon lag, ist damit nicht Hand in Hand gegangen. Selbst der Erzieher des Dionysos auf den uns bekannten Darstellungen des fünften Jahrhs., bei dem man diese Veredelung am ehesten erwarten sollte, zeigt nichts davon; auch die Ähnlichkeit mit Sokrates ist dafür nicht ausgenutzt. Und so wußte Lysipp bei seinem Versuch an nichts Bekanntes anzuknüpfen, sondern glaubte am besten zu fahren, wenn er ganz von aller Tradition absah und seinem Silen den Kopf eines Philosophen gab. Und doch bot der Typus des alten Schlemmers, der um dieselbe Zeit von einem Lysipp nahestehenden Meister in Anlehnung an den alten Silenstypus ausgebildet wurde, die Möglichkeit einer Entwicklung auch nach der Richtung des weisen εἴρων, wie uns eine Anzahl vortrefflicher Köpfe und Masken dieser und der späteren Zeit zeigen.

Schon am Anfang des schönen Stils beginnen sich die Silene ihrem Alter nach zu differenzieren; wir begegnen Kindern, Jünglingen und Greisen, während früher alle das gleiche Lebensalter hatten. Und auch die Heraushebung eines einzelnen beginnt sich vorzubereiten: ein Silen wird der Erzieher des Dionysos, was wir literarisch zuerst im *Dionysiskos* des *Sophokles* und im *Kyklops* des *Euripides* bezeugt finden, einer — vermutlich doch eben dieser Erzieher — führt allein den Namen Silenos. Er ist zunächst von den andern noch nicht unterschieden, Komos, Oinopion usw. sehen genau ebenso aus. Aber in dem Schlemmer des lysippischen Kreises ist

diese Entwicklung bereits vollendet: von jetzt an begegnet uns nur ein Silen, durch sein Alter vor allen übrigen ausgezeichnet. Es hat lange gedauert, bis sich diese vom Satyrspiel geschaffene Differenzierung allgemeine Anerkennung erzwang.

Gefördert wurde diese Entwicklung durch die Schaffung des jugendlichen Satyrtypus, der am schönsten und edelsten von Praxiteles ausgebildet wurde. So sehr aber auch die beiden Typen am Ende dieser Entwicklung auseinandergehen, der jugendliche leichtfüßige anmutige Satyr und der plumpe weinschwere Alte — wir haben verfolgen können, wie der Satyrtypus aus dem Silenstypus entstanden ist, wie er nur dem allgemeinen Verjüngungsprozeß entstammt, dem die Kunst um die Wende des fünften Jahrhs. alle Götter unterworfen hat. Die Satyrn treten nicht als etwas Fremdes neben die Silene, sondern sie sind ihre verjüngten Ebenbilder, Repräsentanten desselben Dämonengeschlechts, von dem als altes würdevolles Glied schließlich nur der Erzieher des Dionysos übrig bleibt. Die attischen Vasenbilder scheinen diese feste Differenzierung noch nicht zu kennen. Hier erscheinen die glatzköpfigen Alten in der Mehrzahl, daneben die jugendlichen bartlosen und bärtigen Gestalten, deren letztere von den Gelehrten bald als Silene, bald als bärtige Satyrn bezeichnet werden, eine Unbestimmtheit, die eine Zeitlang auch im Altertum geherrscht hat, wie wir bei Marsyas feststellen können, der bei *Herodot* ein Silen, bei *Platon* ein Satyr ist. Daß aber auch in der attischen Kleinkunst diese Unterschiede allmählich sich festigten, können wir dem schönen Reliefbild eines silbernen in einem Grabe bei Sophia gefundenen Rhyton entnehmen (*C. R.* p. 1880 S. 56; 73; 87), das die drei Typen des dicken kleinen Silen, des bärtigen und des unbärtigen Satyrs deutlich ausgeprägt nebeneinander zeigt.

Erst auf den späteren unteritalischen Vasengemälden des vierten Jahrhs. scheint sich der eine Silen durchgesetzt zu haben. Ein sicheres Urteil ist hier leider nicht möglich, weil die Zahl der größeren Thiasosdarstellungen, die Silen, bärtige und bartlose Satyrn nebeneinander enthalten, eine verhältnismäßig geringe ist und die Beschreibungen der Vasenkataloge — wenn sie nicht von einem Meister wie *Furtwängler* herrühren — für solche Untersuchungen fast vollständig versagen. In der Hauptsache müssen wir uns daher an die wenigen veröffentlichten Vasenbilder halten. Auf der Münchener (nicht Wiener) apulischen Vase *A. Z.* 1885 Taf. 83 Sp. 147 ff., auf der der sitzende Dionysos einem vor ihm stehenden Jüngling eine Maske hinhält, sitzt r. von dem Gott auf einer Amphora der kahlköpfige, schweinsohrige Silen, mit einem Schurz bekleidet, einen Kantharos in der Linken. Links steht ein bärtiger, auf einen Stab gestützter Satyr mit vollem Haar, der einen Schlauch in der l. hält und in ein Rhyton blickt; seine Ohren sind nicht kenntlich. Der Unterschied im Äußeren der beiden Gestalten ist augenfällig; der Satyr hat einen kräftigen Körperbau, der Silen ist schlaff und weichlich; er zeigt den Typus, den in der Kleinkunst am vollendetsten die prächtige Figur der Ficoronischen Cista wiedergibt (Abb. 11). Auf einer Berliner apulischen Vase (3264 = *Gerh., Ap. Vb.* 1. 2), die Dionysos von Pan bedient im Kreise seiner Thiasoten zeigt, tanzt Silen ebenso vergnügt wie schwerfällig zum Tympanonschlag einer Mänade. Sein Bauch ist dick und ebenso wie die weichliche Brust behaart, die Füße stecken in hohen Stiefeln; er hat aber keine Glatze, und Haar und Bart sind schwarz, sein Ohr ist durch den erhobenen Arm verdeckt. Der durch eine Mänade von ihm getrennt auf einem Felsblock sitzende bärtige Satyr mit vollem Haar und spitzem Ohr, am Körper ebenso behaart wie der Silen, hat einen weniger ausgebildeten Bauch, aber eine ebenso weiche und fette Brust; seine Haltung ist dagegen von einer Eleganz, die der ungeschickt hüpfende Silen niemals erreichen könnte. Unterschiede zwischen den beiden Typen sind also deutlich erkennbar, aber die Grenzen noch nicht fest bestimmt; der bärtige Satyr ist noch nicht die jugendlich schlanke muskulöse Gestalt, die er in der hellenistischen Zeit wird, sondern kann noch als eine mehr weichliche, wenn auch elegante Erscheinung auftreten und einen Stock gebrauchen, um sich darauf zu stützen, wie andererseits der Silen sich noch seines vollen Haarwuchses erfreuen kann. Mit Glatze, dickem Bauch und Schweinsohren erscheint der Silen auf einer anderen apulischen Amphora zu Berlin (3263 = *Gerh., Apul. Vb.* 3. 4); ein bärtiger Satyr fehlt hier, nur drei Satyrjünglinge, Eros und vier Mänaden bilden die Umgebung des Dionysos. Ebenso ist durch eine Glatze, Schweinsohren und hohe Schuhe der flötenspielende Silen charak-



11) Silen, die Übung eines Argonauten am Sandsack parodierend. Von der Ficoronischen Cista (nach *Wiener Vorl.* 1889 Taf. 12).

terisiert, der ein Maultier lenkt, das auf einer Kline den gelagerten Dionysos und die neben ihm sitzende Ariadne trägt (*C. R.* p. 1863 Taf. 5, 3). Den alten Kahlkopf in der Mehrzahl auf späteren unteritalischen Vasen gefunden zu haben kann ich mich nicht erinnern.

Andere Thiasosdarstellungen apulischer Gefäße (wie z. B. *Brit. Mus.* IV F 276, 303 und 304) zeigen uns nur jugendliche Satyrgestalten, die entweder ohne ersichtlichen Zweck hin und her laufen, oder den Gott und die Mänaden bedienen, bewegte Bilder dieser unruhigen nervösen Gesellschaft. Der Silen hat sich einen festen Platz neben seinem Herrn noch nicht errungen. Weitaus die Mehrzahl aller unteritalischen Vasen mit bakchischen Darstellungen nimmt auch von Dionysos keine Notiz; sie enthalten meist nur wenige, zwei bis drei Figuren, Satyrn unter sich oder im Verkehr mit Frauen, in denen wir Bakchantinnen zu erkennen haben. Die Satyrn sind schlanke bewegliche Jünglinge, die nur durch ihre in der Regel spitzen, gelegentlich aber auch schweinsartig gebildeten Ohren (Berlin 3263) und durch das Schwänzchen ihre dämonische Natur verraten. Sie tanzen, springen, laufen, tragen einen Narthex oder Thyrsos, einen Kranz, eine Schale, einen Eimer oder halten Früchte; auch ein Tympanon oder eine Fackel sieht man gelegentlich in ihren Händen. Auch liegend oder hockend oder auf einem Felsblock sitzend kommen sie vor; gelegentlich stehen sie in einen Mantel gehüllt da, die alten Mantelfiguren haben hier Satyrzüge bekommen. Oder sie sind trinkend dargestellt, spielen die Flöte, lassen sich von einer Frau einschenken, sehen ihr zu, reichen ihr eine Tänie; alles Augenblicksbilder aus dem bakchischen Leben, die einen prägnanten Moment gar nicht schildern wollen. Selten tritt das erotische Moment in den Vordergrund, indem sie Frauen verfolgend oder eine schlafende Bakchantin überraschend dargestellt werden.

Finden wir also die jugendlichen bartlosen Satyrn in diesem Stil ganz heimisch und begegnet ebenso der dicke schweinsohrige Silen und der bärtige Satyr, so ist es doch noch nicht zu der festen Gestaltung des bakchischen Thiasos gekommen, die wir aus der hellenistisch-römischen Zeit kennen. Die Typen sind vorhanden, aber die stereotype Form daraus noch nicht geschaffen. Auch die in der späteren Zeit ganz übliche Vermischung des Satyr- und Pantypus dadurch, daß die Satyrn kurze Bockshörnchen bekommen, ist hier nicht ohne Beispiel; vermag ich sie auch in der Malerei nicht sicher nachzuweisen, so doch plastisch in dem apulischen Gefäß in Kopfform Berlin 3409.

Öfter begegnet im unteritalischen Stil endlich die früher nur ganz vereinzelt (z. B. *Brit. Mus.* E 232) sich findende Hinzuziehung der Satyrn — gleichwie des Pan — auch zu Szenen, zu denen sie an sich in gar keiner Beziehung stehen; das Satyrspiel, das sie mit den unwahrscheinlichsten Heroenmythen in Verbindung brachte, wird den Anstoß dazu gegeben haben. Den Künstlern wurden diese beweglichen Gestalten mit ihrer naiven Lebhaftigkeit, die auf jeden Eindruck sofort reagiert, lieber, als die schwerfälligen Ortsgottheiten; sie tragen zur Belebung des Bildes bei, indem sie neugierig herbeieilend oder hinter einem Fels hervorlugend ihre Teilnahme kundgeben oder ihr Erstaunen äußern. So finden wir sie bei dem Kampf zweier Krieger (*Br. Mus.* IV F 178), bei den Drachenkämpfen des Kadmos und Iason (*Millin, G. M.* 98, 395; *Heydemann, Vasensamml. zu Neapel* 3248), der Tötung des Argos (*Wien. Vorl.* 1890/91 Taf. 12) und der Chimaira (Berlin 3258), bei der Begegnung des Orestes und der Iphigeneia (*M. d. I.* 4, 51), dem Hesperidenabenteuer (*Millin, G. M.* 114, 444), dem Raub des Kephalos (Berlin 3257) usw. Vgl. die Sammlung *Stephanis* (*Mélanges grécorom.* 1, 523 ff.), aus der allerdings alle mit Satyrspielen in Beziehung stehenden Darstellungen auszuscheiden sind.

Die hellenistische Zeit hat die bereits hier und da angebahnte gegenseitige Beeinflussung des Satyr- und Panstypus*) gefördert; ihre Freude an der Darstellung des Ländlichen, die in der Pflege der bukolischen Poesie ihren Ausdruck fand, trieb sie dazu, auch die Satyrn nach dieser Richtung umzugestalten (vgl. *Dieterich, Pulcinella* 70), als deren Aufenthalt immer die freie Natur gedacht wurde, die aber durch die eigenartige Entwicklung, die ihnen Athen gab, mehr und mehr ihre Neigung zum Idyllischen eingebüßt hatten. Wie Pan jetzt im Satyrtypus gebildet werden konnte (*Furtwängler, Satyr v. Perg.* S. 30/31), so übernahmen die Satyrn von ihm den Hirtenstock und die Syrinx, und als äußeres Abzeichen tragen viele von ihnen die Zotteln der Ziege und kleine Ziegenhörnchen, *οἷα τοῖς ἄρτι γεννηθεῖσιν ἐρίφοις ὑποφύεται*, wie *Lukian, Dionysos* 1 sich ausdrückt. Neben die zarten anmutigen Satyrgestalten des vierten Jahrhs. tritt unter diesem Einfluß der bäuerische Satyrtypus, für den wir hervorragende Beispiele in dem Bronzefigürchen von Pergamon (*Furtw., Satyr* Taf. 1), der Marmorstatue der Sammlung Somzée (*Furtw., Samml. Somzée* S. 31 Taf. 23) und einer Terrakotta aus Myrina (*Pottier, La nécrop. de M.* pl. 26 S. 372 ff.) besitzen. Auch die auf dem pergamenischen Fries den Dionysos in den Gigantenkampf begleitenden Satyrn wie die der von *Petersen* im *Bull. d. Comm. archeol. di Roma* Serie 3, 1889 S. 3 ff. besprochenen Gruppe gehören dem derben Typus an; sie haben struppiges, sich emporsträubendes Haar, die Pergamener auch die Zotteln am Halse. Diese Satyrjünglinge hat die Erfindungsgabe der hellenistischen Zeit in den mannigfachsten Situationen dargestellt: in tanzendem Schritt, auf den Fußspitzen hüpfend halten sie eine Traube hoch, tragen sie einen Schlauch (ein beliebtes Motiv für Brunnenfiguren, *Clarac* 4, 1730; 1747 = *Furtw., Glypt.* 232), spielen die

*) Dazu rechne ich, daß gelegentlich Silene und Satyrn des fünften Jahrhs. in ihrer Gesichtsbildung an Böcke erinnern. Andererseits trägt das Gesicht des ziegenfüßigen Pan auf der Vase schönen Stils des Br. Mus. III E 228 pl. 9 ganz den Silenstypus; sogar die Hörner sind fortgelassen.

Syrinx oder die Flöte (*Fried.-Wolters* 1501; 1502), treten eine Fußklapper (*Dütschke* 3, 546), wenden den Kopf nach hinten und betrachten voll Vergnügen ihr Bockschwänzchen (*Furtw., Glypt.* 466; *Babelon-Blanchet, Cat. des bronzes de la Bibl. nat.* 425), scherzen mit einem Panther oder wehren ein anderes Tier ab (*Furtw., Samml. Somzée* Taf. 23; *Satyr v. Perg.* S. 4). Oder wir finden sie im Verkehr mit einer Bakchantin, oder mit einem Hermaphroditen ringend (Berlin, *Beschreib. d. ant. Skulpturen* 195; *D. A. K.* 2, 40, 474), oder behaglich sitzend, gelagert (*Clarac* 4, 1689) oder schlafend, wie den berühmten Barberinischen Faun (*Furtw., Glypt.* 218; *Clarac* 4, 1723). Besonders beliebt war ihr Spiel mit dem Dionysoskind, das sie entweder auf die Schulter oder rittlings auf den Nacken gesetzt haben oder auf einem Zipfel ihrer mit Früchten gefüllten Nebris tragen (*Pottier, Nécrop. de Myrina* Taf. 26; *Clarac* 4, 1628; *Furtw., Satyr* Taf. 3, 1).

Auf Reliefs der hellenistischen Zeit, die das Gefolge des Dionysos meist in wildem Enthusiasmus umherschweifend darstellen, finden wir sie als Flötenspieler, Beckenschläger, in eiligem Lauf, ihre Glieder nach allen Richtungen hin auseinanderwerfend, wie sich *Hauser* ausdrückt (*Neuatt. Reliefs* S. 20); die festen, immer wiederkehrenden Typen sind dort auf Tafel 1. 2 unter Nr. 17—23 abgebildet. In ekstatischem Tanz begriffen ist die prächtige Gestalt des Borghesischen Kraters (*D. A. K.* 2, 48, 601), auf den Zehenspitzen des r. Fußes herumwirbelnd, während der l. Unterschenkel in die Höhe geworfen ist, ein Motiv, das sich bereits auf der *A. Z.* 1856 Taf. 89 abgebildeten Vase findet. Auf den Spitzen beider Füße tanzt, eine Cista haltend, den Kopf verzückt zurückgeworfen, der Berliner Satyr 1055; verwandt ist die Gestalt des Silberbechers von Vicarello *A. Z.* 1867 Taf. 225, 2 (vgl. *Heydemann, Vas. z. Neapel* 1922). Der Fries des Dionysostempels von Teos, den *Hirschfeld A. Z.* 1875 S. 30 dem Anfang des zweiten Jahrhs. zuschreibt, ist leider zu schlecht erhalten, um mehr als ganz allgemein die selige Ausgelassenheit erkennen zu lassen, in der sich hier Silen und die Satyrn mit Bakchantinnen und Kentauren vergnügen. Erotische Szenen, wie sie das Relief bei *Schreiber* (*Hell. Rel.* XXIV) bietet, auf dem ein Satyr das Gewand einer schlafenden Mänade aufhebt, sind selten. In der friedlichen Tätigkeit des Kelterns zeigt sie ein Tonrelief aus Arezzo (*Not. d. scavi* 1884 t. 9), ebenso das Relief des *Museo Borbonico* 2, 11, wo ihrer mehrere zusammen mit dem alten Papposilen, der ihnen gewiß keine Hilfe ist, an der Kelterpresse sich abarbeiten, während zwei andere Säcke mit Trauben herbeischleppen. Zum fröhlichen Mahl, Herakles, an dessen Gegenwart sie sich jetzt gewöhnt haben, in ihrer Mitte, haben sie sich auf dem Relief des Marmorbeckens der Villa Albani (*Zoega* 2, 71, 72) gelagert. Als Jäger, seinem danach emporspringenden Hund ein Häschen hinhaltend, erscheint ein Satyrjüngling auf dem Relief bei *Schreiber* XXII.

In der Regel sind die Satyrn ganz jugendlich gebildet; doch begegnen gelegentlich auch bärtige kräftige Satyrgestalten, wie auf der kapitolinischen Marmorvase (*Mus. Capitol.* 4, 58), einer Basis in Venedig (*Zannetti, Statue in V.* 1734 t. 35 nr. 2), dem Puteal des *Mus. Borb.* (2, 11) und dem zu Madrid (*Hübner, Ant. B.* 289). Der Silen — immer in der Einzahl, wenn wir von so außergewöhnlichen mit alten Reminiszenzen gefüllten Veranstaltungen wie der Pompe des Königs Ptolemaios (*Athen.* 5, p. 198—200) absehen — ist durch sein Alter und durch seine schwerfällige Gestalt, die mit einem Chiton, Mantel oder Schurz und mit Schuhen ausgestattet wird, von den bärtigen Satyrn bestimmt unterschieden. Auf den sogenannten Ikariosreliefs (z. B. *D. A. K.* 2, 50, 624), in denen man heute Nachbildungen von Anathemen siegreicher Dichter oder Schauspieler an Dionysos erkennt, die zum Dank



12) Satyr, den trunkenen Silen haltend. Vom borghesischen Marmorkrater (nach *D. A. K.* 2, 48, 601).

für ihren Sieg den Gott mit seinem Gefolge bei sich bewirten (*Hauser* 197; *Dieterich, Pulcinella* 199), spielt der Alte die Flöte; schwerfällig, mit geknickten Knieen bewegt er sich im Tanzschritt vorwärts, ein Tuch um die r. Schulter und die Hüften geschlungen; ebenso erscheint er auf dem Marmorkrater zu Pisa (*Gerhard, Ant. B.* 45). Sonst wird er eine Schüssel mit Früchten auf dem Kopf tragend (*Mus. Pio-Clem.* 5, A 2) oder ein Liknon, in dem ein von Früchten umgebener Phallos liegt, auf dem Kopf haltend dargestellt (*Michaelis, Anc. marbles* 220, 11). Zur Einweihung eines verhüllten Mysten bringt er den mystischen Korb herbei auf dem Terrakottarelief *D. A. K.* 2, 48, 607, zu einem bakchischen Opfer *ebenda* 608 und 610. Besonderen Anklangs hat sich in dieser Zeit der trunken umsinkende Alte erfreut, den ein Satyr mit Aufbietung aller seiner Kraft vor dem Fall zu bewahren sich bemüht. Berühmt ist die Gruppe des borghesischen Kraters (*D. A. K.* 2, 48, 601 = Abb. 12); auf der Platte des Museo Pio-Clementino (4, 28) wird der alte, nach l. überfallende Trunkenbold, der in dieser bedenklichen Stellung mit erhobener r. noch Reden hält (vgl. *Michaelis*

253, 31) mit Mühe von einem Satyr aufrecht gehalten, während ein anderer hinten sein Himation lüpft. In aufrechter Stellung dagegen, fest auf dem l. Bein stehend, während das r. emporgezogene Knie auf der Spitze des Fußes ruht, mit der r. Hand den auf die Erde gestützten Thyrsos, mit der l. das von den Hüften herabhängende Himation haltend, sehen wir ihn auf dem Krater des Salpion (*D. A. K.* 2, 34, 396), auf dem die vor ihm sitzende Nymphe aus Hermes' Händen das kleine Dionysoskind entgegennimmt. Hier weiß er als Erzieher des jungen Gottes seine Würde zu wahren.

In dem in der hellenistischen Kunst ganz fest ausgebildeten Typus und in ganz ähnlichen Situationen erscheint Silen auch auf der großen Masse von römischen Sarkophagen, die die Erziehung des jungen Dionysos, seinen Hochzeitszug mit Ariadne, den indischen Feldzug oder den Thiasos auf der Rast zeigen. Fast ausnahmslos ist er mit einem Mantel, der auf seiner Schulter aufliegt oder die Hüften umhüllt, oft darunter mit einem Chiton bekleidet (*Matz-Duhn* 2321; *Dütschke* 3, 99; mit einem Fellchiton *Michaelis* 253, 31). Eine kurzärmelige Tunika trägt er auf dem Sarkophag in Villa Casali (*Matz-Duhn* 2263); gelegentlich erscheint er nur mit einem Schurz um die Lenden (Berlin 851; *Dütschke* 2, 516; *Matz-Duhn* 2312), bisweilen stecken die Füße in Schuhen (*Dütschke* 2, 515; *Matz-Duhn* 2312; *Michaelis* 613, 54 = *Clarac* 4, 734, 1770); auch ein Stab gehört zur Ausrüstung des schwankenden Alten, wenn er sich ohne fremde Hilfe vorwärts bewegen soll (*Dütschke* 2, 515; 3, 99; *Matz-Duhn* 2263; 2303; 2321). Gewöhnlich ist er so betrunken, daß ihn einer oder zwei Satyrn oder ein Satyr und eine Mänade forttragen müssen (z. B. *Furtw., Glypt.* 223; *Michaelis* 253, 31); auf einem Fell wird er auf der Nebenseite eines Sarkophages in Villa Medici fortgeschleppt (*Matz-Duhn* 2325). Auch auf dem Esel, seinem auf den Sarkophagen der Kaiserzeit gewöhnlichen Reittier (auf dem er schon auf einer Vase strengen Stils oben Sp. 464 und auf Münzen von Mende und Nakona aus der zweiten Hälfte des fünften Jahrhs. vorkommt, vgl. *Robert*, *d. müde Silen* 20 A. 19; *Ovid Fasti* 1, 399: *senior pando Silenus asello*) bedarf er gelegentlich energischer Unterstützung durch die Satyrn (*Michaelis* 724, 61; *Matz-Duhn* 2322), kann sich aber auch allein, wenngleich in gebeugter Haltung darauf behaupten, zieht es indessen vor, sich bequem auf das geduldige Lasttier zu lagern (*Michaelis* 723, 56; *Matz-Duhn* 2312). Seltener sitzt er auf einem Panther, Löwen oder Ziegenbock (*Matz-Duhn* 2273; 2276; *Dütschke* 2, 257).

Nur ausnahmsweise macht er sich nützlich, indem er einen Fruchtkorb herbeiträgt (Berlin 851; *Museo Pio-Clem.* 5, 7) oder den Satyrn beim Austreten der Trauben hilft (*Matz-Duhn* 2343). Auf einem kapitolinischen Sarkophag (*Mus. Cap.* 4, 60) züchtigt er einen ungehorsamen Satyr mit dem Riemen. Öfter betätigt er sich als Ordner des Zweikampfes zwischen Pan und Eros (*Bie, Arch. Jahrb.* 4, 1889 S. 132 ff.), eine Rolle, in der er auch auf den kampanischen Wandgemälden beliebt war (*Helbig* 404—406); hier pflegt er in sehr kleiner, fast zwerghafter Gestalt gebildet zu werden.

Merkwürdig ist ein auf dem Kastron Melenik am Strymon gefundenes Relief, das „zwei Silene" in einem Weinberg im Kampf mit einem zwischen ihnen dahinsprengenden Reiter zeigt. Der hinter dem Reiter befindliche Silen (jedenfalls ein bärtiger Satyr) hat das Pferd am Schweif gepackt, der Reiter zerrt ihn am Barte; der Silen rechts, mit wollenem Hemde und einem Schurz bekleidet, beugt sich zurück, um nicht umgerissen zu werden, und erhebt wie zur Abwehr die Hand (*Mordtmann, Athen. Mitt.* 21, 1896 S. 100). Das Relief stammt aus dem Jahr 215 n. Chr. und ist dem Gott Asduletos geweiht, stellt also wohl eine lokalmakedonische Überlieferung dar.

In der statuarischen Plastik der römischen Zeit war der Silen eine beliebte Brunnenfigur; er hält stehend einen Schlauch auf dem Knie, auf einem Pfeiler neben sich oder auf dem Rücken (*Clarac* 4, 730 B, 1765 A; B; C), hat sich unter der schweren Last auf ein Knie niedergelassen (vgl. oben Sp. 483/4) oder macht sich die Aufgabe leicht und amüsant, indem er auf dem an zwei Zipfeln gefaßten Schlauch reitet (*D. A. K.* 2, 41, 501; *Matz-Duhn* 481). Auch an schlafenden Silensfiguren fand man Gefallen, die auf einem Tierfell oder Gewand liegen und mit dem Kopf auf dem Schlauch ruhen (*Benndorf-Schöne, Lateran* 214, 215; *Matz-Duhn* 477). In der Kleinkunst war der Silen besonders als Lampenhalter beliebt; ein paar prächtige Exemplare aus Pompeji und Herculaneum sind *D. A. K.* 2, 41, 504 und in *Baumeisters Denkmälern* 2, 893; 895 abgebildet.

Die Satyrn der römischen Sarkophage zeigen den bekannten derben Typus der hellenistischen Zeit; sie sind in der Regel unbärtig, doch kommen vereinzelt auch bärtige vor (*Mus. Cap.* 4, 60; *Dütschke* 3, 99). Sie spielen mit dem Dionysoskinde, indem sie es aufheben und ihm ihr Pedum, eine Traube, eine Maske oder einen kleinen Panther zeigen (*Gerhard, Ant. B* 110, 1; *Mus. Pio-Clem.* 5, 8; *Clarac* 2, 127, 148). Den Dionysoszug begleiten sie tanzend, blasen die Flöte oder Syrinx, schleppen den alten Silen, umfassen den stolpernden Herakles (*Matz-Duhn* 2285) und stützen den trunkenen oder die schlafende Ariadne betrachtenden Dionysos (*Matz-Duhn* 2262; 2263), eine Dienstleistung, zu der einmal auch Silen herangezogen wird (2359). Sie beleuchten die Szene auch mit Fackeln, bringen einen Schlauch oder einen Krater und schleppen zum Opfer einen Stier oder eine Ziege auf dem Rücken herbei. Auf einem Sarkophag zu Newby Hall (*Michaelis* 533, 34) zieht ein Satyr einem Pan einen Dorn aus dem Fuß, ein Gegenstück zu der bekannten Gruppe, in der ein Pan einem Satyr diesen Freundesdienst erweist (*D. A. K.* 2, 43, 535).

In ornamentaler Verwendung werden sie in späterer Zeit gelegentlich auch mit Flügeln ausgestattet, vgl. *Ceulcneer, Bull. de l'Acad. de Belgique,* 3. Sér. 3, 1882 nr. 3.

In kleiner Gestalt, als Satyrisken sind sie mit Eroten auf dem bei *Brunn, Kl. Schr.* 1, 32 abgebildeten Relief der Villa Albani gepaart. Ein weibliches Gegenbild zu den Satyrn wurde in einer Satyra geschaffen (*Benndorf-Schöne, Lateran* 373; 140; *Wieseler, Gött. Nachr.* 1890 S. 385 ff.).

Auch die kampanischen Wandgemälde haben wie die Sarkophage den in der hellenistischen Kunst ausgebildeten Typus des Silen und der Satyrn getreu festgehalten. Silen ist auch hier der schwerfällige, fettleibige alte Herr, dessen Auftreten nie ganz frei von Komik ist. Häufig ist er von kleiner Gestalt (*Lukian, Dionysos* 2 nennt ihn *βραχὺς πρεσβύτης ὑπόπαχυς*), bisweilen sogar zwerghaft gebildet (*Helbig* 397; 1235), so daß er dem Dionysos nur bis an die Hüften reicht. Immer hat er einen farbigen Mantel um die Lenden, öfters trägt er Stiefel und sein Stab ist der Thyrsos. Überrascht ist man, die ihm lange fremd gewordene Leier wieder in seiner Hand zu finden (vgl. *Babelon-Blanchet, Cat. des bronzes de la Bibl. nat.* 376); eher traut man ihm schon eine kunstgerechte Behandlung des Tympanon zu. Eins dieser Instrumente spielend steht er neben seinem Herrn, der in einem Augenblick der Ruhe seinen Arm auf ihn legt (*Helbig* 395; 395 b; 397). An seiner Seite, sein Entzücken teilend, betrachtet er Ariadne (1234; 1235); auf zwei Gemälden hat er nicht schnell genug folgen können und muß von einem Satyr den Hügel, auf dem Ariadne ruht, herauf gezogen werden, da er allein solchen Bergpartien nicht mehr gewachsen ist (1240; 1237 = *D. A. K.* 2, 36, 420).

Öfters wird er mit dem jungen Dionysos spielend dargestellt; er sitzt auf einem Stein und hebt mit beiden Händen den Kleinen in die Höhe, reicht dem neben ihm stehenden eine Traube oder hält ihn zu Wagen fahrend auf seinem Schoß (376—379).

Seiner wichtigen Rolle beim Ringkampf des Eros und Pan ist schon oben gedacht. In trunkenem Zustande, wie auf den Sarkophagreliefs einer Unterstützung bedürftig, die ihm hier eine Mänade zuteil werden läßt, zeigt ihn das Gemälde 1141, auf dem er sich gegen den in noch weiter vorgeschrittenem Stadium befindlichen Herakles wenig anständig benimmt.

Die Satyrn sind fast durchweg jugendliche Gestalten, bärtige sind sehr selten (435; 440; *A. Z.* 1855 Taf. 82). Sie sind nackt und pflegen nur auf dem Rücken oder dem Arm eine Nebris zu tragen; in ihrer Hand sieht man die Syrinx, das Tympanon, das Pedum und wie auf unteritalischen Vasenbildern einen kleinen Eimer (*Furtw., Satyr* S. 18). In Einzelbildern begegnen sie und Mänaden häufig schwebend, Gestalten von rein dekorativem Charakter; einmal trägt ein schwebender Satyr das Dionysoskind und hält ihm eine Traube vor, in der Haltung des praxitelischen Hermes (373; abgeb. *Furtw., Satyr* Taf. 3, 6). Mit zusammengeschlossenen Beinen steht ein Satyr da und berührt eins seiner Stirnhörnchen (428). Beim Keltern zeigen sie die Gemälde 438 und 439; eine zahlreiche Gesellschaft tritt in allen möglichen Stellungen als Seiltänzer auf 442 auf. Bei der Auffindung der Ariadne ist ihre Gegenwart selbstverständlich; aber auch in anderen Szenen, zu denen sie keine spezielle Beziehung haben, erscheinen sie als Zuschauer wie auf den unteritalischen Vasen, so bei des Herakles Aufenthalt bei Omphale (1136; 1139), bei der Auffindung des Telephos (1143), bei Daidalos und Pasiphae (1205) und bei Narkissos und Echo (1359). Eine Satyra habe ich nur als Büste und als Herme gefunden (427; 442 b).

Ein ebenso interessantes wie bisher vernachlässigtes Kapitel, das eine umfassende Behandlung lohnen würde, bilden die Silens- und Satyrmasken, auf die ich hier nur so weit eingehen kann, als sie für die Erkenntnis des Wesens dieser Dämonen von Bedeutung scheinen; von den zum Theater in Beziehung stehenden sehe ich ab. In einem Temenos des Dionysos zu Athen (*Paus.* 1, 2, 5) befand sich in die Mauer des Heiligtums eingelassen eine Maske des dionysischen Dämons Akratos; ebenso springt auf einer Gemme des fünften Jahrhs. aus einer Wand, vor der ein Krieger steht, eine Silensmaske hervor (*Furtwängler, Gemmen* Taf. VI, 54). Wir erinnern uns der Gorgo, der Artemis und des Acheloos, die ebenfalls in der Form von Masken verehrt wurden (*Furtwängler, Arch. Jahrb.* 6, 1891, 113; *Meisterwerke* 331). Weiter begegnen uns Silensmasken als Helm- und Schildzeichen, auf Stirnziegeln, bei allerlei Hausgerät, endlich in sepulkraler Verwendnng.

Als Schildzeichen sind sie häufig auf Vasenbildern des sf. Stils: große, fast das ganze Oval des Bildes einnehmende weit herausspringende Köpfe mit geöffnetem Mund (Berlin 1718; ebenso wohl 1732; 1908; *Ἐφημ. ἀρχ.* 1885 Taf. 8, 2; gleichzeitig finden sich auf Schilden auch Silene in ganzer Gestalt z. B. Berlin 1703[a]; *Ant. Denkm.* 1 S. 34). Späterer Zeit, doch noch dem fünften Jahrh. gehört eine Gemme an, auf der ein Krieger einen mit einer Silens- oder Besamaske geschmückten Schild führt (*Furtwängler, Gemmen* Taf. VII 48). Auf Helmen finden sich Silensmasken öfter auf der Nackenseite angebracht (*Furtwängler*, *ebenda* Taf. VI, 56; *Beschreib. d. geschn. Steine im Antiq.* 5332 ff., 7809 f., 8158 ff.), um gegen den Feind im Rücken zu schützen. Unter den Stirnziegeln ragt der oben bereits erwähnte von Thermos in Aitolien durch seine lebendige Ausführung hervor; die Augen sind weit aufgerissen, der Mund geöffnet und dahinter die Zähne sichtbar. Silensmasken sind in dieser Verwendung nicht nur auf griechischem Boden, sondern auch in Etrurien beliebt gewesen (*M. d. I. Suppl.* 1891 Taf. 2; 3).

Auch als Siegel begegnen sie schon in alter Zeit, gleichzeitig mit der ähnlichen Maske des Gottes Bes; es ist unverkennbar, daß die beiden Typen hie und da wechselseitig einander beeinflußt haben (*Furtwängler, Gemmen* 3, 111, 111; Taf. XV, 70). Sehr verbreitet sind die Silensmasken auf Hausgerät aller Art, von der ältesten bis in die späteste Zeit, auf Cisten, Vasen, Trinkbechern und Lampen jedem be-

kannt (vgl. *Bulle* S. 37 ff.). Auf einer sf. Berliner Amphora (3997) ist einer Maske des Silenos die des Dionysos gegenübergestellt; beide sind von je zwei Augen umgeben. Bei Bronzegefäßen wird der Ansatz und das Ende des Henkels nicht selten durch Silensmasken verdeckt. Später werden ganze Maskengirlanlanden üblich, wie bei den Hildesheimer Silberbechern. In den silensartigen Masken, mit denen eine große Anzahl der von *Conze* (*Arch. Jahrb.* 5, 1890, 118 ff.) zusammengestellten griechischen Kohlenbecken geschmückt ist, will *Furtwängler* (*ebenda* 6, 1891 S. 116 ff. vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1681) Kyklopen erkennen.

Sehr häufig wurde endlich die Silens- oder Satyrmaske sepulkral verwandt. Wir kannten schon lange die in der ganzen griechischen Welt verbreiteten silensartigen Kobolde, die Jahrhunderte hindurch in einer im wesentlich gleichen primitiven Form den Toten mitgegeben wurden (Sp. 461); daß auch Silensmasken schon in älterer Zeit zur Ausstattung der Gräber gehörten, haben die Funde *Böhlaus* auf dem alten Friedhof von Samos ergeben (*Aus jon. Nekropolen* 157). Eine der charakteristischsten dieser Masken ist die auf Taf. XIII, 6 (danach bei *Daremberg-Saglio* 8, 1092 nr. 6127) abgebildete mit großen abstehenden Ohren, platter Nase, wulstigen Lippen und dichtem Bart. In veränderter Form taucht diese Sitte in späterer Zeit in der Krim auf, wo in Gräbern von Kertsch neben Silens- und Satyrmasken auch die des Dionysos, der Ariadne und des Herakles sich finden (*C. R.* p. 1878 et 1879 S. 14 ff.; *Dieterich, Pulcinella* 67; 68). In der Kaiserzeit gehören Silens- und Satyrmasken neben solchen von Bakchantinnen und des Pan zu dem gebräuchlichsten Schmuck der Sarkophage, als Eckakrotere, unter Schilden, über Festons, in Girlanden und Fruchtschnüren (z. B. *Matz-Duhn* 2356; 2405; 2408; 2410; 2416; 2425; 2435a).

Bei den Schilden und Helmen kann über den Zweck, den man mit der Anbringung der Silensmaske verband, kein Zweifel bestehen; wie die Gorgo oder wie die herausspringende Schlange soll die wilde Silensfratze den Feind schrecken. Auch auf den Gemmen ist die apotropäische Bedeutung ohne weiteres klar. Nicht minder bei den Stirnziegeln; hier soll die Maske das Heiligtum oder das Haus bewahren, wie der Löwenkopf die Quelle, die er faßt, schützen soll. Es erklärt sich aus dieser Idee, daß das Silensgesicht auf der ältesten Darstellung aus Thermos die Zähne fletschend gebildet ist, wie ja auch für die Masken der Schilde der offene Mund charakteristisch ist. Später ist dieser Gedanke mehr in den Hintergrund getreten und die wilden Züge sind einem ruhigen ornamentalen Ausdruck gewichen. Ein ähnlicher Vorgang läßt sich bei den zum Schmuck von Gefäßen oder Hausgerät dienenden Masken verfolgen. Darstellungen wie Berlin 3997, auf der die Dionysos- und die Silensmaske von je zwei Augen umgeben sind, lassen die ursprüngliche apotropäische Bedeutung klar hervortreten; wo die Maske den Ansatz und den Schluß des Henkels verhüllt, hat sie bereits ornamentalen Charakter angenommen.

Auch die Silensmasken der Gräber können ursprünglich eine andere Bedeutung nicht gehabt haben als die, den Toten zu schützen. Wie die kleinen Tonstatuetten der hockenden ithyphallischen Kobolde und die Silens- und Kentaurenbilder auf den klazomenischen Sarkophagen Unheil von dem Toten abwehren sollen, so droht hier die Silensmaske jedem, der ihm zu nahe treten will. Wo diese Masken in den Sarkophagen angebracht waren, wissen wir nicht, auf dem Gesicht des Toten ist bisher keine gefunden worden (vgl. *Stephani, C. R.* p. 1878 et 1879 S. 15; 29 ff. gegen *Benndorf, D. W. A. Ph. Hist. Kl.* 28, 1878 S. 305 nr. 7); die sämtlichen der Eremitage angehörenden Tonmasken können ihrer Form und Größe nach niemals diese Bestimmung gehabt haben. Selbst Porträtmasken auf dem Antlitz des Toten scheinen nur in der mykenischen Periode (*Benndorf* S. 303 nr. 1—6) und in der späteren Kaiserzeit vorzukommen (*Stephani C. R.* p. 1877 S. 39 ff.). Bei der religiösen Umwälzung, die an die Stelle der Einsargung die Verbrennung setzte, trat an die Stelle der Totenmaske das Gesicht auf der Urne, später die an die Urne gelehnte Maske; als die alte Bestattungsweise sich wieder durchrang, scheint die Porträtmaske aber nicht wieder in Gebrauch gekommen zu sein. Man verließ mehr und mehr die Grabkammern, die Begräbnisplätze wurden öffentlich, und daran schloß sich die Sitte, dem Toten über dem Grab eine Stele mit seinem Bild oder eine Statue zu weihen. Eine Bedeckung des Totengesichts mit der Silens- oder einer anderen dionysischen Maske (*Dieterich, Pulcinella* 68, 2) ist mir daher schon aus diesem Grunde wenig wahrscheinlich.

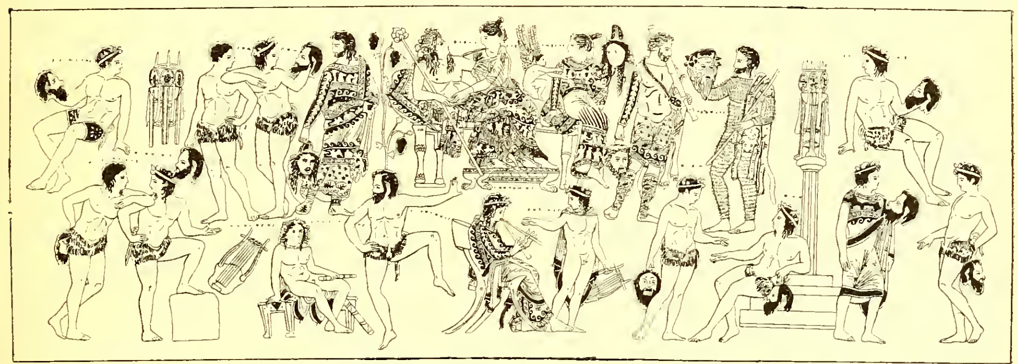
D. Satyrspiel-Denkmäler.

In der vorangehenden Übersicht über die Kunstdarstellungen habe ich die mit dem Satyrspiel in Verbindung stehenden oder mit ihm in Verbindung gesetzten Denkmäler entweder ganz fortgelassen, oder diese Seite ihrer Bedeutung nur berührt. Sie sollen jetzt hier im Zusammenhang gewürdigt werden.

Den Chor, wie er auf der Bühne erschien, will die berühmte dem Ende des 5. Jahrhs. angehörige Neapler Vase (*Baumeisters Denkm.* Taf V nr. 422; Abb. 13) wiedergeben, vielleicht die Nachbildung eines Votivgemäldes, mit dem ein Choreg oder Dichter die Erinnerung an seinen Sieg festhalten wollte. Dionysos in halbliegender Stellung auf einer Kline und die vor ihm sitzende Ariadne umarmen einander, am r. Ende sitzt die Muse des Dramas, in der erhobenen l. ihre Maske haltend; im Hintergrund hockt ihr einen Kranz reichend der kleine Himeros. Links von dieser Mittelgruppe steht ein Mann in einem Prachtgewand, rechts ebenfalls reich gekleidet Herakles mit Keule, Köcher und Löwenfell und neben ihm der Silenos in einem nur Gesicht, Hände und Füße frei lassenden Wolltrikot, einen Stab in der l. und ein Fell über einer Schulter tragend. Die Masken, die jeder in der Hand hält, zeigen nichts von dem pathetischen Aus-

druck und der den erhaltenen Exemplaren späterer Zeit eigenen Verzerrung der Züge; sie sind einfach und edel und von demselben Ausdruck, der den drei durch sie charakterisierten Personen auf den Vasenbildern dieser Zeit eigen ist. Die des Silen zeigt das Gesicht eines Alten, mit Falten auf der Stirn und unter den Augen, etwas aufgeworfener Nase und langem weißem Bart und Haar, das ein Efeukranz umgibt. Links und rechts schließen sich die größtenteils mit ihren Namen bezeichneten Choreuten an, die sich in der unteren Reihe weiter fortsetzen, im ganzen elf. Sie sind mit einem zur Befestigung des Phallos und des Pferdeschweifs dienenden Schurz versehen, der bei neun aus Fell, bei einem aus Tuch mit rosettenförmiger Verzierung besteht. Der elfte Choreut trägt einen oben reich gestickten Chiton. Bis auf zwei halten sie ihre Masken in der Hand, die alle eine hohe, meist gefurchte Stirn, kräftigen Bart, spitzes, etwas nach vorn überfallendes Pferdeohr und eine Stumpfnase zeigen, ganz entsprechend dem Aussehen der beiden wirklichen Satyrn auf der Rückseite der Vase, die begehrlich zwei Mänaden umtänzeln. Einer trägt keine Maske, der elfte hat sie aufgesetzt und hüpft nach Satyrart. Die Masken sind nicht bekränzt; von den unmaskierten Choreuten tragen acht Binde und Kranz im Haar. Unterhalb des Dionysos sitzt in langem oben und unten gestickten Chiton der Flötenspieler Pronomos, nach dem sich der abgehende nur eine Chlamys im Rücken tragende Charinos, eine Leier in der Hand haltend, im Gespräch umwendet; l. von dem maskierten Tänzer sitzt auf einer breiten Bank ein ebenfalls nur mit einer Chlamys bekleideter Mann, der eine Rolle in der Hand hält und eine zweite neben sich stehen hat. Er führt den Namen Demetrios und ist entweder der Dichter oder der Chorodidaskalos. Links von ihnen sieht man eine Leier. Auf der r. Seite, drei Choreuten von den übrigen trennend, steht ein Dreifußmonument, auf dessen Basis der Choreut Philinos sitzt; ein Dreifuß allein steht l. oben neben dem letzten Satyr.

Was wir aus dieser Vase lernen, ist, daß die Satyrn völlig das Aussehen der gleichzeitigen **Silensgestalten** haben; da über ihre Benennung hier ein Zweifel nicht besteht, so bestätigen sie die Richtigkeit des oben aus der Verwendung des Namens Silenos für einen einzelnen gezogenen Schlusses, daß in der zweiten Hälfte des fünften Jahrhs. der übliche Name für diese Dämonen Satyroi war. Der Silen der Bühne war von den Satyroi durch sein Alter unterschieden: Bart und Haar seiner Maske sind weiß, die Stirn hat viele Falten und auch unter den Augen zeigen sich solche. *Pollux* 4, 142 berichtet: *Σατυρικὰ δὲ πρόσωπα Σάτυρος πολιός, Σάτυρος γενειῶν, Σάτυρος ἀγένειος, Σιληνὸς πάππος. Τἆλλα ὅμοια τὰ πρόσωπα, πλὴν ὅσοις ἐκ τῶν ὀνομάτων αἱ παραλλαγαὶ δηλοῦνται, ὥσπερ καὶ ὁ πάππος Σιληνὸς τὴν ἰδέαν ἐστὶ θηριωδέστερος.* Hier sehen wir nur *Σάτυροι γενειῶντες*; wenn in der Bezeichnung der Satyrn im *Kyklops* als *νέοι* und *παῖδες* (27. 28) durch ihren *γεραίτατος* (101) keine Komik liegen soll, so dürfen wir sie uns dort als *ἀγένειοι* vorstellen, wie sie bei anderer Gelegenheit als *πολιοί* erschienen sein werden. Bis auf diese Altersunterschiede waren sich aber alle diese Masken ähnlich; das Tierische, Wilde finde ich hier in der Maske des Papposilen nicht ausgedrückt, es mag in späterer Zeit besonders durch die hängenden Schweinsohren mehr hervorgetreten sein.



13) Die Neapler Satyrspielvase (nach *Baumeister, Denkm.* Taf. V, 422); anwesend: Dionysos u. Ariadne, d. Muse d. Dramas, Himeros, Herakles, Silenos, Choreuten = Satyrn.

Die Choreuten waren bis auf den Schurz nackt, d. h. nur mit einem dünnen fleischfarbenen Trikotgewand bekleidet, das die Vasenmaler anzudeuten nicht der Mühe wert hielten. Diese Tracht wird die gewöhnliche gewesen sein; daneben waren aber gelegentlich auch Felle oder Kleidungsstücke im Gebrauch, wie *Pollux* 4, 118 angibt: *ἡ δὲ σατυρικὴ ἐσθὴς νεβρίς, αἰγῆ, ἣν καὶ ἰξαλῆν ἐκάλουν καὶ τραγῆν, καί που καὶ παρδαλῆ ὑφασμένη, καὶ τὸ θήραιον τὸ Διονυσιακόν, καὶ χλανὶς ἀνθινή, καὶ φοινικοῦν ἱμάτιον, καὶ χορταῖος χιτὼν δασύς, ὃν οἱ Σιληνοὶ φοροῦσιν.* Die *χλανὶς ἀνθινὴ* will *Arnold* bei dem vorletzten Satyr unten wiederfinden (*Baumeisters Denkm.* 1, 300); die über den Rücken herabfallenden oder auf dem ausgestreckten Arm getragenen Felle sind aus den Vasengemälden des strengen und schönen Stils bekannt. In dem *χορταῖος χιτών* (die

Bezeichnung erklärt *Wieseler, Satyrspiel* 1848, S. 93) zeigt den Silen die bei *Wieseler, Theatergebäude* Taf. VI, 8 (vgl. *Satyrspiel* S. 99 ff.) abgebildete Statue, einem bis auf die Knie reichenden mit Ärmeln versehenen Wollgewand, das um die Hüften gegürtet ist uud um das der auch mit solchen Hoseu bekleidete Alte noch einen Mantel, vielleicht das φοινικοῦν ἱμάτιον (*Arnold* bei *Baumeister* 3 S. 1570) geschlungen hat. Dies war ohue Zweifel die spätere Tracht, die der inzwischen ganz verweichlichte Alte trug (vgl. *Wieseler, Satyrspiel* 133); die ursprüngliche ist sicher der enganliegende Wolltrikot gewesen, dessen Flocken das Fell des tierischen Silen nachahmen sollten. So zeigt ihn uns unsere Satyrspielvase, die bei *Wieseler* VI, 7 abgebildete Statne (Berlin 278) nnd die prächtige von *Heuzey B. C. H.* 8. 1884 S. 161 ff., Taf. 9 veröffentlichte Terrakotta ans dem vierten Jahrh., in der er in sein knrzes Himation gehüllt in der Pose des Redners dasteht; von mehr zottiger, natürlicherer Art ist die Kleidung der in Athen gefundeuen Statue des Alten, der den kleinen Dionysos mit einer Maske in der Hand anf den Schultern trägt (*Wieseler* VI, 6; *Kekulé, Theseion* S. 16; vgl. *Friederichs-Wolters* 1503). Während also der Satyrchor sich modernisiert hat, in seinem Äußeren mit der Entwicklung des Satyrtypus iu der Knnst mitgegangen ist, ist das altertümliche Haarkleid bei dem Schanspieler Silenos gewahrt geblieben. Der Chor konnte sich ohne anfzufallen moderuisieren, die Hanptfigur, der komische Alte, stand in allen ihren Zügen so fest in der Gnnst des Publikums, daß sie in ihren charakteristischen äußeren Formen keine Änderung vertrug.

Der Chor des Satyrdramas bestand wie der der Tragödie ursprünglich ans zwölf Chorenten; diese Zahl will man auf unserer Vase wiederfiuden, indem man den elf durch Maske oder Schurz charakterisierten als zwölften den Chorlehrer (*Arnold* in *Baumeisters Denkm.* 1, 393) oder den zu dem Flötenbläser redenden Charinos (*v. Prott* in den *Schedae philol. H. Usener oblatae* 1891 S. 53) hinzurechnet.

Die sonstigen Darstellungen durch den Schnrz als Schanspieler gekennzeichneter Satyrn (vgl. Taf. VI bei *Wieseler*) lehren nns nichts Nenes; ob auch der Maler des von *Gerhard A. V.* 283/4 nr. 6 veröffentlichten Bildes strengen Stils seinen Silen als Choreuten bezeichneu wollte, kann ich nicht sagen. Der Schurz besteht ans Tnch nnd hat rosettenförmige Verzierungen, ebenso wie bei den Satyrn der Bonner Fragmeute (*M. Bieber, d. Dresdner Schauspielerrelief* 1907 S. 17). Einen Schurz ans Ziegenfell trägt die in mehreren Exemplaren derselben Form erhaltene Terrakotta der Sammlung Sabouroff (*Furtwängler* Taf. 128), die einen ausruhenden Choreuten darstellt; die Maske ist bärtig, hat struppiges, steif über der Stirn emporstehendes Haar und dicke, hoch aufgezogeue Augenbranen; die Nase ist hier nicht wie gewöhnlich stumpf, sondern gerade nnd kräftig, die Mundöffnnng nur klein. Ans weißem Fell ist der Schurz, mit dem die Satyrn auf dem pompejanischen Mosaik bekleidet sind (*Wieseler* VI, 1; *Baumeisters Denkm.* Taf. V, 424); hier fehlen die Schwänze und die schon in der hellenistischen Zeit in Wegfall gekommenen Phallen. Über die bocksgestaltigen Choreuten wird später in anderem Znsammenhang gehandelt werden.

Dies sind die Denkmäler, die uns eine Vorstellung von der Erscheinnng des Satyrchors und des Silen auf der Bühne vermitteln. Auf welches Drama die Neapler Vase sich bezieht, wolleu wir nns zu erraten nicht bemühen. *v. Prott* S. 51 denkt wegen der phrygischen Mütze der Königsmaske an eine *Hesione*; ich fürchte nur, daß die phrygische Mütze aus dem Hänger der Maske mißverstanden ist.

Durch ihren Inhalt oder durch den Charakter der Darstellnng offenbaren eine ganze Anzahl von Vasengemälden ihren Znsammenhang mit dem Satyrdrama in dem von *O. Jahn* (*Philol.* 27, 1868 S. 25 ff.) ausgesprochenen Sinne. Die älteste ist eine sf. dem Ende des sechsten Jahrhs. angehörige Vase im Ashmolean Museum: auf einem Altar ist in halbliegender Stellnng, ein Bein anfgestützt nnd das andere darüber geschlagen, ein Silen dargestellt, der die Doppelflöte bläst, dahinter, bis auf wenige Spuren dnrch den Altar verdeckt, die Jagd des Hermes auf Paris. *Pernice* hat die richtige Deutnng gefunden (*Arch. Jahrb.* 21, 1906 S. 45 ff.) nnd darauf hingewiesen, daß der komische Zug, der der Darstellnng eigen ist, und die anffallende Betonung des Silen nicht auf eine Qnelle in dichterischer Form, sondern auf eine um 530 beliebte szenische Anfführung als Anregung für das Bild führt. Ich teile diese Anschanung. Nur wer es dargestellt gesehen hatte, wie Paris vor Hermes davonlief, sich hinter dem Altar versteckte und dort von jenem ergriffen wurde, konnte dies Bild verstehen: nur nnter dieser Voraussetzung ist es zu begreifen, daß der Maler die Darstellung bis auf wenige Reste durch den Altar verdecken konnte.

Der ersten Hälfte des fünften Jahrhs. gehört das noch mit schwarzen Figuren, aber im strengrotfigurigen Stil ausgeführte Gemälde einer attischen Lekythos aus Eretria an (*M. A. J.* 16, 1891, S. 300 ff., Taf. IX; *Collignon, Cat. des vases d'Athènes* 961). Ein altes häßliches Weib mit einem Negergesicht ist an den Stamm einer Palme gebnnden, deren Blätter wie Stacheln aussehen; ein Silen reißt ihr mit einer langen Zange die Znuge heraus, ein anderer vor ihr knieeuder will ihr mit der Fackel die wie Borsten emporstehenden Schamhaare absengen. Der hinter ihr stehende, der das Ende des Strickes, mit dem sie gefesselt ist, hält, schwingt eine Geißel, hinter ihm eilt ein vierter herbei, der eine gewaltige Mörserkeule in den beiden erhobenen Händen hält, nm damit das Scheusal zu töten. Ganz rechts steht ein Silen in Vorderansicht da, die l. Achsel auf einen langen Stab gestützt, das r. Bein schwer aufgesetzt, das l. auf den Fußspitzen ruhende dahinter geschoben; der r. Arm hängt herab, aber in einiger Entfernnng vom Körper, die Fiuger der Hand sind gespreizt.

Er ist zum Publikum gewendet und macht zu ihm offenbar seine Glossen über den Vorgang, wie *Mayer* bemerkt, der in dem Weibe die Lamia, das im hellenischen Volksglauben als menschen-, besonders kinderfressend geltende Gespenst (vgl. *A. Z.* 1885 Sp. 124 ff.) erkennt. Der unbeteiligt die Zuschauer unterhaltende Alte, dessen Alter durch seinen Krückstock und die schwerfällige Haltung gekennzeichnet ist, legt den Gedanken an die Nachbildung einer Theaterszene sehr nahe. Die anderen vier Silene — oder sagen wir hier Satyrn — sind schlanke Gestalten, wie sie im strengen Stil gewöhnlich sind, bärtig und glatzköpfig, mit kurzen spitzen Ohren; durch ungewöhnlich lange Ohren ist nur der alte Silen ausgezeichnet. *Zingerles* Deutung dieser Darstellung auf eine Parodie der orphischen Hadesstrafen (*Arch. epigr. Mitteil.* 18, 1895 S. 162 ff.) halte ich für verfehlt; sicherlich wird der Zweck, die Torturen der Unterwelt, wie sie die Winkelpropheten ausmalten, lächerlich zu machen, durch eine solche Darstellung nicht erreicht.

Bei der Vase des Brygos ist bereits oben Sp. 466 hervorgehoben, daß sie als etwas ganz Neues von den älteren künstlerischen Darstellungen sich abhebt; hier treten uns zum ersten Mal die Silene in einer bisher unerhörten Frechheit entgegen, die vor der Götterbotin und selbst vor der Götterkönigin nicht Halt macht. Vor Herakles prallen sie zurück; der Heros ist aber hier nicht wie sonst gewöhnlich dargestellt, sondern er trägt die skythischen Hosen, die Tracht der attischen Polizisten. Die Komik, die sowohl in dieser Tracht, wie in dem Gegensatz der frechen Begehrlichkeit und der Feigheit der Silene liegt, zwingt uns, hier die Wirkung der Komödie oder des Satyrdramas zu erkennen. Das Bild des Brygos ist nur das erste Beispiel dieser Gegenüberstellung des Herakles und der Satyrn; sie wird fortan häufig wiederholt. Der sf., aber wahrscheinlich aus eben dieser Zeit stammenden Lekythos mit der Gefangennahme zweier Silene durch Herakles ist bereits oben gedacht (Sp. 468). Besonders beliebt ist später die Darstellung des schlafenden Heros, dem die Satyrn die Waffen stehlen; aber er darf nur die Augen aufschlagen oder im Schlaf sich regen, so werfen sie das gestohlene Gut von sich und entfliehen so schnell sie können. Die Furcht der Satyrn vor Herakles war durch das Satyrspiel sprichwörtlich geworden, wie *Aristeides* 46, 2, 310 aussagt: *ἤδη δέ τις καὶ Σάτυρος τῶν ἐπὶ σκηνῆς κατηράσατο τῷ Ἡρακλεῖ, εἶτά γ' ἔκυψε προσιόντος κάτω.* Ein hübscher Einfall war es, den Unfug mit den Waffen des Helden mit dem Tragen der Erdscheibe durch ihn zu verbinden; der alte schweinsohrige Silen hat sich die Keule angeeignet und hüpft mit ihr herum, ein bärtiger Satyr hält dem Helden, der keine Hand frei machen kann, Keule und Bogen hin (*Heydemann, Vase Caputi* 1884 Taf. II). Eine gewisse Vertraulichkeit zwischen den Silenen und Herakles ist schon auf der Schale des Brygos mit dem Kuchendieb zu erkennen; wie sich dies Verhältnis allmählich dahin entwickelt, daß Herakles sich ganz mit dem Thiasos anbiedert und sich von ihm bei seinen Liebesabenteuern begleiten läßt, hat *Heydemann* S. 14 auseinandergesetzt. Auch Darstellungen dieser Art hat *Otto Jahn* (*Philol.* 27, 1868 S. 1 ff.) zum Satyrdrama in Beziehung gesetzt, nicht in dem Sinne, daß bestimmte Situationen bestimmter Satyrdramen so, wie sie auf der Bühne dargestellt waren, in Kunstwerken wiedergegeben seien. Aber in der Anregung, die der Künstler durch das Drama erhält, erblickt er mit Recht einen Faktor seiner schaffenden Tätigkeit, von dessen richtiger Würdigung das volle Verständnis des Kunstwerks abhängt. Ohne das Satyrdrama und die Komödie wäre die Entwicklung, die der Charakter der Satyrn im fünften Jahrh. erfahren hat, nicht zu begreifen.

Wie zu Herakles, so werden die Satyrn gelegentlich auch zu Perseus in Beziehung gesetzt; der Heros schreckt die zudringlichen Gesellen mit dem Gorgonenhaupte und es ist lustig zu sehen, wie sie dann entweder vor Entsetzen die Augen schließen oder in die Kniee sinken. Vielleicht gehen, wie ich oben (Bd. 3, 2045 vgl. 1992) vermutet habe, solche Darstellungen in letzter Linie auf die *Phorkiden* des *Aischylos* zurück. Auch in der in den *Röm. Mitt.* 7, 1892 S. 224/5 veröffentlichten etruskischen Cista, auf der die Tötung der Medusa mit einem bakchischen Freudentanz verbunden ist, mögen ähnliche Anregungen nachklingen.

Die dem schönen Stil angehörige Vase des Museo Gregoriano (Abb. 7) zeigt uns den alten Silen als Erzieher und Pfleger des Dionysos. Ist ihm dies ehrenvolle Amt hier auch zum ersten Mal übertragen, so ließe es sich doch aus dem Verhältnis der Silene zu ihrem Herrn ableiten; auf die Bühne weist aber das zottige Gewand des Dämons. Denn ohne besonderen Grund wäre für den Erzieher gewiß nicht dies tierische Äußere gewählt, das ihm in der Kunst so selten gegeben ist; diese Bildung ist nur durch den Einfluß der Bühne erklärlich, die den alten Silenos, wie wir oben gesehen haben, nur in dem altertümlichen Haarkleid kannte.

Auf ein Satyrspiel *Kyklops* — mag es nun das *Euripideische* oder das des *Aristias* sein (*v. Wilamowitz*, *Griech. Trag.* 3, S. 15 A. 1) — geht die von *Winter* im *Arch. Jahrb.* 6, 1891 Taf. VI veröffentlichte Vase zurück. Im Vordergrund liegt der schlafende Polyphem; dahinter schleppen drei Gefährten des Odysseus einen Baumstamm herbei, zwei andere und er selber tragen die zum Ankohlen seiner Spitze nötigen Holzstücke, zwei Satyrn geben durch ihre Bewegungen ihren tiefen Anteil an der Sache kund, ohne doch — wie bei *Euripides* — nur eine Hand zur Hilfe zu rühren. Das Bild stammt aus dem Ende des fünften Jahrhs., ist also dem *Kyklops* des *Euripides* etwa gleichzeitig. Silene oder Satyrn als bloße Zuschauer kennt die Kunst dieser Zeit, wie wir oben gesehen haben, noch nicht; aber Darstellungen dieser Art, die ihre Anregung der Bühne verdanken, haben diese Verflachung mit veranlaßt. Jede Szene gewann an Leben

und Mannigfaltigkeit, wenn diese Geschöpfe dabei ihr Empfinden in ihrer natürlichen und unmittelbaren Heftigkeit äußerten.

Unter dem Einfluß des *Euripideischen Kyklops* denkt *Robert* (*Bild und Lied* 35) auch das Gemälde des Timanthes entstanden, auf dem Satyrn mit dem Thyrsos den Daumen des schlafenden Kyklopen messen. *Klein* schreibt das Gemälde dem jüngeren Timanthes zu und denkt an den schlafenden Liebhaber der Galateia (*Archäol.-epigr. Mitt.* 11, 214). Welche von beiden Ansichten das Rechte treffen möge, der Zusammenhang mit dem Satyrdrama ist in jedem Fall unleugbar. Nicht daß eine ähnliche Szene über die Bühne gegangen sein müßte; aber die Erfindung eines solchen Motivs hat die enge Verknüpfung der Satyrn mit der Heroensage und die Ausbildung ihres drolligen Benehmens im Verkehr mit jenen zur Voraussetzung.

Ebenso sicher wie das die Blendung Polyphems darstellende Vasenbild können wir das bei *Gerhard A. V.* 153. 154 abgebildete, derselben Zeit entstammende Gemälde auf ein Satyrspiel beziehen (vgl. *Arch. Jahrb.* 6, 273). Dargestellt ist eine Episode der Argonautenfahrt. Die Dioskuren haben den grimmigen Bebrykerkönig Amykos gefesselt; zwei Mänaden und zwei Satyrn weiden sich an diesem Anblick, einer in ruhiger Betrachtung, der andere hüpfend und die Hände reibend, wie es auch der eine Satyr des Polyphembildes tut. Die Satyrn werden auch hier als von Amykos gefangen und geknechtet zu betrachten sein und daher in der Besiegung des Königs zugleich ihre Rettung aus seiner Hand bejubeln. Sehen wir hier die Satyrn ihre Freude ausdrücken, so zeigt uns den Silen in einer direkt clownartigen Tätigkeit die Darstellung desselben Ereignisses auf der Ficoronischen Cista. Einer der Argonauten macht eine gymnastische Übung an einem Sandsack; der alte Kobold parodiert diese Tätigkeit, indem er sie mit der Faust gegen seinen dicken Bauch nachahmt (Abb. 11). Ist die Cista auch in Rom von einem pränestinischen Künstler verfertigt, so verlegt *Furtwängler* doch ihre Entstehung etwa in die erste Hälfte des vierten Jahrhs. (*Meisterwerke* 152).

Fragmente eines Kraters aus dem Ende des fünften Jahrhs. in Bonn (z. T. abgebildet bei *M. Bieber*, *Das Dresdner Schauspielerrelief* 1907 S. 17) stehen mit einem Satyrdrama *Amymone*, vielleicht dem des *Aischylos* (*Nauck*² S. 6) in Verbindung. Bestimmt erkennbar sind Poseidon mit dem Dreizack, Amymone mit ihrer Hydria und ein Flötenspieler; Reste sind von mindestens drei Satyrn erhalten, die durch ihren in der bekannten Art mit Rosetten verzierten Schurz sich unzweideutig als Choreuten zu erkennen geben.

Als abhängig von einem Satyrdrama erweist sich durch das Kostüm des Silen auch die bei *Wieseler, Theatergebäude* VI, 10 abgebildete Vase des Museo Borbonico. Vor der auf einem Felsen sitzenden Sphinx steht der mit seinem Wolltrikot, einem Fell und um die Hüften gelegten Himation bekleidete alte Silen, hebt das Antlitz zu ihr empor und reicht ihr einen Vogel hin. Wie zur Begrüßung, meint *Jahn* (*Philol.* 27 S. 21); *Crusius* (*Festschr. f. Overbeck* 1893 S. 102 ff.) glaubt, daß Silen der Sphinx die Frage vorgelegt habe, ob der Vogel, den er hinter dem Rücken hielt, tot oder lebendig sei, und er ihr nun durch Vorzeigung des toten Tierchens in der geöffneten Hand beweist, daß sie falsch geraten habe. Vgl. dazu *Furtwängler*, *Gemmen* 3, 102. Aus der Didaskalie der Sieben gegen Theben erfahren wir, daß *Aischylos* ein Satyrdrama *Sphinx* geschrieben hat.

Das Einfangen des Silen durch Midas mit einer dramatischen Darstellung in Verbindung zu bringen liegt kein Grund vor. Ausmalen kann man sich eine solche wohl; eine Gefangennahme des Silen erfolgt auch hier, wenngleich in anderem Sinne als im *Kyklops*, und mit der Weisheit, die der Alte dem Midas aufband, ließen sich gewiß wundervolle Effekte erzielen. Aber weder haben wir dafür in der literarischen Überlieferung einen Anhalt, noch weisen die erhaltenen Darstellungen irgendwie auf eine dramatische Bearbeitung der Sage (vgl. oben Bd. 2, Sp. 2958/9).

Nicht einleuchtend finde ich die Deutung eines in sechs wenig von einander abweichenden, leider durchweg fragmentierten Exemplaren erhaltenen hellenistischen Reliefs auf eine im geheimnisvollen Halbdunkel einer Grotte oder am Fuß eines Felsens vor sich gehende Szene eines Satyrdramas durch *Schreiber* (*Abh. Sächs. Ges.* 57, 1909, S. 773). Wir haben deutlich Satyrknaben vor uns; auch in dem Pärchen hinter der Votivstele offenbart der männliche Teil seine Jugend dadurch, daß er sich auf die Fußspitzen stellen muß, um seine Gefährtin küssen zu können. Der Korb und Thyrsos neben der ithyphallischen Herme weisen eher auf eine bakchische Kulthandlung, deren Bedeutung ein links unbeschädigtes Exemplar vielleicht erkennen lassen würde.

Die hier gegebene Übersicht läßt sich gewiß aus ungenügend beschriebenem und unpubliziertem Material erheblich bereichern; aber auch in diesem Umfang wird sie genügen, um erkennen zu lassen, wie das Satyrdrama nach einer bestimmten Richtung hin die Bildung des Charakters und des Aussehens der Satyrn und des Silen beeinflußte. Sehr zu wünschen wäre eine kritische Sammlung und Behandlung der Satyrspielfragmente, die für Untersuchungen auf diesem Gebiet eine feste Grundlage schaffen würde.

II. Die Silene in der literarischen Überlieferung.

Der *Ilias* und *Odyssee* sind die Silene fremd; dem heroischen Epos beginnen die Berg- und Waldgeister erst von Interesse zu werden, sobald sie wie die Kentauren mit den Heroen in Verbindung treten, was bei den Silenen außer im Satyrdrama und in der Komödie nie der Fall gewesen ist. Erst im *Hymnos auf die Aphrodite* wird ihrer Erwähnung getan; mit den νύμφαι ὀρεσκῷοι des Idagebirges heißt es dort Vers 262 Σιληνοί τε καὶ εὔσκοπος Ἀργειφόντης μίσγοντ' ἐν φιλότητι

μυχῷ σπειῶν ἐροέντων. In diesem intimen Verkehr zeigt sie uns die Würzburger Phineusschale; auf der Françoisvase besteht das Gefolge des den Hephaistos in den Himmel zurückführenden Dionysos aus drei Silenen und einer Anzahl von weiblichen Wesen, die inschriftlich als *Νύ(μ)φαι* bezeichnet sind. *Pindar* kannte den Silen von Malea als Gemahl einer Quellennymphe, *Ναΐδος ἀκοίτας* (*Paus.* 3, 25, 2); auch Cheiron war mit einer solchen vermählt (*Hesiod* im *Schol. Pind. Pyth.* 4, 181) und mit einer Baumnymphe (*νύμφη μελία*) soll nach *Apollodor* 2, 5, 4 der Silenos den Kentauren Pholos gezeugt haben. Einen Sohn des Silenos und der Melia mit Namen Dolion, am askanischen See in Bithynien wohnend, kennt *Alexander Aitolos* bei *Strabon* 14 p. 681. Auch die Satyrn gelten von Alters her als nächste Verwandte der Nymphen; nach *Hesiod* stammten von den fünf Töchtern des Hekateros(?) und einer Phoroneustochter die Bergnymphen, die Satyrn und die Kureten (*Strabon* 10, 471; *Preller-Robert* 1, 654, 3).

Nach dem *Scholion* zu *Aristophanes' Wolken* 223 legte *Pindar* dem Silenos bei einem Gespräch mit Olympos — als dessen Lehrer er galt, wie Cheiron als Erzieher des Achilleus — die Worte in den Mund: *Ὦ τάλας ἐφάμερε, νήπια βάζεις, χρήματά μοι διακομπέων*. Olympos heißt in der späteren Sage Myser oder Phryger; dafür hielt ihn wohl schon Polygnot, wenn er auf dem Unterweltsbild seinem Lehrer im Flötenspiel den Namen Marsyas gab (*Paus.* 10, 30, 9). Aber ursprünglich war er gewiß nicht am mysischen Olymp zu Hause (wie *Weizsäcker* Bd. 3 Sp. 860 annimmt), sondern der Eponymos des hellenischen Götterberges. *Pindar* legt nicht dem Marsyas, sondern dem Silenos die weise Rede in den Mund; und daß dieser ganz in der Nähe heimisch war, zeigt uns die älteste Form der Midassage. *Bion von Prokonnesos* berichtet, daß an der auf der Grenze der Maider und Paionen entspringenden Quelle Inna der Silen gefangen wäre (*Athen.* 2, 45 C, oben Bd. 2 Sp. 2955); *Herodot* (8, 138) verlegt sein Einfangen in die *κῆποι λεγόμενοι εἶναι Μίδεω τοῦ Γορδίεω* in Makedonien unterhalb des Bermiosgebirges und kennzeichnet durch den Zusatz *ὡς λέγεται ὑπὸ Μακεδόνων* diese Überlieferung als eine makedonische Lokalsage. Weshalb der Silen gefangen wurde, berichten weder *Herodot* noch *Bion*; nach *Aristoteles* (bei *Plutarch Consol.* 27) geschah es um seiner Weisheit willen. Ungern gab er diese kund; vor Midas geführt, schwieg er lange Zeit; als man ihn endlich zum Sprechen vermocht hatte, redete er den König und seine Umgebung mit *δαίμονος ἐπιπόνου καὶ τύχης χαλεπῆς ἐφήμερον σπέρμα* an und beklagte das Unglück des menschlichen Daseins: es wäre am besten für den Menschen, nicht geboren zu sein, dann aber sobald als möglich nach der Geburt zu sterben. Also dieselbe Lehre von der Vergänglichkeit des menschlichen Lebens und der Wertlosigkeit aller Güter dieser Welt, die er bereits dem Olympos erteilt hat. So läßt auch *Platon* bei dem Vergleich zwischen Silen und Sokrates (*Symp.* 216 E) diesen Schönheit, Reichtum und Ehren, nach denen die Menge strebt, verachten: *ἡγεῖται δὲ πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια καὶ ἡμᾶς οὐδὲν εἶναι*. Derselbe Gedanke kehrt in märchenhafter Einkleidung in der Überlieferung des *Theopomp* von dem Wunderland mit den Städten der Frommen und der Kämpfer wieder; vgl. oben Bd. 2 Sp. 2956; *Rohde, Gr. Roman* S. 204 ff.

Das Einfangen des Silenos war nicht nur dem König Midas gelungen, sondern auch andere Sterbliche konnten das Glück haben, seiner habhaft zu werden und seine Weisheit zu hören. Die sechste Ekloge *Vergils* erzählt, daß es zwei Hirtenknaben, denen Silen im Scherz schon oft einen Gesang versprochen hatte, gelang, den Alten in einer Höhle schlafend zu überraschen; unter dem Beistand der Naiade Aegle fesselten sie ihn mit dem Kranz, der ihm vom Haupt geglitten war. Darüber erwachte er, lachte über ihre List und sang ihnen vom Entstehen der Welt und alles Lebens und schloß daran die ältesten Mythen von Pyrrha, Saturn und Prometheus bis zum Schicksal des Tereus. Was Leben hatte, eilte herbei, um seinem Gesang zu lauschen, die Eichen bewegten ihre Wipfel; auf dem Parnaß herrschte nicht solch Entzücken über Phoebus, nicht auf der Rhodope und in Ismarus über Orpheus. Wie lange diese Vorstellung vom Einfangen des Dämons im Volke lebendig war, zeigt die Erzählung des *Philostratos* (6, 27), daß Apollonios von Tyana in einem aithiopischen Dorf einen Satyr, der dort den Frauen nachstellte, durch Wein, den er in einen Trog füllen ließ, berauscht habe. Wo der hellenische Landmann den Silenos kannte, wußte er gewiß auch zu erzählen, daß ihn vor Zeiten einer seiner Vorfahren überlistet und gefangen habe; und einen solchen glücklichen Fang stellt das Vasenbild des Ergotimos dar, auf dem Oreios und Therytas — der Bergbewohner und der Jäger — den Dämon überrumpelt haben und gefesselt davonführen, s. oben Sp. 458 und Bd. 2 Sp. 2965; *Bulle, Athen. Mitt.* 22, 1897, S. 398 ff.).

Außer diesen Erzählungen sind uns noch einige Lokalsagen überliefert, die das aus den Kunstdarstellungen gewonnene Bild in willkommener Weise vertiefen und ergänzen. Zu Athen zeigte man auf der Burg einen *λίθος οὐ μέγας, ἀλλ' ὅσον καθέζεσθαι μικρὸν ἄνδρα*; auf ihm sollte, als Dionysos ins Land kam, der Silen ausgeruht haben (*Paus.* 1, 23, 5). Von einem äußeren Anhalt, aus dem sich später an diesen Stein eine solche Sage hätte heften können, verlautet nichts, wir werden in ihm also den Rest einer einstigen Verehrung des Dämons erkennen dürfen (vgl. *Robert, der müde Silen* 1899 S. 8 ff.), ein Denkmal aus der Zeit seiner Selbständigkeit, an die sonst auf attischem Boden nur noch die Ergotimosvase erinnert.

Bestätigt dies Denkmal nur einen Schluß, den die Fülle von Silensdarstellungen auf attischen Vasen aller Zeiten nahe legte, so lehren uns andere Überlieferungen den Silen als einen auch in der Peloponnes verehrten

Dämon kennen, trotzdem sich bisher eine sicher aus diesem Gebiet stammende ältere Kunstdarstellung desselben nicht gefunden hat. Auf dem Markt von Elis befand sich ein Tempel des Silen, von dem *Pausanias* (6, 24, 8) ausdrücklich bemerkt, daß er für ihn allein, nicht zugleich für den Dionysos bestimmt war; Methe reichte ihm Wein in einem Becher. Daß diese Gruppe aus jüngerer Zeit stammt, nicht älter als das vierte Jahrh. ist, liegt auf der Hand; sie erinnert an die Ebrietas des Praxiteles bei *Plinius* 34, 69 mit dem *nobilis una Satyrus, quem Graeci periboeton cognominant.* Ob der Tempel älter ist, bleibt unsicher auch trotz der bestimmten Überlieferung, daß er nur dem Silen geweiht sei; auch in späterer Zeit ist eine solche Stiftung denkbar und von einem älteren Kultbild weiß *Pausanias* nichts zu melden. Sicher läßt dagegen die Überlieferung von Malea in Lakonien auf eine alte Verehrung des Silen an diesem Orte schließen. *Pausanias* sagt 3, 25, 2: *τραφῆναι μὲν δὴ τὸν Σιληνὸν ἐν τῇ Μαλέᾳ δηλοῖ καὶ τάδε ἐξ ᾄσματος Πινδάρου· „Ὁ ζαμενὴς δ' ὁ χοροιτύπος ὃν Μαλεγορος ἔθρεψε Ναΐδος ἀκοίτας Σιληνός.“* Für das verderbte Wort haben *Camerarius* und *Valckenaer Μαλεαγόνος* vorgeschlagen, eine Konjektur, die lange allgemeine Billigung gefunden hat und noch von *Hitzig* und *Blümner* (1, 2 S. 866) verteidigt wird. Unter dem *ζαμενὴς* und *χοροιτύπος* wird Dionysos verstanden, der vom Silen aus Malea erzogen wäre. Dabei wird übersehen, daß *Pausanias* diese *Pindar*stelle anführt zum Beweis dafür, daß Silen, nicht irgend jemand anders, in Malea auferzogen worden sei und daß also eine solche Aussage in ihr enthalten sein muß. Dieser Forderung wird nur die Verbesserung von *Wilamowitz* (*Hermes* 33, 515) *ὃν Μαλέας ὄρος ἔθρεψε* gerecht, die daher auch *Schröder* in der neuesten Auflage des *Bergkschen Pindar* aufgenommen hat. Die Beiworte *ζαμενὴς* und *χοροιτύπος* gelten dann dem Silenos; *χοροιτύπος* ist bei ihm erst am rechten Platz und *ζαμενὴς* paßt auf den wilden Bergdämon wenigstens ebenso gut wie auf Dionysos.

An das Kap Malea an der Südspitze von Lesbos (*Welcker, Gr. Götterl.* 3, 148; *Furtwängler, Annali* 1877, 449) ist hier natürlich nicht zu denken. *Pausanias* meinte das lakonische Vorgebirge und hat die Mitteilung darüber einfließen lassen bei Beschreibung der Stadt Pyrrhichos auf der benachbarten Halbinsel Tainaron. Der Name dieser Stadt wurde entweder von dem Sohn des Achilleus oder von dem Kureten Pyrrhichos oder von einem Silen hergeleitet, der aus Malea gekommen wäre und sich dort niedergelassen hätte. *Ὡς δὲ καὶ Πύρριχος ὄνομα ἦν αὐτῷ, Πινδάρῳ μὲν οὐκ ἔστιν εἰρημένον, λέγουσι δὲ οἱ περὶ τὴν Μαλέαν οἰκοῦντες.* Traut man diesen Worten des *Pausanias* einen Sinn zu, so kann es, da *Pindar* den Ort Pyrrhichos offenbar gar nicht erwähnte, sondern allein von Malea sprach, nur der sein, daß der Silen zu Malea von den Umwohnenden Pyrrhichos genannt wurde. Nun begreift man alle drei Deutungen des Stadtnamens; auf den Sohn des Achilleus brachte der Gleichklang des Namens, auf den Kureten leitete die Pyrrhiche; die Maleaten aber fanden in dem Quellgott jenes Ortes — der Brunnen auf dem Markte galt als sein Geschenk — ihren Silen Pyrrhichos wieder, und das wird wohl der Wahrheit am nächsten gekommen sein. Zum Namen Pyrrhichos mache ich darauf aufmerksam, daß *Pausanias* bei Beschreibung der Satyrinseln (1, 23, 6) die geschwänzten Bewohner derselben als *πυρροὺς* (fuchsig) bezeichnet.

Den alten Zusammenhang der Silene und Satyrn mit Malea bestätigt die Notiz des *Pollux* (4, 104), daß es *Λακωνικὰ ὀρχήματα διὰ Μαλέας* gab; *Σιληνοὶ δ' ἦσαν, καὶ ὑπ' αὐτοῖς Σάτυροι ὑπότρομα ὀρχούμενοι. Reisch* wirft sogar die Frage auf, ob dieser Silen von Malea nicht der Silen des ältesten Satyrspiels sein könne, in dem man jetzt ohne genügenden Grund eine attische Neuerung sähe (*Festschr. f. Gomperz* 463).

Auch in Pholoe kannte man einen Silen, der nach *Apollodor* 2, 5, 4 mit einer *νύμφη μελία* den Kentauren Pholos, der in einer Höhle des Berges hauste, gezeugt hatte; es war sicher eine alte Lokalsage, die dem Eponymos des Berges einen Silen und eine Waldnymphe zu Eltern gab. Und die ebendort erhaltene Nachricht, daß Herakles die Kentauren vom Pholoegebirge bis nach Malea, wohin sich Cheiron zurückgezogen hatte, verfolgte, besagt jedenfalls, daß diese Waldgebirge als zwei der ältesten Heimstätten der pferdegestaltigen Dämonen galten.

Welchen Wert die bei *Klemens von Alexandria Protr.* p. 24 erhaltene Sage hat, daß Silenos als Vater des Apollon Nomios bei den Arkadern galt, läßt sich nicht beurteilen (vgl. *Wide, Lakon. Kulte* 255). Wir bedürfen ihrer nicht, um zu erkennen, daß die Silene auch in der Peloponnes Heimatsrecht haben, daß sie keineswegs nur jonische oder nordgriechische Dämonen sind. Die Berggeister von Pholoe und Malea sind dieselben wie die in Chalkis, Thasos und Lete, auch hier Tänzer und Gefährten der Nymphen. Daß sie auf sicher peloponnesischen Kunstwerken nicht vorkommen, ist merkwürdig; aber dies Schicksal teilen sie mit den Bocksdämonen, die aus diesem Grunde noch niemand der Pelopsinsel hat absprechen wollen. Auch als menschlicher Eigenname kommt Silenos nicht nur auf jonischem Gebiet, sondern auch bei den Dorern vor; für das fünfte Jahrh. ist er in Akragas bezeugt (vgl. *Bechtel, Abh. Gött. Ges.* N. F. 2, 19 u. 133) und die Form Silanos in einer voreuklidischen attischen Inschrift (*C. I. A.* 1, 447) läßt sicher auf dorische Herkunft des Trägers dieses Namens schließen.

Die Sterblichkeit des Silensgeschlechtes erschließt *Pausanias* aus einem *μνῆμα Σιληνοῦ* im Lande der Hebraeer (6, 24, 8; vgl. dazu die Anm. v. *Blümner* und *Hitzig*) und aus einem andern in Pergamon (*Thraemer, Pergamos* 368). Man hat hier also den Tod des Dämons betrauert wie in Alexandria den Tod des Adonis und es ist sehr zu bedauern, daß darüber

nichts weiter als diese dürftige Notiz erhalten ist.

Daß es in Phrygien Gottheiten gab, die den griechischen Silenen zum Verwechseln ähnlich sahen, zeigt das Beispiel des Marsyas; aber auch die Verschiedenheit tritt an demselben deutlich hervor, denn nie ist ein griechischer Silen ein Flußgott gewesen. Erst der Ägypter *Nonnos* konnte eine Parallelsage erfinden, bei der ein Silen in einen Fluß verwandelt wurde (*Dionys.* 19, 285 ff.). Mit Marsyas eines Stammes ist wohl der thrakische Maron (vgl. oben Bd. 2, 2382 ff.), der Nachkomme des Euanthes und Herrscher von Ismaros, der mit seiner Frau und seinem Sohn im Hain des Apollon wohnte (ι 197). Er schenkte dem Odysseus sieben Talente Goldes, einen Krater aus gediegenem Silber und zwölf Krüge Rotwein, ein Göttergetränk von berauschendem Duft, das dieser so hoch schätzte, daß nur Penelope und Eurykleia sein Versteck erfuhren. Auch die thrakische Stadt Maroneia, deren Münzen ein laufendes Pferd zeigen, trägt seinen Namen. *Euripides* kennt im *Kyklops* 141 den Maron als Sohn des Bakchos und Silenos als seinen Erzieher.

Als Erzieher des Dionysos läßt sich Silen literarisch zuerst in einem Fragment des Sophokleischen *Dionysiskos* (*Rhein. Mus.* 48, 1893, S. 152) nachweisen:

ὅταν γὰρ αὐτῷ προσφέρω βρῶσιν διδοὺς
τὴν ῥῖνά μ' εὐθὺς ψηλαφᾷ κἄνω φέρει
τὴν χεῖρα πρὸς φαλακρὸν ἡδὺ διαγελῶν.

Im *Kyklops* des *Euripides* renommiert er mit der Qual und Angst, die er zu jener Zeit ausgestanden habe. Als *τιθηνοί* des Dionysos bezeichnet *Nikander* (*Alexiph.* 31; dasselbe Wort braucht der 54. *orphische Hymnos*) die Silene und läßt sie in Nysa wohnen, das bereits in der *Ilias* (Z 133) als Pflegstätte des Gottes bei den Nymphen galt und zuerst wohl in Thrakien gesucht wurde (*Preller-Robert* 1, 731). Bei *Catull* 64, 253 heißen sie danach Nysigeni. In der euhemeristischen Sagenform bei *Diodor* 3, 72 galt Silenos als der älteste König von Nysa und zu Dionysos' Zeiten soll der Adel der Stadt den Namen *Σιληνοί* geführt haben; der König Silen aber reichte in so graue Zeit hinauf, daß niemand mehr wußte, von wem er abstammte.

Dionysos war nur einer der Zöglinge des alten Silen; wir haben als solche bereits den Olympos aus alter Sage und den Maron bei *Euripides* kennen gelernt. Attische Terrakotten des vierten Jahrhs. zeigen den Silen aber auch als Freund und Erzieher menschlicher Knaben, gleich dem getreuen Eckart der Germanen, und *Furtwängler* (*Archiv f. Rel.* 10, 1907 S. 331) hat mit Recht daraus geschlossen, daß Silen als Erzieher des Dionysos nur die mythische Individualisierung eines generellen Begriffs sei. Die von *Platon* (*Symp.* 215) erwähnten, in den Bildhauerwerkstätten feilstehenden Silensfiguren hatten sicher noch einen andern Zweck als nur den, Götterbilder in ihrem Innern zu bergen; wir lernen auch aus dieser Nachricht den Silen als eine alte Hausgottheit der Athener kennen. Einen segenspendenden Dämon nennt ihn *Artemidor* (2, 12) und deutet das Erscheinen des Esels im Traum als freude- und gewinnbringend, da schon sein Name darauf hinweise (*ὄνος — ὄνασθαι*) und er dem *ἥδιστος δαίμων* Silenos (*ἡδὺς — ἥδομαι*) heilig wäre (vgl. *Rhein Mus.* 48, 1893, S. 411). Auf seine Verwandtschaft mit dem Agathodaimon hat nach *Panofka* und *Gerhard* auch *Furtwängler* in der Einleitung zu den Terrakotten der Sammlung *Sabouroff* (S. 14/15) hingewiesen.

Eine späte Personifikation ist Staphylos, den *Plinius* 7, 99 als Sohn des Silen bezeichnet und dem er die Erfindung Wein mit Wasser zu mischen zuschreibt. Der Dionysossage verdanken Silen und die Satyrn ihr Hineinziehen in die Gigantomachie. *Hygin* (*Astronom.* 2, 23) berichtet, daß, als Zeus alle Götter gegen die Giganten zusammenrief, auch Liber Pater, Vulcanus, die Satyrn und die Silene asellis vecti gekommen wären; die Esel hätten aus Schreck jeder für sich ein so großes und fremdartiges Geschrei angestimmt, daß alle Feinde die Flucht ergriffen hätten und so überwältigt wären. Das ist Erfindung alexandrinischer Dionysosepiker, die den auch in Sagen anderer Völker begegnenden widerlichen Eindruck des Eselsgeschreis hier verwerteten; alte gute Sage ist das so wenig wie die gleich darauf berichtete Erzählung, daß Triton mit seiner Muscheltrompete denselben verblüffenden Erfolg erzielt hätte.

Ganz willkürlich ist der Ägypter *Nonnos* in seinem Dionysosepos mit den Silenen umgegangen; altüberlieferte Züge hat er mit eigener Erfindung verquickt, die der griechischen Auffassung ganz fremd gegenübersteht. Sie treten bei ihm bald in der Mehrzahl auf, als alte Greise (10, 425; 20, 248), mit Stierhörnern (29, 14; 36, 148) und behaarten Schenkeln (13, 45), bald hebt sich ein einzelner Silenos von der Menge der übrigen ab; er hat drei Söhne, Astraios, Maron und Leneus (14, 99). Ist dieser Silen derselbe, der mit einem uralten (*τριγέρων*) Maron (19, 167—346) bei der Leichenfeier für Staphylos einen Wettanz wagt und dabei in einen Fluß verwandelt wird? Im Kampf wirft ein Silen ein Felsstück auf Palaimon (43, 326) und verfolgt die Ino mit der Thyrsoslanze ins Meer, ein anderer wälzt ein Felsenriff auf die Hydriaden — alles ganz unhellenische Vorstellungen, die daher auch nicht auf alexandrinischer Überlieferung beruhen, sondern nur Erfindung des *Nonnos* sein können.

Auf wen endlich die bei *Servius* zu *Vergils Buc.* 6, 13 erhaltenen Überlieferungen, daß Silenos ein Sohn des Hermes oder des Pan und einer Nymphe oder daß er aus den Blutstropfen des Uranos entstanden sei, zurückgehen und welcher Wert ihnen danach beizumessen sei, vermag ich nicht zu beurteilen.

III. Wesen und Charakter der Silene.

Welche Eigenschaften der Hellene den Silenen zuschrieb, wo und wie er diese Dämonen waltend dachte, läßt sich aus den ältesten

Kunstdarstellungen und den literarischen Quellen mit voller Deutlichkeit erkennen. Sie sind die Elementargeister des Waldgebirges, die auf dem Bermios, am Olymp, in Thasos, auf der Pholoe, in Malea und in den Höhlen des Ida hausen; das Relief von Xanthos gibt ihnen Baumstämme in die Hand, wie sie sonst die Kentauren tragen, und läßt sie auf wilde Tiere Jagd machen. Wo wir sie finden, in Griechenland, in Makedonien, in Kleinasien, überall treten sie in der ältesten Zeit als wilde unheimliche Gestalten auf, als Halbtiere (φήρεα), die Ohren und Schwanz, Hufe oder gar Beine vom Pferde haben, immer im Freien leben und jede Art Kleidung verschmähen. Eine gewaltige Mähne, bisweilen Behaarung des ganzen Körpers verstärkt ihr tierisches Aussehen, eine Stülpnase und dicke wulstige Lippen charakterisieren ihre gemeine sinnliche Gier. Die ältesten Namen, die man ihnen gab, bezeichnen sie als schnellfüßig (Πόδις) und scharfblickend (Δόρκις), als Ὀροχαρής und Ὀρειμάχος; sie heben ihre Eigenschaften als Jäger hervor und kennzeichnen ihre Freude am Berge. Die Berggeister hegen zugleich ihren Berg und alles, was auf ihm lebt; sie schaffen seine lebenspendenden Quellen, und an ihnen ist ihr liebster Aufenthalt. Daher haben sie Pferdegestalt (*Preller-Robert* 1, 730); daß Quelle und Roß zusammengehören, zeigen die Sagen, nach denen unter seinem Hufschlag eine Quelle hervorsprudelte. An einer Quelle wird der Silen vom Bermiosgebirge gefangen; mag der Stadtgott von Pyrrhichos ursprünglich ein Silen gewesen sein oder nicht — daraus, daß man auf ihn als Silen die Schaffung der Quelle auf dem Markt zurückführte, folgt, daß man diese Dämonen unzertrennlich von ihrer Quelle dachte. In Sizilien, dem Land der warmen Heilquellen und auf italischem Boden, wo der Silen mit Silvanus verschmolzen wurde, hat man diesen Zusammenhang besonders betont (vgl. *Furtwängler, Gemmen* 3 S. 197—199); dort lehren uns die Münzen von Himera und Katana (vgl. *Bulle* S. 35/36) den Silen speziell als Quelldämon kennen und der Marsyas der italischen Städte (vgl. *Jordan, Marsyas* 1883 S. 14) weist sich durch den ihm stets eigenen Schlauch als Brunnengott aus. Der Silen der von einem italischen Künstler gravierten Ficoronischen Cista gehört zu der Quelle, an der er sitzt; das empfindet man deutlich, obwohl das Satyrspiel, auf das diese Komposition zurückgeht, ihn höchst wahrscheinlich als nach dem Lande der Bebryker verschlagen und dort von Amykos gefangen darstellte. Zu dem Weinstock haben die Silene ursprünglich keine besondere Beziehung. Die altertümlichen Darstellungen geben ihnen weder eine Rebe noch einen Weinkrug; wo sich eins von beiden in ihrer Hand findet, kann man mit Sicherheit bereits dionysischen Einfluß annehmen. Sie sind ursprünglich Vegetationsdämonen ohne Einschränkung auf ein bestimmtes Gebiet; der Segen und die Fruchtbarkeit, die sie spenden, wird in ihrem Äußeren durch die ithyphallische Bildung zum Ausdruck gebracht. Ihr weibliches Gegenstück bilden die Nymphen, mit denen sie sowohl in Lokalsagen (Malea, Pholoe, Ida) als auch auf unzähligen Kunstdarstellungen gepaart erscheinen (Thasos, Lete, Naxos, Chalkis, Athen); als Gattin des Silen gilt eine Naïs oder eine Melia, und seine Gefährtinnen auf Vasenbildern beweisen durch Namen wie Ὀρείθυια und Θηρώ ihre Ebenbürtigkeit.

Von den olympischen Gottheiten tritt abgesehen von Dionysos und Hephaistos nur Hermes mit den Silenen in Beziehung; sie pflegen zusammen Umgang mit den Nymphen des Ida und noch auf Vasen aus dem Anfang des fünften Jahrhs. geht Hermes mit dem Silen Oreimachos zusammen oder läßt sich wie Dionysos auf einem Widder liegend von Silenen zum Gelage führen. Es ist der Gott der Herden (*Preller-Robert* 1, 398), dessen Heimat auf dem Berg Kyllene lag, der den Widder ebenso sorglich auf dem Rücken trägt (*Preller-Robert* 1, 420) wie sein Gefährte Silenos (oben Sp. 459), und dessen ursprünglich ithyphallische Bildung (*Preller-Robert* 1, 386) ihn den Silenen noch näher verwandt erscheinen läßt.

Hermes galt als Erfinder der Leier und der Hirtenflöte; auch die Silene sind von alters her nicht allein Tänzer, sondern ebenso leidenschaftlich der Musik ergeben. Nicht nur die Flöte verstehen sie zu spielen, wenn sie allein oder mit den Nymphen vereint im Reigen sich drehen, sondern auch die Leier, die sie bei feierlichen Aufzügen ertönen lassen, besonders wenn sie ihren Gebieter Dionysos geleiten. Auf einer der Leidener chalkidischen Vasen heißt ein Silen Melpas, der Sänger, dessen Gesang den Tanz begleitet; auf der anderen ist eine Nymphe als Molpe bezeichnet. Im Anfang des fünften Jahrhs. rühmen die Beinamen Terpes und Terpon ihre Kunst und noch im schönen Stil ist ihr hohes Können nicht vergessen, wie die Namen Molpos und Hedymeles bezeugen. Die gleiche Kunst des phrygischen Flußgottes Marsyas wird sein Aufgehen in die griechischen Silene erleichtert haben. Der Wettkampf mit Apollon setzt jedenfalls seine Ebenbürtigkeit voraus; er wäre nie erfunden, hätte der Silen nicht für ein hochmusikalisches Wesen gegolten. In der sechsten Ekloge *Vergils* tritt Silen sogar als ein Sänger von alles bezwingender Gewalt auf, der dem Apollon und selbst Orpheus nichts nachgibt; gewiß eine alexandrinische Übertreibung, aber nicht bloße Phantasie, wie die Namen Melpas, Molpos und Hedymeles zeigen.

Zu der Kunst des Gesanges und Spiels gesellte sich eine tiefe Weisheit und Erfahrung. Die pessimistische Weltanschauung, die er in dürren Worten erbarmungslos dem reichen Midas und dem Olympos vorträgt, wurde später mit dem Glanz des Märchens umkleidet und um neue Wundererzählungen vermehrt (*Ailian. v. h.* 18). Daraus, daß auch die beiden Bergbewohner der Ergotimosvase ihm nachstellten, werden wir schließen dürfen, daß man ihm auch praktischere Weisheit zutraute.

Ein dem Silen verwandter Dämon war der Faunus der Römer, auch er ein lüsterner Waldgeist, der in Höhlen oder an Quellen zu

Hause ist, wo er mit den Nymphen tanzt und spielt oder jagt. Als weiser, weissagender Gott erscheint er in der Sage, nach der König Numa ihn berauschte, band und dadurch zur Offenbarung eines Beschwörungszaubers zwang (*Preller-Jordan* 1, 381—83).

Aber auch bei den heute noch im Glauben aller europäischen Völker lebenden Vegetationsdämonen finden wir ähnliche Eigenschaften wieder, wie wir sie als charakteristisch für die Silene kennen gelernt haben. Die Waldgeister um Mantua, die gente salvatica, gelten als Halbtiere mit einem Schwanz, der russische Ljeschie kann Geißgestalt annehmen (*Mannhardt, Wald- u. Feldkulte* 1, 113, 138). Die Wildleute in Hessen haben eine grüne und rauhe, gleichsam zottige Kleidung (*ebenda* 88), die Graubünder Waldfänken sind am ganzen Körper behaart, nur mit einem Schurz aus Fell bekleidet und führen in der einen Hand eine mit den Wurzeln ausgerissene Tanne (96, 97). Die Sinnlichkeit wird besonders bei dem schwedischen Skougman (Waldmann) hervorgehoben (S. 127).

Weit verbreitet war die Vorstellung von ihrem geheimen Wissen und ihrer Kunde der geheimen Naturkräfte. Den Wildleuten in Hessen ist bekannt, wozu die wilden weißen Haiden und Selben gut sind (S. 88), der wilde Mon in Welschtirol und der Salvanel in Valsugana verstehen die Kunst, Käse, Butter und Lab zu bereiten (S. 112, 113); die Waldfänken in Graubünden kennen nicht nur die Geheimnisse der Viehzucht (S. 93), sondern wissen auch ein Mittel gegen die Pest (S. 97). Um ihnen solche Weisheit zu entlocken, suchte man sie zu fangen, indem man sie durch Wein oder Branntwein berauschte, den man entweder in einem Becher auf einen Stein stellte oder in eine Höhlung des Steins goß, an dem sie sich aufhielten, oder mit dem man das Milchgefäß füllte, aus dem sie den Hirten die Milch zu stehlen pflegten. Die Hoffnung, eine ähnliche geheime Kunde zu erfahren, wird auch die beiden altgriechischen Bergbewohner zum Einfangen des Silenos verlockt haben. Auch für die Schalkheit, die dem Silen eigen war und die sich für die Philosophen bis zur εἰρωνεία veredelte, finden sich in diesen Sagen verwandte Züge: der gefangene Waldfänke, der das Geheimnis verraten soll, wie man aus Milchschotten Gold bereite, verspricht einen guten Rat; als er losgelassen ist, rät er, man sollte bei gutem Wetter sein Oberwams mitnehmen, würde es dann leidig, so könne man tun, was man wolle (S. 97, 98).

Und wie diese Vegetationsdämonen allerorten in Hausgeister übergehen, die sich gern dem Menschen dienstbar erzeigen und unter deren Händen das Hauswesen wunderbar gedeiht (*Mannhardt* 1, 153/54), so haben wir auch den Silen als ἥδιστος δαίμων kennen gelernt, der Glück und Segen bringt und die Kinder pflegt und hütet. Besorgen die Fänkenmännlein in Churrhätien das Vieh im Stalle und hüten die wilden Geißler gern die Herden auf den Alpen (1, 95/6), so zeigt der Silen eine verwandte Neigung, wenn er wie Hermes einen Widder sorglich auf den Schultern trägt. Schon eine archaische sicher griechische Bronzeherme stellt ihn so dar und daß er bis ins späte Altertum in der Rolle eines solchen Schutzgeistes bekannt war, lehrt eine Reihe solcher Figürchen später Zeit (*Gori, Mus. Etr.* 65, 1. 2; *Clarac* 4, 726 H, 1791 D = *Babelon-Blanchet, Cat. d. bronzes de la Bibl. nat.* 383; *Gazette archéol.* 1878 pl. 6, S. 17; 100; 1879 pl. 29; vgl. *Sacken, Die antiken Bronzen in Wien* 1871 S. 69), mag er einmal auch wie vielleicht in der aus Vienne stammenden Bronze einem einheimischen Herdendämon seine Gestalt geliehen haben.

Die Liebe zur Musik scheint den männlichen Vegetationsdämonen heute abhanden gekommen zu sein; nur bei den weiblichen findet man sie hin und wieder betont, so bei den böhmischen Waldjungfern (*Mannh.* 1, 86) und den seligen Fräulein in Tirol (S. 101). Sie wird bei den Silenen ihren besonderen Grund in deren altem Zusammenhang mit den Quellen haben.

Die angeführten Parallelen werden die ursprüngliche Bedeutung der Silene, die durch die Entwicklung, die sie in späterer Zeit genommen haben, so stark verdunkelt ist, klar erkennen lassen. Ihre einstige Freiheit und Selbständigkeit ist erst durch Dionysos aufgehoben, den Gott, der alle ihm verwandten Vegetationsdämonen, sogar so mächtige und bestimmt charakterisierte wie Pan, allmählich seinem Gefolge einverleibt hat. Einzahl und Mehrzahl wechseln fortwährend bei diesen Elementargeistern, bei denen es nur hin und wieder einmal einem einzelnen gelingt, sich zu einer Individualität durchzuringen. Wir haben Anzeichen dafür, daß auch einer der Silene wie sein Vetter Cheiron sich aus der Menge der übrigen loszulösen und alle guten Eigenschaften seiner Gefährten in sich zu vereinen strebte: das war der Erzieher des Olympos, den wir im sechsten Jahrh. schon fast bis zum Weisen entwickelt finden. Diese Entwicklung wurde durch seinen Eintritt in den dionysischen Kreis gehemmt. Zwar ist er auch hier, indem er den Nymphen der alten Sage die Erziehung des Dionysos abnahm (vgl. oben Bd. 1, Sp. 1049), auf dem Wege gewesen, sich zu einer ernsten, würdevollen Persönlichkeit zu entwickeln, und Reste dieser Vorstellung haben sich noch in dem sokratischen εἴρων und in der lysippischen Gruppe erhalten. Aber die Gewalt des mit dem Dionysoskult verbundenen attischen Satyrdramas war stärker. Hier wurde ihm die Rolle des komischen Alten, des Pappos der Komödie, zugewiesen und hier wurde er zu dem wohl gutmütigen, aber feigen und verlogenen Renommisten und Trinker, wie ihn uns der *Kyklops* schildert. Und seine Gefährten, die Silene, oder wie sie später gewöhnlich genannt wurden, die Satyrn, machen die gleiche Entwicklung durch; auch bei ihnen tritt das Göttliche völlig zurück und von den alten Dämonen der Fruchtbarkeit ist nur noch ein Styon und Peos übrig geblieben.

Die bakchischen Mysterien führten auf der anderen Seite dazu, das Treiben des Dionysos

und seines Gefolges als das ideale, auch für den Mysten begehrenswerte anzusehen und sich das selige Leben als einen endlosen bakchischen Taumel auszumalen. Die Menge der römischen Sarkophage mit bakchischen Darstellungen und Masken wird nur durch diesen religiösen Hintergrund verständlich (vgl. *Dieterich, Pulcinella* 68, 2); direkt ausgesprochen finden wir diese Zukunftshoffnung in einer lateinischen bei Philippi gefundenen Inschrift (*Dieterich, Nekyia* S. 78) und in der Gegenüberstellung der büßenden Danaiden mit einem flötenblasenden Satyr und einer ein Tympanon schlagenden Bakchantin als Repräsentanten der Seligen auf einem Unterweltssarkophag (*Jahn, B. S. G.* 1856, 275—277, Taf. 3; *Robert, Ant. Sarkoph.* 2, 153 Taf. 52, 140). *Dieterich* (*Nekyia* 77) nimmt diesen Glauben schon als dem fünften Jahrh. geläufig an (vgl. *Voigt* oben Bd. 1 Sp. 1069); sicher ist er seit dem vierten Jahrh. in Süditalien allgemein verbreitet gewesen und bei der ungeheuren Zahl der bakchischen Darstellungen auf unteritalischen Vasen läßt sich ein Zusammenhang mit den Vorstellungen vom seligen Leben nicht einfach von der Hand weisen. Über Großgriechenland sind die bakchischen Jenseitslehren auch nach Etrurien gedrungen, wo sie uns auf Sarkophagen (vgl. z. B. *Annali* 1864 S. 42) und in den Bildern der Grabkammern von Corneto entgegentreten.

Nach einem Ursprungsland, von dem aus die Silene ihre Verbreitung genommen hätten, darf man nicht fragen; soweit wir zurücksehen können, waren sie überall, wo Griechen saßen, heimisch. Am festesten scheinen sie in Nordgriechenland zu wurzeln, wo sie zu den ältesten Münztypen gehören und bis ins vierte Jahrh. diesen Platz behauptet haben (vgl. die Münzen der thrakischen Dynasten Bergaios und Saratos, *Cat. of greek coins, Thrace* S. 205, und die von Pantikapaion, *ebenda* S. 4 ff. und dazu *Furtwängler, Satyr v. Perg.* 27, Anm. 1). Aber sie lassen sich in ebenso früher Zeit auch im Volksglauben von Klazomenai, Chalkis und Athen nachweisen und ihr Auftreten auf dem Ida, in Malea und auf der Pholoe trägt ein nicht minder altertümliches Gepräge. Man hat sich gewöhnt, heute von jonischen Silenen zu reden, weil ihre altertümlichsten Darstellungen sich auf jonischem Kunstgebiet — Kleinasien, den Inseln und Nordgriechenland — finden; ihren Ursprung darum aus Kleinasien herzuleiten, würde ein Fehler sein. Die frühere Anschauung, daß sie vorzugsweise der kleinasiatischen, namentlich lydischen und phrygischen Sage angehören (*Preller-Robert* 1, 729; vgl. *Nicole* bei *Daremberg-Saglio* 8, S. 1091, Anm. 2) vertritt heute wohl kein Mythologe mehr. Die Silene des Ida erscheinen in der völlig griechischen Umgebung der Nymphen und des Hermes; der Schüler des Silen, Olympos, ist ursprünglich auf dem griechischen Götterberg zu suchen. Zur Herleitung aus Phrygien hat das meiste die Popularität des Marsyas in Attika getan; sowohl die Sage von der Erfindung der Flöte als auch die vom Wettstreit mit Apollon war seit der Mitte des fünften Jahrhs. sehr beliebt und am Ende dieses Jahrhs. werden beliebige flötenspielende Silene mit seinem Namen bezeichnet. Auch zwischen Silen und Midas besteht eine enge Verwandtschaft; die Eselsohren, die man diesem zuschrieb, weisen auf einen tiergestaltigen Dämon, eine parallele Bildung der Briger, bei der die tierischen Teile von dem bei ihnen das Pferd vertretenden Esel entlehnt wurden. Über den Esel und seine Bedeutung im Kultus vgl. *Cook* im *J. H. St.* 14, 1894 S. 81 ff. und *O. Schröder* im *Archiv f. Rel.* 8, 1905 S. 76 ff.; die Quelle, an der *Bion* von Prokonnesos das Einfangen des Silenos lokalisierte, hieß Inna, Innos aber war der einheimische Name für Maulesel. Für die weiteren Zusammenhänge verweise ich auf meine Ausführungen oben Bd. 2 Sp. 2961 f. Wahrscheinlich stammte der Dämon Midas aus Nordgriechenland; denn obgleich er mit dem berühmten Phrygerkönig, dem Sohn des Gordios, zu einer Person verschmolzen wurde, gilt als Schauplatz des Fanges in der älteren Sage nicht das phrygische Reich des Königs, sondern Makedonien, ein Zeichen, wie fest die Sage hier in dem alten Reiche der Briger wurzelte. Erst im vierten Jahrh. wird sie in Kleinasien lokalisiert, als der Dionysoskult mit dem der Göttermutter verschmolzen wurde (*Preller-Robert* 1, 698) und Silen seinem Herrn dorthin folgen mußte.

Die antiken Etymologien von *Σιληνός* sind von *Gruppe, Gr. Myth.* 2, 1388 Anm. 5 zusammengestellt. In neuerer Zeit hat *Legerlotz* (*Kuhns Zeitschrift* 8, 1859, S. 128) den Namen ebenso wie Seiren von der Wurzel svar tönen herleiten wollen; gewöhnlich wird er mit dem italischen silanus = sprudelndes Wasser in Verbindung gebracht (*Preller-Robert* 1, 729, 3). *Prellwitz* entnimmt, wie er mir mitteilt, aus *Sophrons* σιλοποϱδέω = oppedo (*Etym. Wtb.*[2] 411) ein Wort σιλα = Spott, Schabernack, wozu sich *Σιλανὸς* verhalten würde wie ἀκμηνὸς zu ἀκμή (*Etym. Wtb.*[2] 20).

IV. Die Bocksdämonen und die Satyrn.

Die Übersicht über die Kunstdarstellungen der Silene und die Entwicklung des Silenstypus hat uns gezeigt, daß Satyrn und Silene ihrer äußeren Erscheinung nach nicht voneinander zu trennen sind. Die Tatsache, daß in der letzten Hälfte des fünften Jahrhs. unter einer Reihe ganz gleich gebildeter Gestalten einer — der Erzieher des Dionysos — den Namen Silenos führt, setzt für die Gattung einen anderen Namen voraus; und daß dieser nur Satyroi sein kann, lehrt uns die Neapler Satyrspielvase und der für das vierte Jahrh. mehrfach bezeugte Name *Σάτυϱοι* für die jugendlichen Gestalten im Silenstypus mit Pferdeohren und Pferdeschweif. Aus der ursprünglichen Mehrheit der Silene hebt die Kunst des vierten Jahrhs., dem Vorgang des Satyrspiels folgend, den einen korpulenten weichlichen Alten als den Silen heraus. Ob für die auch im vierten Jahrh. noch in der Mehrzahl sich findenden glatzköpfigen und für die volles Haar tragenden bärtigen Gestalten noch der Name Silene in Gebrauch blieb oder ob man

auch sie jetzt Satyrn nannte, ist uns unbekannt; keine literarische Nachricht, keine Vaseninschrift gibt uns dafür einen Fingerzeig. Wahrscheinlich schwankten die Alten in dieser Beziehung ebenso wie wir; die Benennungen Satyrn und Silene werden so lange gleichwertig nebeneinander gebraucht sein, bis durch die Einbürgerung des einen alten Silenos dieser bestimmt von allen übrigen seines Geschlechtes getrennt wurde.

Die in der hellenistischen Zeit beginnende Ausstattung der jugendlichen Satyrn mit Ziegenohren und kleinen Hörnchen beruht auf einer Verschmelzung des Satyrtypus mit dem des Pan, der seinerseits in seinem Gesicht ganz die Züge des derberen Satyrtypus mit Hörnern annehmen konnte.

Dies klare, zuerst von *Furtwängler* in den *Annali* 1877 S. 225 ff. und in dem *Berliner Winckelmannsprogramm* über den Satyr von Pergamon 1880 gezeichnete Bild erfuhr eine Trübung durch die Überlieferung über das Satyrspiel. Ἐκ λέξεως γελοίας διὰ τὸ ἐκ σατυρικοῦ μεταβαλεῖν ὀψὲ ἀπεσεμνύνθη sagt *Aristoteles* von der Tragödie im vierten Kapitel seiner *Poetik*; aus dem Satyrikon ist die Tragödie entstanden, und da τραγῳδία aus τράγος und ᾠδή zusammengesetzt ist, so lag nichts näher, als die Satyroi, die zudem in hellenistischer Zeit mit Ziegenhörnchen und Zotteln ausgestattet wurden, als τράγοι, als bocksgestaltige Dämonen aufzufassen. Daß auch der Chor des später der Tragödie angegliederten Satyrspiels in Attika aus Bocksdämonen bestand, dafür fand sich ein wichtiges Zeugnis in einem dem *Prometheus Pyrkaeus* des *Aischylos* zugeschriebenen Verse: τράγος γένειον ἆρα πενθήσεις σύγε (*Nauck*² 207), der einem Satyr zugerufen wurde, der sich ahnungslos der leuchtenden Flamme näherte, um sie zu umfangen. Und weiter in der τράγου χλαῖνα, die im *Kyklops* des *Euripides* die Satyrn tragen.

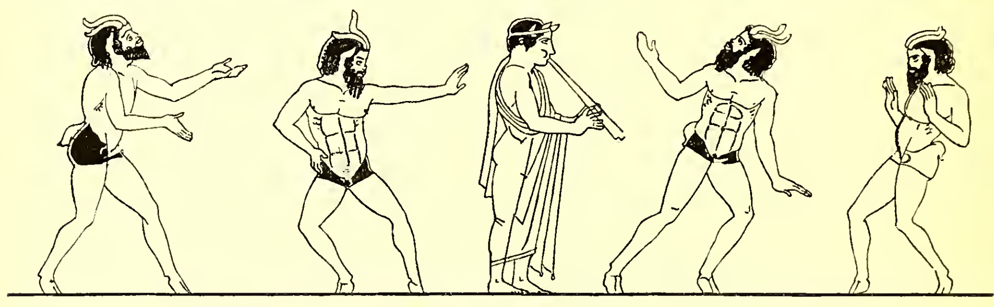
v. Wilamowitz hat, den Ergebnissen der monumentalen Forschung folgend, sich im *Herakles* 1, 82 entschlossen dahin ausgesprochen, daß das alte Athen die aus der spätgriechischen und römischen Zeit uns so geläufigen Satyrn, die in der Bildung der Ohren, des Halses, oft auch der Nase und durch das Schwänzchen ihre Bocksnatur offenbaren, nicht gekannt habe und daß der Satyr, den *Aischylos* einen Bock nennt, in seiner äußeren Erscheinung keiner gewesen sei. In Band 3 seiner *griech. Tragödie,* in der Einleitung zum *Kyklops* 1906 hat er, wie ich aus S. 18/19 entnehme, seine Ansicht dahin modifiziert, daß er den Bocksschurz auf der Neapler Satyrspielvase als rudimentären Rest der Ziegenbildung faßt und in dem Bocksrock des Chors im *Kyklops* ein von *Euripides* umgedeutetes Zeichen ihrer Bocksnatur sieht.

Löschcke erklärt die Annahme, daß der Satyrchor auf der Bühne ein Bocksfell getragen habe, auf Grund der Vasenbilder für falsch (*M. A. I.* 19, 1894, S. 522 ff.): „Das Bocksfell der Satyrn in *Euripides' Kyklops* ist nicht konventionell, sondern entspricht der Situation, es ist, wie es der Dichter Vers 80 ff. auch motiviert, das Knechtsgewand." Habe aber der Chor des Satyrspiels nicht das Bocksgewand getragen, so sei damit der Annahme, daß die Satyrn Bocksdämonen seien, der Boden entzogen. In dem aischyleischen Verse sei τράγος in übertragener Bedeutung zu verstehen: Du geiler Bock wirst dir den Bart verbrennen. „Und aus der Tatsache, daß man in der offiziellen Sprache Athens die ἵπποι, die zu Ehren des Dionysos tanzten, σάτυροι nannte, ist vielmehr zu folgern, daß σάτυρος nicht τράγος bedeute; und da — wir wissen leider nicht seit wann — auch die Bocksdämonen σάτυροι genannt wurden, so wird das Wort überhaupt kein Tiername sein, sondern eine allgemeinere Bedeutung gehabt haben, die es zur Bezeichnung verschiedenartiger dionysischer Dämonen geeignet machte." Die von *Mommsen* aufgestellte und von *Bücheler* gebilligte Etymologie des Wortes (Wurzel *sa, satur, satis,* ἅδην) führe auf die Bedeutung eines Sättigung und Fülle verleihenden Dämons; „verliehen sie aber Fülle und lebten in Hülle und Fülle, so lag die Vorstellung nahe und bot sich der Kunst zur Charakteristik, daß sie selbst wie ihre irdischen Verehrer und Abbilder 'füllig', also προγάστορες waren." Danach hält *Löschcke* den Namen σάτυροι als zur Bezeichnung verschiedener dionysischer Dämonen geeignet, der ἵπποι und τράγοι sowohl wie der dickbäuchigen bisweilen ithyphallischen Tänzer, die auf altgriechischen, besonders korinthischen Vasen begegnen und die schon von *Dümmler* und *A. Körte* (*Arch. Jahrb.* 8, 1893 S. 90 ff.) auf Grund ihrer Namen Εὔνους, Ὀφέλανδρος und Ὄμβρικος als Dämonen erkannt waren. Für diese letzteren, die auf zwei korinthischen Gefäßen den Hephaistos an Stelle der Silene in den Olymp geleiten, sei der richtige Name Satyroi, während unter Tityroi auf Grund der Angabe des *Schol. Theokr.* 3, 2 (τοὺς τράγους τιτύρους λέγουσι S. 521/22) die Bocksdämonen zu verstehen seien, die man wegen der τραγικοὶ χοροί, wegen Pan und der Ziegensatyrn der lysippischen Schule im Volksglauben der Peloponnes ohnehin voraussetzen müsse.

Auch *Bethe* (*Prol.* 38, 39) vertritt die Ansicht, daß wir berechtigt sind, uns die Satyrspiele des *Aischylos* in derselben Ausstattung vorzustellen, wie sie uns auf der Neapler Satyrspielvase entgegentreten, also den Chor ithyphallisch mit Pferdeschwanz und Pferdeohren, wenn auch die ursprüngliche Bocksnatur der Satyrn durch den Namen τραγῳδία mit rätselvoller Unumstößlichkeit bewiesen werde. Gegen diese Annahme hat zuerst *G. Körte* in einem Anhang zu dieser Schrift (S. 339 ff.) zwei Darstellungen von Bocksdämonen ins Feld geführt. Im Innenbild einer sehr flüchtig gemalten Schale aus Tanagra, die er der ersten Hälfte des fünften Jahrhs. zuweisen möchte, trägt ein laufender pferdeschwänziger Dämon eine spitze Amphora in der l.; sein Gesicht ist bartlos, aus seiner Stirn wachsen zwei lange gekrümmte Hörner hervor. Pan will *Körte* in ihm nicht erkennen, da dieser menschlich gebildet und als Genosse des dionysischen Thiasos — diese Zuweisung beruht,

soviel ich sehe, nur auf der Amphora — weder auf attischen noch boiotischen Monumenten des fünften Jahrhs. bisher nachweisbar sei, so könne nur ein Satyr gemeint sein. Den Chor der Satyrn erkennt *Körte* auf einem um 450 entstandenen Krater des Brit. Mus. (*J. H. St.* 11, pl. 11; Abb. 14)), wo auf dem Streifen unterhalb der Schaffung der Pandora vier mit Bockshörnern und Spalthufen versehene Geschöpfe, die durch einen Schurz aus Stoff, an dem der Phallos und ein kurzes Schwänzchen befestigt ist, bestimmt als Schauspieler gekennzeichnet sind, zum Spiel eines Flötenbläsers einen Tanz aufführen. Auf der etwa fünfzig Jahre später entstandenen Satyrspielvase tragen die hier im Silenstypus gebildeten Chorsatyrn denselben Schurz, jedoch bis auf eine Ausnahme deutlich aus Bocksfell. Hier habe sich also eine Entwicklung vollzogen: „auf der älteren Vase sind die Choreuten einfach Böcke, τράγοι; auf der jüngeren ist von dem Bockscharakter nichts übrig geblieben als der Schurz aus Bocksfell." Die ursprüngliche Bocksnatur der Choreuten beweise schon der Name τραγῳδία, und daß sie noch zu *Aischylos*' Zeiten wie Böcke aussahen, lehre das *Fragment* des *Prometheus* (207) im Verein mit dem Pandorakrater. Die Bockshufe könnten auf einer künstlerischen Freiheit des Vasenmalers beruhen, wenngleich es gewiß möglich wäre, daß auch der Chor im Drama mit künstlichen Bockshufen auftrat Eine Erinnerung endlich an den am Ende des fünften Jahrhs. durch den Silenstypus von der Bühne ganz verdrängten Bockstypus sei in dem Schurz aus Ziegenfell bewahrt.

Dieselbe Ansicht hat ausführlich im *Hermes* 32, 1897, S. 290 ff. und oben Bd. 3, Sp 1409 ff. *Wernicke* zu begründen sich bemüht. Das *aischyleische Fragment* mit der Anrede τράγος setze unbedingt die Bocksgestalt des Angeredeten voraus; die dem attischen Volksglauben fremden Bocksdämonen aber seien in der Peloponnes zu Hause, wo *Herod.* 5, 67 τραγικοὶ χοροί für das Sekyon des Kleisthenes, also Bockschöre für die erste Hälfte des sechsten Jahrhs. bezeuge. Außer jenen nordpeloponnesischen Bockschören sei uns noch ein urpeloponnesischer Bockskult bekannt, der des großen arkadischen Gottes Pan. *Simonides* (*P. L. G.* 3⁴, 479, 133) bezeichnet den von Miltiades geweihten Pan als τραγόπους und *Herod.* 2, 46 setzt die Bildung desselben als αἰγοπρόσωπος und τραγοσκελής als bekannt voraus; danach sei der Schluß unabweislich, daß der aus der Peloponnes (wahrscheinlich schon vor dem Tage von Marathon) in den attischen Kult eingedrungene Pan die Gestalt eines Halbbockes hatte. Auf drei attischen Vasenbildern des fünften Jahrhs. fänden sich nun Tänze (einer davon bei der Wiederkunft der Persephone), die von Halbböcken in Verbindung mit Hermes aufgeführt würden. Da diese Dämonen nur als Schützer der Viehzucht aufgefaßt werden könnten, sei der Gott, dem sie dienen, also Hermes Nomios, der Gott der Weiden und Herden, und ihm zu Ehren tanzten die Böcke im Frühling, wenn er die Persephone aus der Unterwelt heraufführe Auf die Frage, welchen Namen nun diese Bocksdämonen führten, antwortet *Wernicke* — etwas verblüffend nach dem Vorangegangenen — nicht Pane, sondern Tityroi, attisch Satyroi, unter Berufung auf *Schol. Theokr.* 3 *prooem.* u. 3, 2; *Hesych.* (τράγους· σατύρους, διὰ τὸ τράγων ὦτα ἔχειν und τίτυρος· σάτυρος) und *Ailian v. h.* 3, 40. Eine Bestätigung biete die bei *Apollod.* 2, 1, 2, 3 überlieferte Sage, daß der argivische Landesheros Argos Σάτυρον τοὺς Ἀρκάδας ἀδικοῦντα καὶ ἀφαιρούμενον τὰ βοσκήματα ὑποστὰς ἔκτεινεν. Dieser Satyros könne nur der Bocksgott gewesen sein, der, wie er sonst die friedliche segnende Seite seiner Macht zeigte, auch einmal sich feindlich, verderblich erwies; und dieser Bocksgott. der die Herden bald weidet, bald plündert, sei im Grunde nichts anderes, als Pan selbst.



14) Tanzende Pane der Londoner Pandoravase (nach *Journ. Hell. Stud.* 11 pl. 11).

Wernicke weist dann auf zehn (oben Bd. 3, Sp. 1411 auf vierzehn vermehrten) Vasenbildern des fünften Jahrh. das Vorkommen bocksgestaltiger Dämonen nach. Sie erscheinen dort entweder allein oder mit einem Ziegenbock zusammen, beim Emportauchen der Kora (oder einer Quellnymphe, wie *Robert, Archäol. Märchen* 195 ff. die Szene deutet; vgl. aber *Furtwängler, Arch. Jahrb.* 6, 1891 S. 113), in besonderem Fries um einen Flötenspieler tanzend unter der Schaffung der Pandora, endlich den Hermes umtanzend. Ihre Gestaltung ist verschieden, sie sind bald bocksköpfig, bald mit menschlichem aber gehörntem Haupt, teils mit Menschenbeinen, teils mit Ziegenbeinen gebildet Diese Darstellungen bewiesen, daß die peloponnesischen Böcke und ihre Tänze dem

athenischen Handwerker des fünften Jahrhs. vollkommen geläufig waren; und diese Tänze der Tityroi oder Satyroi könnten füglich nichts anderes gewesen sein, als die τραγικοὶ χοροί, aus denen sich nach *Aristoteles* die Tragödie entwickelt hat. Den äußeren Anlaß zur Herübernahme der bei den Nachbarn schon lange üblichen Bockstänze nach Athen habe die Neuordnung der Dionysien durch Peisistratos gegeben; „mag Dionysos früher in den Demen Attikas seine Epiphanie unter Assistenz seiner Halbgäule (vgl. dazu die sf. Vase in Bologna *Rhein. Mus.* 43, 1888 S. 353), der Silene, gefeiert haben, fortan tanzten die Böcke an den Dionysien zu Ehren des Gottes." Erst um 400 wären die Bocksgestalten, wie die Neapler Satyrspielvase beweise, durch die Silene verdrängt; auch dies aber sei nicht unvermittelt geschehen, sondern anfangs seien die Silene als verkleidete Böcke mit einem Bocksfell um die Schultern aufgetreten, ein Übergangsstadium, das uns die τράγου χλαῖνα im *Kyklops* des *Euripides* kennen lehre. Für Pan aber habe die gleiche Bildung mit den Satyrn zwei folgenschwere Wirkungen gehabt; die Theaterböcke hätten zu einer Vervielfältigung der Pane, die *Aischylos* im *Glaukos Pontios* mythologisch zu begründen suchte, geführt und Pan habe wenigstens vorübergehend auch den Bocksschurz des Theaterkostüms angenommen.

Zu einer ähnlichen Anschauung gelangte unabhängig von *Wernicke Hartwig* in seinem Aufsatz über die Wiederkehr der Kora (*M. R. I.* 12, 1897 S. 89 ff.). Auf drei der vier sicheren Darstellungen der Anodos der Kora begegne eine Mehrzahl der Bocksdämonen, die sonst entweder nur als Einzelfiguren vorkämen, oder um den leierspielenden Hermes geschart seien, der vielleicht auch hier die Kora erwarte, und die einmal (auf dem Londoner Pandorakrater) unzweifelhaft einen Schauspielerchor vorstellten. In den Tagen, wo der Lenz erwacht, habe man auch von einer Vermählung des Dionysos mit der Kora gesprochen und es wäre wohl möglich, daß beim Anthesterienfest in älterer Zeit szenische Darstellungen stattgefunden hätten, τραγικοὶ χοροί, auf die die Bocksdämonen auf den Anodosvasen zurückzuführen wären. Gegenüber der Darstellung des (a. a. O. auf Tafel 4. 5 veröffentlichten) Kraters von Falerii sich einfach mit der Benennung Pane oder Panisken zufrieden zu geben schien *Hartwig*, besonders im Hinblick auf den sicheren gleichzeitigen Schauspielerchor im Bockskostüm auf dem Pandorakrater, nicht möglich.

Der Auffassung dieser bocksgestaltigen Geschöpfe als Satyrn ist *Reisch* in einer Abhandlung '*Zur Vorgeschichte d. att. Tragödie*' in der *Festschrift für Gomperz* 1902 S. 451 ff. entgegengetreten. Ausgehend von der *Herodot*stelle 5, 67: τά τε δὴ ἄλλα οἱ Σικυώνιοι ἐτίμεον τὸν Ἄδρηστον, καὶ δὴ πρὸς τὰ πάθεα αὐτοῦ τραγικοῖσι χοροῖσι ἐγέραιρον, τὸν μὲν Διόνυσον οὐ τιμέοντες τὸν δὲ Ἄδρηστον· Κλεισθένης δὲ χοροὺς μὲν τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκεν, τὴν δὲ ἄλλην θυσίην τῷ Μελανίππῳ stellt er fest, daß τραγικός schon im fünften Jahrh. bei *Aristophanes, Xenophon, Platon* durchaus gleichbedeutend mit τραγῳδικός gebraucht wird. Da wäre es — wie schon *E. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2, 789 ausgesprochen hat — undenkbar, daß *Herodot*, der so oft in Athen die tragischen Chöre und die Satyrspiele mit angesehen hatte, um 450 v. Chr. die Bezeichnung τραγικοὶ χοροί für sekyonische Bockschöre verwendet und nicht bedacht haben sollte, daß seine Leser, wenn sie von tragischen Chören im Zusammenhang mit dionysischer Feier und den Leidensschicksalen des Adrast hörten, dabei notwendig an die Chöre der attischen Tragödie denken mußten. Es bliebe nur die Annahme möglich, daß *Herodot* den besprochenen Ausdruck aus älterer Quelle herübergenommen hätte, ohne sich bewußt zu sein, daß dort τραγικός noch in einem ursprünglichen Sinne gemeint war; ein Ausweg, der auch nur dann vielleicht gangbar wäre, wenn es nachweislich peloponnesische Bockschöre gegeben hätte. Dies leugnet *Reisch*; die auf die Bocksnatur der Satyrn bezüglichen Angaben der *Scholiasten* und *Lexikographen* gingen offenbar von den der hellenistischen Zeit geläufigen Satyrtypen aus, die in engste Beziehung zu Pan gesetzt waren. In dem aus älterer Zeit überlieferten Vers, den zuerst *Stanley* dem *Aischylos* zugeschrieben hat, sei τράγος mit *Löschcke* in übertragener Bedeutung aufzufassen; entscheidend aber sei, daß unzweideutige Zeugnisse des *Euripides* und *Platon* die Satyrn des attischen Chores als wesensgleich mit den Silenen erwiesen. Im Typus der Silene sähen wir die Satyrn in dem unter dem Einfluß des Euripideischen *Kyklops* gemachten Bilde der Blendung Polyphems (*Arch. Jahrb.* 6, 271), und die Neapler Satyrspielvase zeige uns die Choreuten als halbtierische Gesellen mit Pferdeohren und Pferdeschwanz, während der Silen bereits zu einem selbständigen Typus differenziert erscheine.

Bei den bocksgestaltigen Figuren auf Vasenbildern finde sich nirgends ein Hinweis auf ihren Namen, und die Beobachtung, daß keins der betreffenden Bilder älter als das fünfte Jahrh. sei, lege es nahe, in ihnen Pan, der seit der Marathonschlacht zu so großer Popularität in Attika gelangte, oder doch ein nach dem Vorbilde des Pan gestaltetes dämonisches Wesen zu erkennen. Bei dem Chor unter der Pandoradarstellung könnte man ebenso gut an den Chor einer Komödie denken, es könne aber auch ein anderer gelegentlich irgend eines Festes ausgeführter Tanz vermummter Choreuten dargestellt sein. Die Scheu, diese Choreuten als Pane zu bezeichnen, sei durchaus unbegründet; eine Zweizahl der Pane bezeuge *Aischylos* (*Nauck*[2] *fr.* 35), bei *Aristophanes* werden Πᾶνες angerufen (ὦ Πᾶνες, ὦ Κορύβαντες, ὦ Διοσκόρω, *Ekkles.* 1069) und daß auch sonst Πᾶνες bei den Tragikern erwähnt werden, sei aus *Schol. Theokr.* 4, 62 zu entnehmen: τοὺς Πᾶνας πλείους φησίν, ὡς καὶ τοὺς Σιληνοὺς καὶ Σατύρους, ὡς Αἰσχύλος μὲν ἐν Γλαύκῳ, Σοφοκλῆς δὲ ἐν Ἀνδρομέδᾳ. Und *Platon* erwähne in den *Gesetzen* (7, 815 C) als etwas geläufiges bakchische Tänze, ἃς Νύμφας

τε καὶ Πᾶνας καὶ Σιληνοὺς καὶ Σατύρους ἐπονομάζοντες, ὥς φασιν, μιμοῦνται κατωνωμένους. Daß man an Stelle der peloponnesischen Böcke bei ihrer Einführung in Attika die Silene setzte, ließe sich allenfalls verstehen; wäre aber einmal der Bockschor unter dem Namen Satyrn bis 450 geläufig geworden und hätte er nun erst allmählich Silensgestalt bekommen, so wäre nicht abzusehen, wie man dazu hätte kommen sollen, auf die Silene den mittlerweile für die Böcke vertraut gewordenen Namen Satyroi zu übertragen.

Wie der Satyrchor um 480 ausgesehen habe, zeige sowohl die Vase des Duris, auf der neben den tollen zehn Silenen ein elfter im Kostüm des Herolds erscheine, wie die Schale des Brygos, auf der Silene in Gegenwart von Dionysos und Herakles Angriffe auf Iris und Hera unternähmen. So sicher in diesen Darstellungen nicht Augenblicksbilder vom Theater zu erkennen wären, so sicher scheine es, daß der Gedanke, Silene und Herakles mit den olympischen Göttern zusammenzubringen und einen von ihnen in das Heroldskostüm zu stecken, nur durch die Anregungen des gerade damals durch *Pratinas* und *Aischylos* zur Blüte gebrachten Satyrspiels erklärt werden könne.

Nach trefflichen Bemerkungen über die lokale Verbreitung der Satyrn und Silene weist *Reisch* die Deutung von τραγῳδοί als Sänger in Bocksgestalt zurück, da in den sonst im fünften Jahrh. vorkommenden Kompositen mit -ῳδός — αὐλῳδός, κιθαρῳδός, κωμῳδός — überall das erste Wort Anlaß oder Begleitung des Gesanges näher bestimme, nicht aber den Sänger bezeichne. Er erklärt vielmehr τραγῳδία als Lied, für das ein Bock als Preis ausgesetzt ist, oder als Bocksopferlied. Aber auch wenn die Etymologie τράγων ᾠδή sich sprachlich als die bestbegründete erweisen sollte, würde sich daraus nicht das Dasein von Bocksatyrn folgern lassen; dann läge es ungleich näher, die Bezeichnung τράγοι als Name einer Kultgenossenschaft oder einer Gruppe von Personen in einer bestimmten Kultfunktion aufzufassen, nach Art von ἵπποι, ταῦροι, πελειάδες, μέλισσαι, ἄρκτοι, βουκόλοι.

In einem Aufsatz über die Entstehung der Tragödie (*Arch. f. Rel.* 11, 1908, S. 163 ff.), dessen Erscheinen er nicht mehr erleben sollte, hat auch *A. Dieterich* zu dieser Frage Stellung genommen. Tragodia sei der Gesang der Böcke; das angesichts der wichtigen Denkmäler, die die Böcke, hier sicher als Böcke verkleidete Menschen, um die heraufkommende Pandora oder zur Κόρης ἄνοδος um die aufsteigende Göttin Kore oder Persephatta und um den Totenhermes, also am Totenfeste, dem alten Dionysosfeste, tanzend zeigen, zu bezweifeln, sei nur noch einer Skepsis erlaubt, die keiner Urkunde weiche. Und jene Anrede im Satyrspiel *Prometheus Pyrkaeus* an den Choreuten als τράγος und jene Erwähnung der τράγου χλαῖνα im *Kyklops* des *Euripides* möge wegerklären, wer glauben kann, daß Pferdegestalten oder wenigstens Schauspieler mit Pferdeschwanz einmal zum Scherz, wenn sich einer den Bart zu verbrennen droht, Bock genannt werden oder wenn sie als Hirten fungieren müssen, gerade ausdrücklich mit dem Bocksfell ausgestattet eingeführt werden könnten. Diese Bockschöre seien aus der Peloponnes gekommen und nach der Angabe bei *Suidas* zuerst von *Arion* zu dramatischen Aufführungen verwendet. Daß gerade Böcke und Silene im Satyrspiel sich festsetzten, während sie aus der Komödie verschwunden waren, bestätige ja auch die zur typischen Verbindung gewordene Bildung des Chors aus dem Chorführer Silen, dem Σατύρων γεραίτατος, und den Satyrn, wie sie das Vasenbild und der *Kyklops* des *Euripides* zeigen. Satyroi hießen aber „nicht die Böcke als solche, sondern die vollen und füllenden Dämonen im allgemeinen, die in Tiergestalt phallisch nunmehr fast immer im Kreise des Dionysos umgehend gedacht und dargestellt wurden". Die Pferdewesen auf der Françoisvase und den rotfigurigen Schalen waren Σιληνοί; „sie konnten auch mit dem allgemeinen Namen Σάτυροι genannt werden, wie die dämonischen Gestalten, die das Prototyp der Schauspieler der alten Komödie waren und sich mit dem κῶμος der Tierchöre mannigfachster Art zu den attischen κωμῳδίαι vereinigten".

Ich habe die Vertreter der verschiedenen Anschauungen hier jeden für sich zu Wort kommen lassen; bei diesem schwierigen, wie man sieht noch heiß umstrittenen Gebiet, dessen Grenzen die Entstehung des Dramas in sich begreifen, schien mir zu einer Orientierung über den Stand der Frage diese getrennte Übersicht die notwendige Grundlage. Prüfen wir jetzt die streitigen Punkte.

Τραγικοὶ χοροί sind im attischen Sprachgebrauch des fünften Jahrhs. tragische Chöre, nicht Bockschöre, so sicher wie τραγῳδία in dieser Zeit eine Tragödie, kein Bocksgesang war. Unter einem τραγικὸς χορός konnte um 450 in Athen nur der Chor der Tragödie, nicht der des Satyrdramas verstanden werden; dieser durfte unmißverständlich nur als χορὸς σατυρικὸς oder Σατύρων bezeichnet werden. Aber für *Herodot*, mochte er auch noch so viele dramatische Aufführungen in Athen gesehen haben, möchte ich diese Schlußfolgerung nicht mit der Sicherheit wie *E. Meyer* und *Reisch* ziehen. Jedenfalls kann die Bildung τραγικὸς — vgl. ἱππικός — ursprünglich nur zum Bocke gehörig bedeuten, und wenn τραγικός im fünften Jahrh. in Attika in der Bedeutung von τραγῳδικός gebraucht wird, so liegt hier bereits eine Übertragung vor. Die sekyonischen Bockschöre lassen sich nicht aus der Welt schaffen.

Eine andere Frage ist es, ob diese τράγοι die Satyrn waren. Die Angaben der Lexikographen, Rhetoren und Scholiasten (vgl. die Sammlung solcher Stellen durch *Roscher, Abh. Sächs. Ges.* XX nr. 2 S. 83 Anm. 255 und *Schol. Platon Symp.* 215 B) wird man hier nicht hoch einschätzen; sie können auf dem Sprachgebrauch der hellenistisch-römischen Zeit beruhen, in der wir auch in der Kunst den Unterschied zwischen Panen und Satyrn sich verwischen sehen. Römischen Dichtern (*Lucret.* 4, 578; *Horat. carm.* 2, 19, 4) gelten die Satyrn

ja sogar als capripedes, und von *Lukian* (*Δὶς κατηγ.* 10) wird Pan als *μουσικώτατος καὶ πηδικώτατος Σατύρων ἁπάντων* bezeichnet; hier erscheint also der Unterschied von Satyrn und Panen völlig aufgehoben. Die bocksgestaltigen Geschöpfe auf den Vasen des fünften Jahrhs. fallen für die Entscheidung dieser Frage ebensowenig ins Gewicht. Schon oben habe ich den Fehler in der Schlußfolgerung *Wernickes* hervorgehoben; wenn bereits *Aischylos* (*Nauck*[2] *fr.* 35) mehrere — mindestens zwei — Pane nennt, die er doch nicht erfunden, sondern älterer Vorstellung, die auch diese Berggeister in der Mehrzahl kannte, entnommen hat, wenn die Mehrzahl der Pane den Attikern zu Aristophanes' Zeit so geläufig war, wie es der Ausruf des Entsetzens *ὦ Ἡράκλεις, ὦ Πᾶνες, ὦ Κορύβαντες, ὦ Διοσκόρω* in den *Ekklesiazusen* verrät, wenn Pan bei *Simonides τραγόπους* heißt und wenn *Herodot* seine Bildung als *αἰγοπρόσωπος* und *τραγοσκελής* als seinen Hörern ganz bekannt voraussetzt — dann ist der Nachweis zu erbringen, durch welches charakteristische Merkmal sich denn diese Pane von den Satyrn unterschieden, wenn man in den Bocksgestalten der Vasenbilder nicht s i e erkennen, sondern jene Wesen auf den Namen Satyroi taufen will. Auf keinem der vierzehn Bilder kommen diese Bocksdämonen in der Umgebung des Dionysos vor; während die Halbpferde die ständige Begleitung dieses Gottes bilden, bleiben ihm die Halbböcke völlig fremd, er ist nicht bei einem dieser *τραγικοὶ χοροί* zugegen. *Οὐδὲν πρὸς τὸν Διόνυσον.* Dem schwarzen Gesellen auf der undatierbaren boiotischen Vase (bei *Bethe* S. 339 ff.) wohnt nicht mehr Beweiskraft inne, als den andern Gestalten; unter diesen kann aber ernstlich nur der Chor der Londoner Pandoravase in Betracht kommen, auf dem die vier hufigen Bocksgestalten durch den Schurz als Schauspieler gekennzeichnet sind. Aber diese Geschöpfe tanzen nicht um die heraufkommende Pandora, wie *Dieterich* (S. 168) sagt, sondern sie erscheinen in besonderem Fries u n t e r der Pandoradarstellung, durch einen Mäanderstreifen von ihr getrennt; sie haben ebenso wenig mit der Pandoraszene zu tun, wie auf der Rückseite die tanzenden Frauen des oberen Streifens mit den ballspielenden Silenen des untern. Also für den Chor des Satyrdramas sind sie ohne jede Beweiskraft; sie können aus dem Chor einer Komödie stammen, ebensogut aber auch einem Festchor nachgebildet sein. Und solange nicht das Gegenteil bewiesen ist, sind sie, wie die um Persephone hüpfenden Bockswesen (*Furtwängler, Arch. Jahrb.* 6, 1891 S. 126), Pane zu nennen, denn sie sind *αἰγοπρόσωποι**) *καὶ τραγοσκελεῖς*. Noch tierischer sehen einige der von *Hartwig* (*M. R. J.* 12 S. 91, 93) veröffentlichten Gestalten

*) Wenigstens in bezug auf die Hörner und das Untergesicht. Übrigens versteht man *Smith* falsch, wenn man seinen Ausdruck in part Panes in part Satyrs *I. H. St.* 11, 279 als zum Teil Pane zum Teil Satyrn übersetzt. Er will halb Satyrn halb Pane sagen, indem er das Panartige in den Hörnern und Hufen, das Satyrhafte in den spitzen Ohren und Stülpnasen erkennt.

aus; die erste hat völlig den Kopf eines Bockes.

Die *τράγου χλαῖνα*, die die Satyrn im Euripideischen *Kyklops* tragen, kann noch weniger für ihre ursprüngliche Bocksgestalt beweisen; es ist ja auch niemand in den Sinn gekommen, aus der Nebris oder dem Pantherfell für die Nymphen und Silene einen ähnlichen Schluß zu ziehen. Für gewöhnlich ist der Satyrchor nackt aufgetreten, d. h. mit einem anschließenden Trikotgewand, das ihn nackt erscheinen ließ; nur aus besonderen Gründen ist er in ein Kostüm gesteckt, hier als Hüter der Schafe des Kyklopen in einen Bockspelz, wie ihn die Hirten im rauhen Bergland getragen haben werden. *Δοῦλος ἀλαίνων σὺν τᾷδε τράγου χλαίνᾳ μελέᾳ* klagt der Chor Vers 79, 80: als Knecht muß ich in diesem e r b ä r m l i c h e n Bocksgewand herumlaufen. Ein merkwürdiger Übergang, bei dem man über die frühere Bildung nicht hinwegzutäuschen suchte, sondern die zur Vermittlung dieses Überganges ersonnene Hülle als erbärmlich beklagte. Und daß ein Bockspelz dem Athener des fünften Jahrhs. geeignet erschienen sein sollte, den Übergang von den Halbböcken zu den Halbpferden zu vermitteln, klingt doch wie ein Scherz. Die nackten, nur mit einem Schurz bekleideten Choreuten der Pandoravase und die bis auf die Hörner, Hufe und das etwas kürzere Schwänzchen ihnen ganz gleichen Choreuten der Neapler Vase — sie sollten zum Übergang ineinander eines Pelzes bedürfen? Des erbärmlichen Bockspelzes, den die Bocksdämonen gar nicht tragen?

Es bleibt nur e i n Argument für die Bocksgestalt des Satyrchors übrig, das ist der Trimeter, in dem der auf die Flamme zuspringende Satyr — als solcher wird er von *Plutarch* und *Epiphanios* (*Nauck*[2] *fr.* 207) bezeichnet — von Prometheus anscheinend als *τράγος* angeredet wird. Mag man auf die Bezeichnung als Satyr auch kein Gewicht legen, da zu *Plutarchs* Zeit der Bockstypus der Satyrn geläufig war — das Wort *τράγος* metaphorisch als geil zu erklären, geht nicht an. Ein Silen durfte jedenfalls so nicht angeredet werden, denn an Geilheit gab er dem Bocke nichts nach, die Metapher wäre also unangebracht gewesen. Woher der Vers stammt, ist nicht überliefert, dem *Aischylos* ist er erst von *Stanley* zugewiesen; es bleibt die Möglichkeit, daß er aus einer nichtdramatischen Behandlung der Prometheussage oder aus einem hellenistischen Satyrspiel herrührt, in dem der Satyrchor, dessen Fortbestehen für diese Zeit feststeht (s. *A. Körte, N. Jahrb. f. d. kl. Altert.* 3, 1900 S. 89), den damals geschaffenen Bockstypus angenommen hätte. Aber auch bei *Aischylos* können die Worte *τράγος γένειον* dem pferdegestaltigen Satyr gelten. In einem soeben erschienenen Aufsatz in der *Classical Philology* (4, 433 ff.) zählt *Shorey* eine Menge von Fällen auf, in denen ein Vergleich durch einfache Nebeneinanderstellung, ohne Beifügung der komparativen Konjunktion, ausgedrückt wird, z. B. bei *Aischylos* im *Prometheus Desm.* 854: *οἱ δ' ἐπτοημένοι φρένας, κίρκοι πελειῶν οὐ μα-*

κρᾶν λελειμμένοι. So ist auch unsere Stelle zu erklären, nicht als Anrede, wie es *Eustathios* zur *Ilias* p. 415, 7 tut, der hier den Nominativ an Stelle des Vokativs gebraucht sein läßt, sondern als ein Gleichnis: Τράγος γένειον ἄρα πενθήσεις σύγε, du wirst dich verbrennen, wie der Bock seinen Bart Τράγος γένειον wird eine sprichwörtliche Redensart gewesen sein, wie sie ebenso knapp in κριὸς τὰ τροφεῖα, ὄνος τὰ Μελιταῖα und vielen ähnlichen Sprichwörtern wiederkehrt.

Die Argumente für die Bocksgestalt des Satyrchors sind damit in ein Nichts zerronnen; betrachten wir nun die Gründe, die dafür sprechen, daß der Chor des Satyrdramas aus Silenen bestand. Die Annahme, daß die Satyroi peloponnesische Bocksdämonen seien, an deren Stelle im Chor später die in Attika von Alters her heimischen Silene getreten wären, liegt an sich im Bereich der Möglichkeit. Daß aber diese angenommenen Bockssatyroi, die in der letzten Hälfte des fünften Jahrhs. aus dem Chor des Satyrdramas und aus der Kunst völlig verschwinden und erst in der hellenistischen Zeit in einem ganz andern Typus, der nicht etwa an die alten Gestalten anknüpft, sondern von der Bildung des Pan ausgeht, wieder auftauchen, daß diese Satyroi, die sich mindestens ein Jahrhundert lang von den Silenen vollständig verdrängen ließen, diesen doch und gerade in dieser Zeit ihren Namen aufzwingen konnten, das läßt sich nicht glaubhaft machen. Nicht nur die jugendlichen Gestalten des *Praxiteles*, die Pferdeohren uud ein Pferdeschwänzchen tragen, heißen Satyroi, nur Satyroi, sondern von *Platon* wird auch der ältere stets bärtige Marsyas, den *Herodot* 7, 26 und alte Überlieferung bei *Pausanias* 1, 24 Silen nennt, als Satyr bezeichnet (*Symp.* 215 B). Das ist nicht denkbar, wenn der Name Satyroi nur den inzwischen ausgestorbenen Bocksdämonen eigen gewesen wäre. Er muß von lange her neben Silenoi die pferdegestaltigen Dämonen haben bezeichnen können, wie denn einer von ihnen bereits im strengrotfigurigen Stil den Beinamen Σάτυρος führt.

Löschcke ist zu dem Schluß gekommen, daß der Name Satyroi eine umfassendere Bedeutung haben müsse und nicht auf eine Tierbildung beschränkt sein könne; er erklärt das Wort auf Grund der von *Mommsen* aufgestellten und von *Bücheler* gebilligten Etymologie als sättigende, füllende und darum auch als füllig, προγάστορες, dargestellte Dämonen (*M. A. I.* 19, 523). Sowohl die dickbäuchigen Gesellen der korinthischen Vasen, die bei der Rückkehr des Hephaistos an Stelle der Silene erscheinen und auch auf einer chalkidischen Vase sich finden (vgl. auch die prächtige Gestalt mit dem Weingefäß, *B. C. H.* 19 pl. 19, 20, p. 225 ff.), konnten diesen Namen führen, als auch die Silene und die — „wir wissen leider nicht seit wann" — auch Satyroi genannten Bocksdämonen (S. 523). So bestechend diese Ansicht, der sich *Dieterich* (*Arch. f. Rel.* 11, 167/8) rückhaltlos angeschlossen hat, ist und so viele Schwierigkeiten sie zu lösen scheint, so kann ich sie mir doch nicht zu eigen machen. Ein Name für äußerlich so verschieden gestaltete Vegetationsgeister stände nicht nur, soviel ich sehe, ohne Beispiel da, er würde auch für die eine Klasse, die Bocksdämonen, nicht passen, denn diese werden nie füllig gedacht oder dargestellt. Die τράγοι sind geil, das ist ihre charakteristische Eigenschaft; Schlemmer und Trinker sind sie nicht, und einem dickbäuchigen Bocksdämon erinnere ich mich nicht begegnet zu sein. Dazu kommt, daß die *Löschckes* Auffassung zugrunde liegende Etymologie, wie *v. Wilamowitz* (*Gött. Nachr.* 1895 S. 223/4 Anm.) hervorgehoben hat, gegen ein Lautgesetz verstößt.

Auf die Frage, wann der eine Silen neben den Chor des Dramas als Schauspieler trat, antwortet *Wernicke* (S. 308), man möchte fast glauben, dies sei eine Erfindung des *Euripides* gewesen. Mir scheint, daß gerade diese Gestalt durch ihr von dem der anderen abweichendes ganz eigenartiges Kostüm sich als eine der ältesten Figuren des Dramas ausweist. Der komische Alte — daher der Name Silenopappos, mit dem der zottige Silen nur bezeichnet wird, weil er auf dem Theater im Haarkleid auftrat — ist sicher eine der ältesten und volkstümlichsten Figuren (*Dieterich, Pulcinella* S. 40, 93), seine bei *Euripides* ganz fertige Gestalt ist das Ende, nicht der Anfang einer Entwicklung. Die Kunst hat den einen alten Silen nicht geschaffen; von ihr ist, wie die oben gegebene Übersicht lehrt, die Heraushebung eines einzelnen nicht ausgegangen. Wenn wir also um die Mitte des fünften Jahrhs. auf der Vase des Museo Gregoriano einen zottigen Alten vor uns sehen, dem Hermes das Dionysoskind überbringt, so müssen wir die Grundlage dafür auf einem anderen Gebiet suchen. Auf welchem, das kann nicht zweifelhaft sein, wenn wir uns an den Eingang des *Kyklops* und das Fragment des Sophokleischen *Dionysiskos* erinnern; die Rolle des Erziehers des Dionysos war dem Silen also spätestens um die Mitte des fünften Jahrh. im Satyrdrama zugewiesen. Sein zottiges Kleid bildet eine Bestätigung dafür, daß diese Figur der Bühne entnommen ist.

Daß dieser alte Silen einem Chor von Böcken gegenüberstand, daß also die Auffassung der Satyrn als seiner τέκνα erst dem Ende des fünften Jahrhs., als auch sie angeblich pferdegestaltig wurden, entstammen solle, ist an sich wenig wahrscheinlich. Die ältere Kunst stellt jedenfalls nie und nirgend einen Silen mit einem Bocksdämon zusammen.

Bei der Behandlung der strengrotfigurigen Vasen habe ich bereits darauf hingewiesen, daß die Brygosvase gegen die älteren Silensszenen etwas völlig Neues bringt: zum ersten Male werden hier zwei Charakterzüge dieser Halbtiere schroff gegenübergestellt, ihre wahnwitzige Begehrlichkeit und ihre Feigheit. Man sucht vergeblich nach ähnlichen Motiven in älterer Zeit; weder ist früher jemals ihre maßlose Gier hervorgehoben — sie bleiben immer in ihrem natürlichen Kreise — noch finden wir ihre Feigheit verspottet. Und wenn wir nun Herakles im Polizeikostüm der bedrängten

Götterkönigin zu Hilfe kommen sehen, den Heros, dessen plumpe Gewalttätigkeit der Komödie und dem Satyrdrama unerschöpflichen Stoff bot, so können wir uns dem Schluß nicht entziehen, daß diese Szene Eindrücke wiedergibt, die *Brygos* auf der Bühne empfangen hat. Ist hier aber der Einfluß des Satyrspiels unleugbar, so wäre die Annahme widersinnig, daß *Brygos* den Charakter und die Taten der *τράγοι* auf die Silene übertragen haben sollte. Geht die Anregung zu dieser Darstellung auf das Theater zurück, so sind die Satyrn auch dort pferdegestaltig d. h. Silene gewesen.

So wenig also die für die Bocksgestalt des Satyrchors angeführten Argumente einer Prüfung standgehalten haben, so gut fundiert haben sich die für seine Identität mit den Silenen geltend gemachten erwiesen: der im fünften Jahrh. in Athen für die pferdegestaltigen Dämonen sich einbürgernde Name Satyroi, die Altertümlichkeit der Figur des Papposilenos, des Vaters der Satyrn, endlich das Zeugnis der Darstellungen des *Brygos*.

Mit der Entscheidung über das Aussehen des Satyrchors ist aber zugleich die über das Aussehen und Wesen der Satyrn überhaupt gefällt. Die übliche Auffassung, daß sie Dämonen der trockenen Berge wären, die deshalb auch nicht mit dem Pferde, sondern mit den Ziegen in naher Verbindung ständen (*Preller-Robert* 1, 726 ff.; *Furtwängler, Satyr v. Perg.* 24), gründet sich nur auf die Kunstdarstellungen der hellenistischen Zeit und die darauf beruhende späte literarische Überlieferung. *Löschckes* Vermutung, daß Satyroi ein umfassender Name für die fülligen Vegetationsgeister überhaupt sei, mußten wir sowohl aus lautlichen Gründen als auch weil sie gerade zu den Bocksdämonen nicht paßt, die nie füllig dargestellt werden, ablehnen. Ist der Satyrchor stets und ursprünglich pferdegestaltig gewesen, so bleibt nur der Schluß übrig, daß die Silene und Satyrn eines Stammes, daß also die Namen Silenoi und Satyroi nur verschiedene Bezeichnungen für dasselbe Dämonengeschlecht sind. Für Makedonien wird durch den Glossographen *Amerias* (bei *Hesychios*) ein weiterer Name *Σανάδαι* oder *Σαῦδοι* (vielleicht nur verdorben aus *Σαῦλοι*, vgl. *Preller-Robert* 1, 731, 4) bezeugt; ob auch *Δευκαλίδαι* (vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 1, 446, 7) lokale Geltung hatte, wissen wir nicht. Die attische Bezeichnung war *Σιληνοί,* wie wir aus der Françoisvase und einer strengrotfigurigen Schale lernen, die den Terpon *Σιληνός* nennt. Die älteste Erwähnung der Satyrn findet sich bei *Hesiod* (*Strabon* 10, 471; vgl. *Preller-Robert* 1, 654, 3). Ihm gelten sie als Enkel des Phoroneus; von einer Tochter dieses alten argolischen Gottes hatte Hekateros (der Name scheint hoffnungslos verderbt) fünf Töchter, *ἐξ ὧν ὄρειαι Νύμφαι θεαὶ ἐγένοντο καὶ γένος οὐτιδανῶν Σατύρων καὶ ἀμηχανοέργων, Κουρῆτές τε θεοὶ φιλοπαίγμονες ὀρχηστῆρες*. Die Wesensgleichheit dieser argolischen Satyrn mit den Silenen liegt hiernach klar zutage; wie sie als Vettern oder Brüder der Bergnymphen gelten, sind die Silene die Gefährten und Gatten der Berg- und Quellnymphen, und ihre Verwandtschaft mit den Kureten, den Tänzern der Pyrrhiche, findet eine Parallele in dem Silen Pyrrhichos von Malea. Der Name Satyroi wird also aus der Argolis stammen; eine Bestätigung dafür finde ich in der bei *Apollodor* (2, 1, 2, 3) vorliegenden argivischen Lokalsage, nach der der Landesheros Argos den Satyros, der die Arkader schädigte und ihnen ihre Herden stahl, tötete, sowie in der ebenfalls argivischen Sage von Amymone, doch wohl einer alten Quellnymphe, die ursprünglich zu dem Satyr gehörte, dessen Stelle später Poseidon einnahm.

Arion soll nach *Suidas τραγικοῦ τρόπου εὑρετὴς γενέσθαι καὶ πρῶτος χορὸν στῆσαι καὶ διθύραμβον ᾆσαι καὶ ὀνομάσαι τὸ ᾀδόμενον ὑπὸ τοῦ χοροῦ καὶ Σατύρους εἰσενεγκεῖν ἔμμετρα λέγοντας.* Daß hierin gute alte Überlieferung steckt, bestätigt die im *Rhein. Mus.* (63, 1908 S. 150) veröffentlichte Stelle einer Rhetorenhandschrift: *τῆς δὲ τραγῳδίας πρῶτον δρᾶμα Ἀρίων ὁ Μηθυμναῖος εἰσήγαγεν, ὥσπερ Σόλων ἐν ταῖς ἐπιγραφομέναις ἐλεγείαις ἐδίδαξε· Δράκων δὲ ὁ Λαμψακηνὸς δρᾶμά φησι πρῶτον Ἀθήνησι διδαχθῆναι ποιήσαντος Θέσπιδος.* Wir hören also, daß nach *Solon* die Urform der Tragödie auf *Arion* zurückgeht (vgl. *Dieterich, Arch. f. Rel.* 11, 1908, S. 170), und daß *Arion* zuerst die Satyrn metrisch redend einführte. *Arion* stammte aus Methymna auf Lesbos; hier wird Dionysos und seine Umgebung von Silenen — oder hießen sie hier Satyrn? — ebenso früh verbreitet gewesen sein, wie auf anderen Inseln des Ägäischen Meeres und an der kleinasiatischen Küste. Aber auf Lesbos hat *Solon* die Schöpfung der Tragödie gewiß nicht lokalisiert; den festen Punkt im Leben des *Arion* bildet sein Aufenthalt in Korinth, wo er mit *Periander* befreundet und wo die Sage von seiner Sangesgewalt und seiner wunderbaren Rettung heimisch war. *Herodot* bestätigt dies ausdrücklich (1, 23): *Ἀρίονα διθύραμβον πρῶτον ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν ποιήσαντά τε καὶ ὀνομάσαντα καὶ διδάξαντα ἐν Κορίνθῳ.* Auf den altkorinthischen Vasenbildern fehlen die pferdegestaltigen Dämonen; ist daraus zu entnehmen, daß sie den Korinthern fremd waren, so hat erst *Arion* durch seine Dithyramben sie und ihren Herrn Dionysos dort heimisch zu machen gewußt, unter *Perianders* Förderung.

Man wird sich der Einsicht nicht verschließen, daß dieser Vorgang zu Korinth dem Tyrannen der Nachbarstadt Sekyon die dort allerdings etwas gewaltsamere Einführung des Dionysoskultus an die Hand gegeben hat. *Herodot* berichtet darüber (5, 67), daß die Sekyonier den Adrastos verehrt und durch *τραγικοὶ χοροί* seine *πάθεα* gefeiert hätten; *Kleisthenes* habe die Chöre dem Dionysos, die übrige Opferfeier aber dem Melanippos gegeben. *Kleisthenes* lag im Kampf mit *Argos*; um jedes Band mit der dorischen Mutterstadt zu zerschneiden, hat er nicht nur rücksichtslos den argivischen Unterweltsgott Adrastos entfernt und an seine Stelle seinen thebanischen Gegner Melanippos (offenbar eine verwandte Hadesgottheit) gesetzt, sondern auch

die Vorträge der homerischen Gedichte, die das Lob der Argiver sangen, verboten. Da ist es selbstverständlich, daß er auch die Kultböcke des argivischen Heros, die *τραγικοὶ χοροί*, die sein Schicksal besangen, beseitigte; und wenn er *χοροὺς τῷ Διονύσῳ ἀπέδωκε*, so können diese Chöre fortan nur aus den schon in ältester Zeit das feste Gefolge des Dionysos bildenden Silenen oder Satyrn bestanden haben, nicht aus Bocksgestalten, die vor 400 nirgend in der Umgebung des Dionysos begegnen. Was *Arion* in Korinth tat, wiederholte *Kleisthenes* in Sekyon; und wenn *Solon* dem *Arion* die erste Tragödie zuschreibt, so sagt er damit indirekt, daß auch die Athener mit ihren Dionysoschören das Vorbild des *Arion* nachahmten. Hängt die *τραγῳδία* mit den *τραγικοὶ χοροί* zusammen, so kann die Schöpfung des *Arion* nach Athen nur über Sekyon gekommen sein, wo an die Stelle der Böcke zwar die Satyrn getreten waren, die alte Kultbezeichnung der Chöre aber bis zu *Herodots* Zeit beibehalten wurde. Die enge Verbindung von Sekyon und Athen kommt nicht nur in den Familienbezichungen des *Kleisthenes*, sondern vor allem in dem neuen Amphiktyonenbund gegen Krisa zum Ausdruck. Welche Rolle bei der Einführung der Tragödie in Athen dem *Thespis* zufiel, wissen wir einstweilen nicht; genug, daß wir auf zwei attischen Vasenbildern des sechsten Jahrhs. dargestellt sehen, wie Dionysos in feierlichem Aufzug auf einem Schiffskarren gefahren wird, umgeben von seinen flötenblasenden Silenen.

Etymologien des Namens Satyros sind bei *Gruppe* (*Gr. Myth.* 2, 1387, 1) aufgeführt. *Prellwitz* (*Et. Wörterb.*[2] 406) leitet das Wort von ai. *turás* = stark (vgl. lat. tur-ba) mit der Vorsilbe *σα* = sehr ab. [E. Kuhnert.]

Sauadai (*Σαυάδαι*), makedonische Bezeichnung der Seilenoi (s. Satyros), *Amerias* bei *Hesych.* s. v., von demselben Stamm gebildet wie *Σαβάζιος*, *A. Fick, Bezzenbergers Beiträge* 29 (1905), 241. *O. Hoffmann, Die Makedonen, ihre Sprache u. ihr Volkstum* 94. *Usener*, *Götternamen* 44. *P. Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. d. griech. Sprache* 195. 199. 222, 1. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, 44 in *Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 130 (1893), 44. Vgl. ob. Sp. 529, 47. [Höfer.]

Sauazios = Sabazios (s. d.).

Saudoi s. ob. Sp. 529, 48.

Saur(...), wie es scheint, Name einer Gottheit auf der spanischen Inschrift (silberne Patera) *C. I. L.* 2, 2373 *S. Arqui(us) Cim*(...) *l(ibertus) Saur. v. s. l. m.* (so von *Hübner* interpretiert). [M. Ihm.]

Sauroktonos (*Σαυροκτόνος*), Beiname bez. Bezeichnung des Apollon, dessen Bronzestatue Praxiteles geschaffen hatte; vgl. *Plin. n. h.* 34, 70: *fecit et puberem ⟨Apollinem⟩ subrepenti lacertae comminus sagitta insidiantem, quem Sauroctonon vocant;* vgl. auch *Martial.* 14, 172. Über den Typus und die Kopien dieser Statue hat *Furtwängler* Bd. 1 Sp. 462, 52 ff. (vgl. auch *Meisterwerke d. griech. Plast.* 569) gehandelt. Das Verzeichnis der auf des Praxiteles Apollon Sauroktonos zurückgehenden Statuen, Gemmen und Münzen bei *Overbeck, Kunstmythol.* 5, 235 ff. ist berichtigt von *W. Klein, Praxiteles* 104 ff., wo auch S. 105 Fig. 12 die Statue im Vatikan (= *Amelung, Die Skulpturen des Vatikan. Museums* Taf. 49 nr. 264), S. 109 Fig. 14 (= *Roscher, Myth. Lex.* Bd. 1. Sp. 461 = *Collignon, Hist. de la sculpture grecque* 2, 287) die Statue im Louvre abgebildet ist. Die Münzen von Nikopolis ad Istrum, die den Gott mit übergeschlagenen Beinen zeigen (*Friedländer, Arch. Zeit.* 27 [1869], 97 Taf. 23, 4. *Overbeck, Münztaf.* 5, 1), sind auch abgebildet bei *B. Pick, Die antiken Münzen Nord-Griechenlands* Taf. 14, 34. 35 (vgl. p. 338. 349 nr. 1225). *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunt. coll.* 1, 414, 9 pl 27, 14. Die Bronzestatue in Villa Albani (*Morcelli-Fea-Visconti, La Villa Albani descritta* p. 133 nr 952. *Helbig, Führer durch d. öffentl. Samml. klass. Altert. in Rom* 2 nr. 743) bei *Collignon* a. a. O. 2, 286. *Baumeister, Denkmäler* 1550 p. 1400. An Stelle des Apollon tritt Eros als Sauroktonos auf einer Münze von Prusa ad Olympum, *Klein* a. a. O. 117 (abg. *ebenda* 132 Fig. 18). Über die vielumstrittene Bedeutung des Apollon Sauroktonos s. *Overbeck* a. a. O. *Gr. Plast.* 2^3, 36 f. *Furtwängler, Meisterwerke* 569. *Klein* a. a. O. 113 ff. *Gesch. d. griech. Kunst* 2 (1907), 254 f. *Amelung* a. a. O. 2, 451. Gegenüber der früher angenommenen Symbolik (Eidechse = Andeutung der apollinischen Mantik, *Welcker, Das academ. Kunstmus. zu Bonn*[2] 21 nr. 19 [und die daselbst angeführte ältere Literatur]. *Alte Denkm.* 1, 406 ff. *K. O. Müller, Jahrb. d. Literatur* [Wien 1827] Bd. 39 S. 138. *A. Feuerbach, Der Vatikanische Apollo* 226 ff.; vgl. *Dilthey, Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 2 [1878], 54, oder Eidechse = Symbol des als Sonnengott [*Porphyr. de abstin.* 4, 16] gedachten Apollo, *Schwenck, Rhein. Mus.* 20 [1865], 458) sieht man jetzt wohl mit Recht in dem Apollon S. nur ein göttliches Vorbild der männlichen Hellenenjugend bei der Ausübung eines im Altertume, wie auch jetzt noch im Süden beliebten Spieles begriffen, eines Spieles, das für antikes Empfinden nichts Grausames und Abstoßendes hatte, wobei vielleicht, wie *Furtwängler* annimmt, in dem Kulte, für den die Statue geschaffen war, die Eidechse das dem Apollon attributive Tier gewesen sein mag. [Höfer.]

Sauromatides (*Σαυροματίδες*), Bezeichnung der Amazonen (s. d.) nach ihrem Wohnsitze, *Steph. Byz.* s. v. *Ἀμαζόνες*. *Eust.* ad *Dionys. Per.* 823 (p. 261, 17 *Bernh.*). *Procl.* in *Platon. rempubl.* p. 418 ed. Basil. (= ed. *Kroll* 1, 242 vgl. 253) vgl. *Plato Leg.* 7 p. 804 e. Nach *Steph. Byz.* a. O. hießen sie auch *Σαυροπατίδες παρὰ τὸ σαύρας πατεῖν καὶ ἐσθίειν* (*διὰ τὸ σαύρας πάσασθαι, ὅ ἐστι γεύσασθαι*, *Eust.* a. O.). Diese Bezeichnung spielt mit der Ableitung des Namens *Ἀμαζόνες* von *μᾶζα* 'Gerstenbrot' und soll die Amazonen als Fleischesserinnen (*μὴ μάζαις, ἀλλὰ κρέασι θηρίων ἐπιτρεφόμεναι*, *Eust.* a. O.) bezeichnen, wie auch *Aesch. Suppl.* 274 sie *κρεοβόροι* nennt, vgl. *A. Klügmann, Die Amazonen i. d. attisch. Lit. u. Kunst* 10 u. Anm. 11. *Maxim. Steiner, Über d. Amazonen-Mythus* 22. [Höfer.]

Sauros (*Σαῦρος*), Räuber und Wegelagerer, der auf dem nach ihm *Σαύρου δειράς* benannten Bergrücken in der Pisatis hauste, bis er

von Herakles erschlagen wurde. Auf diesem Bergrücken befand sich das Grab des Sauros und ein Heiligtum des Herakles, *Paus.* 6, 21, 3. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 286, 4. *v. Wilamowitz, Isyllos von Epidauros* 184f. In Zusammenhang mit diesem Sauros setzt *A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 11f. die von *Theophr. Hist. plant.* 3, 3, 4 erwähnte, zwölf Stadien von der Zeusgrotte auf dem kretischen Ida entfernte 'Quelle des Sauros' (*Σαύρου κρήνη*), in dem er einen vielleicht in Eidechsengestalt erscheinenden Berggeist erkennt. [Höfer.]

Savus, Gott des gleichnamigen Flusses auf Weihinschriften aus Wernegg: Savo Aug. Sac. (*C. I. L.* 3, 3896); aus Šcitarjevo-Andautonia: Sav. Aug. Sav. (*C I. L.* 3, 4009). In Saudörfel im Gebiet von Celeia (Cilli in Noricum) hatte er mit der Göttin Adsalluta (wohl der Göttin des in den Savus mündenden Flusses, der heutigen Saan) und wahrscheinlich auch mit Neptunus zusammen ein größeres Heiligtum *C. I. L.* 3, 5134 (ergänzt; = 11689. *Binder, Arch. Epigr. Mitt. aus Öst.* 4, 224). 5138 (= 11684); vgl. 5136. *Mommsen* zu *C. I. L.* 3 p. 628. *Patsch, Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 8 (1905), 140.

Saxanus s. Hercules. [Höfer.]

Scabies. Unter den Gottheiten von Krankheiten und allerlei anderen Übeln, deren Verehrung die Kirchenschriftsteller so oft mit Unwillen und Spott erwähnen (vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer* 197, 9), erscheint einmal, neben der bekannten *dea Febris* (vgl. *Wissowa, ebend.*), eine Göttin der Räude, *Scabies. Prudent. hamart.* 158 *par furor illorum, quos tradit fama dicatis consecrasse deas Febrem Scabiemque sacellis.* Vgl. Nosoi. [Otto.]

Schamasch, der babylonisch-assyrische Sonnengott.

Vorbemerkung. Die gesamte vorderasiatische Mythologie ist astral, d. h. sie ruht auf den Erscheinungen des Gestirnlaufs und auf den dem Lauf der Gestirne parallel gehenden Naturerscheinungen: 'Samen und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht'. Die auffallendsten Gestirne sind Sonne und Mond. Es ist unbestreitbar, daß in der uns bekannten orientalischen Antike der Mond an Bedeutung die Sonne überwiegt. Der Mond ist 'Vater der Götter' und 'Freund der Menschen'. Zur Erklärung dieser Erscheinung genügt nicht der Hinweis auf den Mond als Gestirn der Nacht, das dem Orientalen als Freund erscheinen muß im Gegensatz zur versengenden, fieberbringenden Sonne des Tages. Die Sonnenanbetung z. B. in Ägypten würde dem widersprechen. Auch die Scheidung in Mondkult bei den Beduinen, denen die Nacht die wichtigste Zeit ist, und Sonnenkult bei den ackerbautreibenden Völkern, die vom Segen der Sonne leben, entspricht nicht allenthalben den Tatsachen. Es ist auch nicht richtig, wenn gesagt wird, daß die Mondbeobachtung um ihrer Einfachheit willen im Vordergrunde stehe. Für einfache Beobachtung erscheint die Wanderung des Mondes vielmehr kompliziert im Gegensatz zur Sonne, die im täglichen gleichmäßigen Wandel am Himmel die einfachsten Dinge des menschlichen Lebens beherrscht. Und doch tritt in den Mythen und Mythenmärchen der Mond in den Vordergrund. Die Sonnenmythen sind sogar sehr häufig als ursprüngliche Mondmythen kenntlich. Und in den Mondmythen werden dem Monde Erscheinungen zugeschrieben, z. B. das Wachstum der Pflanzen, die natürlicherweise der Sonne zugeschrieben werden müßten (vgl. Sp. 543*). Man hat die Übertragung von Mond auf Sonne durch die spätere Einführung eines Sonnenkalenders erklärt. Aber gerade die zuletzt erwähnte Erscheinung macht diese Erklärung unbefriedigend. Auch ist eine Mondkalenderlehre, die nicht auf die Sonne Rücksicht nimmt, zu keiner Zeit denkbar, ebensowenig wie ein reiner Sonnenkalender; jede Kalenderweisheit ruht auf dem Ausgleich von Sonnen- und Mondlauf. Die Hervorhebung des Mondes ist vielmehr das Zeugnis für eine hinter den Mythen stehende astronomische Lehre. Eine solche Lehre ist im Orient für die Zeit, aus der wir Urkunden besitzen, in der Tat nachweisbar. Und diese Lehre hat in einer relativ prähistorischen Zeit, wie es scheint, geistige Kontakte durch Wanderungen über die gesamte Erde geschaffen.*) Wir betonen ausdrücklich, daß wir damit nichts über die 'Urzeit' aussagen, auch nichts über die Erscheinungen, die dieser geistige Kontakt in den verschiedenen Rassen und Klimaten der Erde vorgefunden hat. Über die Urzeit wissen wir nichts.

1) Naramsin (2500 v. Chr.) als Welteroberer. Über dem Weltberg Sonne, Mond und Venus als Zuschauer. Gefunden in Susa (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament*² S. 290).

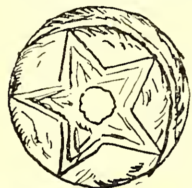
Man ist in einigen Kreisen mythologischer Forscher fernerhin geneigt, ein 'Zeitalter des Sonnengottes' anzuerkennen, in der sämtliche Mythengestalten Sonnenwesen oder in Sonnenwesen verwandelte Mondwesen sind. (Vgl. *Frobenius, Das Zeitalter des Sonnengottes* 1, Berlin, Reimer 1904.) Auch dieser Auffassung gilt die obige Kritik. Sonnenlauf und Mondlauf sind nur zwei Seiten und Ausprägungen der einen Erscheinung vom Kreislauf, in der sich die Willensoffenbarung der Gottheit zeigt, und Sonne und Mond sind zwei parallele Erscheinungen des Kosmos, in der die antike

*) Die Red. muß die Vertretung dieser Theorie dem sehr verehrten Herrn Verfasser überlassen.

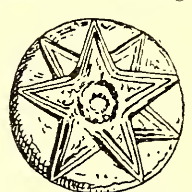
Kulturwelt die Stoffwerdung der Gottheit sieht. Religion ist Weltanschauung in der alten orientalischen Kulturwelt. Die Mythen erscheinen als Materialisierung dieser Lehre. Sonnenmythen und Mondmythen treten hervor, je nachdem Sonne oder Mond in Lehre und Kultus in den Vordergrund gerückt ist.

Die Trias Sin, Schamasch, Ischtar.

In der babylonischen Lehre, die die Welt als Stoffwerdung der Gottheit und den Kreislauf der kalendarischen Erscheinungen (Gestirnlauf und parallel laufende Naturerscheinungen) als Offenbarung des Willens der Gottheit ansieht, entspricht der Trias des Kosmos (Anu, Inlil, Ea) eine Trias des Kreislaufs: Sin, Schamasch, Ischtar. Schon auf den ältesten Monumenten erscheinen Mond, Sonne, Venus an der Spitze aller übrigen astralen Symbole (z. B auf der Siegesstele Naramsins, Abb. 1). Sie sind die Regenten des Tierkreises (IV R 5, s. Sp. 39ff.), der himmlischen Erde, der eigentlichen Offenbarungsstätte des göttlichen Willens. Sie sind es, die im Kampf gegen die finstere Macht, im Kreislauf der Erscheinungen (Tageslauf, Jahreslauf, Weltenlauf) immer neue siegreiche Äonen heraufführen. Der Mond gilt



2) Mond und Sonne auf einer babylon. Urkunde aus Susa (Susa nr. 20).



3) Venus-Emblem neben Sonne und Mond auf der Urkunde (Susa nr. 20).

Die Urkunden bei *Hinke, A New Boundary Stone*, Philadelphia 1907, nr. 20 S. 95).

als summus deus, als 'Vater der Götter', auch dort, wo Sonnenkult im Vordergrunde steht, s. ob. Sp. 534. Jeder der drei großen Götter der Trinitas kann aber auch für sich oder zusammen mit der weiblichen Entsprechung (wie in Sippar Šamaš und Aja, deren mit Grün bekleidetes Grab das Sterben und Wiedererstehen des Naturlebens offenbart, s. Sp. 539 u. 557), den gesamten Kreislauf des Werdens, Ersterbens, Wiederauflebens repräsentieren. Im Kreislauf der Sonne entspricht dem Versinken des Mondes in die finstere Macht (Schwarzmond) und seiner siegreichen Erscheinung als Neumond und Vollmond das Sinken und Steigen der Kraft in den Sonnenwenden und Tagesgleichen (oder beim Tageslauf, Morgensonne, Mittagssonne, Abendsonne, Nachtsonne).

Besonders beachtenswert ist, daß den Babyloniern Schwarzmond (die dunkle Scheibe, die beim Neumond bekanntlich deutlich sichtbar ist) und Sonne identisch waren. Sie wußten also, daß die Sonne die Verfinsterung des Mondes verursacht. In dem kosmisch-mythologischen Text, der Sp. 39 ff. dieses Bandes übersetzt ist, haben die Plejaden (zu ihrer kosmisch-mythologischen Bedeutung in diesem Zusammenhange s. mein *„Alter der babyl. Astronomie“*, 2. Aufl. S. 15. 87) bei Verfinsterung des Frühlingsmondes 'Schamasch und Adad zu ihren Bundesgenossen gemacht', Abb. 2 u. 3 geben die Embleme für Sonne, Mond, Venus auf einem in Susa gefundenen Grenzsteine wieder (Susa nr. 20). Das Grenzstein-Bild zeigt daneben im Kreis geordnet die übrigen bekannten Himmels-Embleme, die mit dem Tierkreis bez. Himmelsäquator zusammenhängen. Das in den Mond eingezeichnete Symbol ist bestimmt die Sonne; sie fehlt nirgends auf den Grenzsteinen neben Venus und Mond. Eine Willkür des Zeichners wird man auch nicht annehmen wollen.

Die Trinitas der drei Erscheinungen Sonne, Mond, Venus läßt in der Mythologisierung folgende Variationen zu:

Sin Nannar

Schamasch und Ischtar
als Geschwistergatten.

So in der babylonischen Lehre. Altbabylonische und neubabylonische Texte nennen Šamaš 'Sproß des Nannar', und Ištar gilt als 'Tochter des Mondgottes', z. B. in der 'Höllenfahrt der Istar'.

Sin

Attar und Schams (weiblich)

So in der arabischen Mythologie. In der Inschrift des Anubânîni von Lulubu (*Vorderas. Bibl.* 1, 172 f.) erscheint Šamaš wohl auch babylonisch als weibliche Entsprechung des Sin.

Schamasch

Sin und Ischtar (mit Sonnencharakter)

Schamasch

Attar und Mond (weiblich)

Die Mythen stellen die Kreislauferscheinungen entweder als Kampf gegen die finstere Macht dar, oder als Rettung des in die Unterwelt Gesunkenen durch seinen siegreichen Partner. Wenn der in die Unterwelt Gesunkene Sonnencharakter trägt, ist der Rettende der Mond, und umgekehrt (s. Art. Tammuz). Zur Trias Sin Schamasch Adad s. Art. Ramman Sp. 19 ff.

Die Mythologisierung des Sonnenlaufs.

Der Weg der Sonne (harran šamši) wird in den Sonnenwenden und Tagesgleichen durch die vier Punkte bezeichnet, die in der Lehre vom Kosmos als die vier Weltecken gelten. Jeder der vier Punkte ist als Offenbarungsstätte der göttlichen Macht durch eine Göttergestalt repräsentiert.

In der Hammurabi-Zeit sind die vier Punkte folgendermaßen durch die vier Planeten Iupiter (Marduk), Ninib (Mars), Nebo (Merkur) und Nergal (Saturn) besetzt:

Marduk: Morgen. Frühling Ninib: Mittag, Sommer	Ost und Nord, die beiden Lichthälften des Jahres.
Nebo: Abend, Herbst Nergal: Nacht, Winter	West und Süd, die beiden Nachthälften des Jahres und Tages.

Marduks Fest ist das Neujahrsfest. das

Fest der Frühlingstagesgleiche, ihm gehört die lichte Jahreshälfte, Nebo die dunkle. Ein aus der Arsacidenzeit stammender Text, der gewiß alte Kultsitten widerspiegelt, bezeugt, daß dieser Jahreszeitenwechsel durch kultische Prozessionen gefeiert wurde: Bei dem Wintersolstitium siedeln die Töchter von Ezida (Nebo-Tempel in Borsippa) in das 'Haus des Tages' über, um die Tage zu verlängern, und im Sommersolstitium siedeln die Töchter von Esagil (Marduk-Tempel in Babylon) in das 'Haus der Nacht' über, um die Tage zu verkürzen. Saturn (Lubat SAG-UŠ) heißt geradezu 'Sonnenplanet'. Die bekannte *Diodor*-Stelle 2, 30, nach der bei den Chaldäern der Planet Saturn Helios hieß, ist keilinschriftlich bestätigt. Er vertritt die Sonne in der Unterwelt. Die Sonne wird deshalb gelegentlich selbst als 'Teufel' bezeichnet (s. *Jensen, Zeitschr. f. Assyr.* 1, 390 f.). Ninib muß dann der Sommersonnenwendepunkt gehören. In der ersten Tafel des Textes von den sieben bösen Geistern werden die beiden ausdrücklich in Opposition gestellt: Nergal zu meiner Rechten, Ninib zu meiner Linken (d. i. Süd und Nord wie in der V. Tafel des Epos Enuma eliš).

Die babylonischen Sonnenkultorte.

Die ältesten Staatengebilde, die wir auf babylonischem Boden inschriftlich kennen lernen, sind Sumer im Süden und Akkad im Norden. Die Hauptkultorte, die religiöse Bedeutung behalten auch da, wo ihre politische Bedeutung für uns in der Prähistorie liegt, ergänzen sich in beiden Staatengebilden, so daß sie, als Einheit gefaßt, das gesamte Himmelsbild widerspiegeln, s. *A. Jeremias*, *Das Alte Testament* 2. Aufl. S. 92 f. Wie es zu der systematischen Verteilung kam, können wir nicht ergründen. Zu beachten ist, daß jeder babylonische Kultus kosmisch ist. Jeder Kultort ist 'Nabel der Welt', irdisches Abbild des himmlischen Gottessitzes. Bei den Festen besuchen die Götter einander. Die Würde des Stadtgottes als summus deus wird in jedem Fall in der 'Lehre' begründet gewesen sein, nach der der betreffende Ort als irdisches temenos (templum entspr. babylonisch temenu) erwiesen wurde, der demjenigen himmlischen temenos entsprach, an dem die betreffende Gottheit ihre Kulmination, ihre höchste Machtentfaltung in Kosmos und Kreislauf hat, an dem sie also summus deus ist.

Der Sonnenkultort in Südbabylonien ist Larsa (heute Ruinenstätte Senkereh), in Nordbabylonien Sippar (heute Ruinenstätte Abu Habbu, nördlich von Babylon).

Eine Scheidung der Untersuchung in 'sumerischen' Sonnenkult und 'semitisch-babylonischen' ist, zurzeit wenigstens, ganz unmöglich. Die Entwicklung wird auch hier darin zu suchen sein, daß die Protobabylonier den reinen Gestirnkult gehabt haben, während die 'Kanaanäer', wie es scheint, die Betonung der mit dem Gestirnlauf parallel gehenden Naturerscheinungen in ihrer Zwiespältigkeit (Tod und Leben, Sommer und Winter) mitgebracht und hervorgehoben haben.

1. Larsa (vielleicht = bibl. Ellasar *Gen.* 14, 1). Über die Ruinen von Senkereh s. *Loftus, Travels and Researches in Chaldaea and Susiana,* London 1857, 240 ff. Der Sonnengott heißt hier Utu oder Babbar. Der Sonnentempel heißt E-babbara, eigentlich 'das weiße Haus', in einem Syllabar erklärt als 'Haus des Sonnenaufgangs'. Der Stufenturm heißt auch hier E-dur-an-ki, d. h. 'Haus des Bandes zwischen Himmel und Erde'. Jedes Heiligtum ist 'Nabel der Welt'. Der irdische Tempel entspricht dem kosmischen Heiligtum (vgl. den Traum Jakobs *Gen.* 28). Abgekürzt heißt der Stufenturm E-dur-an-na 'Haus des Bandes des Himmels'. Einer der Patesi von Lagaš, Eannatum, der Enkel Urninas, spricht auf der Geierstele von dem 'großen Netz des Babbar' (Šamaš). Er opfert in E-babbar Stiere als Speiseopfer. Auch 'zwei Tauben' werden erwähnt (*Vorderasiat. Bibl.* 1, 16 ff.). Es ist sehr wahrscheinlich, daß sich das auf Larsa bezieht (vgl. *Hommel, Grundriß* 357). Und sein Sohn Entemena spricht auch von einem 'Bau des Tempels Babbars'. Urukagina von Lagaš redet von einem Blutvergießen im Tempel von Lagaš durch die Leute von Gišḫu (*Vorderas. Bibl.* 1, 56 f.). *Gudea Cyl.* A 19 legt ebenfalls in Larsa den Grundstein zu einem Tempel 'zur Freude des Gottes Babbar'. Lugalzaggisi, Patesi von Gišḫu, verwaltet auch die Mondstadt Ur und die Sonnenstadt Larsa und rühmt sich, er habe Larsa, 'die Stadt der Zuneigung des Sonnengottes', mit Kanälen versehen. Ein in Senkereh gefundener Backstein von Ur-engur, König von Ur, sagt, 'er habe Babbar, seinem König, einen Tempel erbaut' (*Vorderas. Bibl.* 1, 186 f.). Es handelt sich hier jedenfalls um Renovation. Ebenso haben Sin-idiunam (Tonnagel B aus Senkereh *Vorderas. Bibl.* 1, 208 ff.: „Babbar, dem Herrn der Gerechtigkeit, dem Obersten im Himmel und auf Erden, dem Größten der Anunnaki"), Rim-Sin, Hammurabi (der Larsa und Ur von Rimsin erobert), Burnaburiaš von Babylon an dem Tempel in Larsa gebaut; in neubabylonischer Zeit Nebukadnezar und Nabonid.

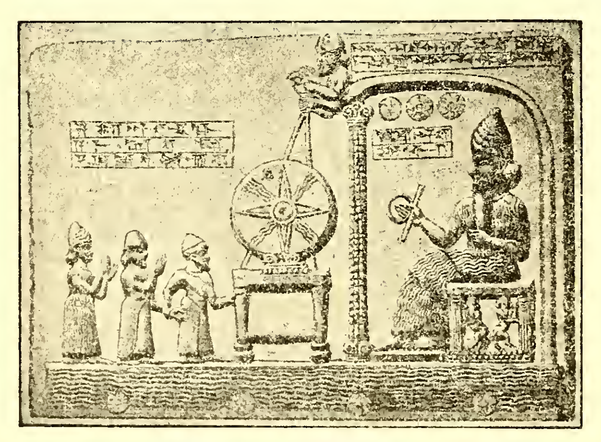
2. Sippar ('Sippar des Schamasch' genannt im Gegensatz zu Agadi, dem am andern Euphratufer gelegenen 'Sippar der Anunit'). Zu den Ausgrabungen in Abu Habba (die Lage der Stadt, die *Plinius* 6, 129 Hippareni nennt, wurde durch Hormuzd Rassam festgestellt) s. *Scheil, Une saison de fouilles à Sippara, Mém. de l'inst. fr. du Caire* 1, 1902. Nur Funde aus relativ später Zeit (bis in die Hammurabi-Dynastie hinauf) wurden bisher gemacht. *Nabonid* erzählt, daß Naramsin, der Sohn des Sargon, den Grundstein zum Sonnentempel in Sippar gelegt habe. Es kann sich aber auch hier nur um Renovation handeln. Sargon weiht dem Schamasch in Sippar einen Gegenstand (s. *Hommel*, *Grundriß* 341 f.). Die sogenannte Hammurabi-Dynastie hatte vor der Erhebung Babylons zur Metropole ihren Sitz in Sippar. Den Städten Sippar und Babylon gilt deshalb die Hauptfürsorge Hammurabis. Auf Tonkegel-Inschriften (s. *Zeitschr. f. Assyr.* 2, 118 ff.) bezeichnet sich H. als Liebling des Schamasch

und des Marduk und sagt, er habe die Mauer von Sippar gebaut, er habe Sippar und Babylon zu einem ruhigen Wohnsitz für Ewigkeit



4) Oberer Teil des Dioritblockes mit dem Codex Hammurabi (oberer Teil des Phallus). Der thronende Sonnengott, vor ihm Hammurabi (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament.* 2. Aufl.).

gemacht. Auch hebt er besonders den Bau des Sonnentempels hervor. Eine Datenliste erwähnt einen Mauerbau in Sippar durch Sumula-ilu, den zweiten König der Dynastie;



5) Das Heiligtum des Sonnengottes in Sippar (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament* 2. Aufl.).

sein Nachfolger Sabu erneuert nach *Nabonid* (*Keilinschr. Bibl.* 3, 2, 86) in Sippar die Tempel für Schamasch und Anunitum, und Hammurabi, der den Tempel Schamasch in Sippar und das Grab der Gemahlin Aja erwähnt, das er 'mit Grün bekleidet', hat im Heiligtum des Sonnengottes das Original seiner Gesetzesstele, das als Beutestück in Elam gefunden wurde, in Sippar deponiert (Abb. 4). Auf der Gesetzes-Stele selbst (27, 14) nennt er Šamaš 'den großen Richter von Himmel und Erde, der alle Wesen aufrecht erhält, den Herrn des Lebensmutes'. Zu den Urkunden aus dieser Zeit gehört auch eine Datenliste (im Museum in Konstantinopel 10 bezeichnet als Sippar 16), s. *Messerschmidt* in *Orient. Lit. Ztg.* 1907, 169 ff.

Der berühmte Ritualtext, dessen Einleitung die Kunst der Wahrsagung auf einen der zehn Urkönige zurückführt, namens Enmeduranki, den König von Sippar, ruft neben Adad (s. Bd. 3 Sp. 19 ff. Artikel Ramman) Šamaš in Ebarra an; beide haben Enmeduranki die göttlichen Mysterien und das Verständnis des großen astrologischen Werkes Enuma Anu Inlil 20 (von dem wir eine Abschrift aus der Bibliothek Asurbanipals besitzen) übermittelt. Nach *Berosus* ist auch der letzte babylonische Urkönig, Xisuthros, König von Sippar. Er deponiert hier vor der Flut die Tafeln der Ereignisse des vergangenen Weltzeitalters.

Abb. 5 stellt das Heiligtum des Sonnengottes von Sippar dar. An das Bild der Alabaster-Votivtafel von 26 × 18 × 6,6 cm schließt sich auf Vorder- und Rückseite die 256 Zeilen 30 lange Inschrift des babylonischen Königs Nabupaliddin aus dem Jahre 882 an, die die Wiederherstellung des Schamasch-Kultes zu Sippar schildert; s. *Joh. Jeremias,* in *Delitzsch und Haupt, Beitr. zur Assyr.* 1, 268 ff. Ein Priester (?) bringt mit der charakteristischen, regelmäßig wiederkehrenden Geste des 'Führens an der Hand' den Petenten vor das Heiligtum. Die dritte Gestalt mit der Gebetsgeste der beiden erhobenen Hände ist durch die Hörner-40 mütze doch wohl als Gottheit gekennzeichnet. Die fürbittende Gottheit kommt oft vor. Die Cella zeigt den Sonnengott auf einem mit kauernden Löwen gezierten Throne (vgl. Etana-Epos, *Keilinschr. Bibl.* 6, 110 f.: „Ein Thron war hingestellt — unter dem Thron [kauerten] Löwen"), Ring und Stab in der Hand haltend. Hinterwand und Dach der von Säulen vorn abgeschlossenen Cella (es sind doch wohl zwei Säulen gedacht entsprechend den zwei oberen Gestalten) ist von stilisierten Schlangen abgeschlossen. Zwei Gestalten dirigieren vom Dach her das Sonnenrad, das vor der Cella aufgestellt ist. Die Inschrift links von der Cella lautet:

Bild des Šamaš, des großen Herrn
der in E-babbara wohnt,
inmitten der Stadt Sippar.

Die Inschrift über der Cella gehört zu den drei in der Cella angebrachten Emblemen von Sonne, Mond, Ištar:

Sin Šamaš und Ištar gegenüber dem
Ozean — — —

Die zweite Zeile bleibt vorläufig eine crux interpretum. In der Cella selbst (s. *Hommel, Grundriß* S. 122) steht über dem Bilde des Sonnengottes:

Wohngemach des Schamasch
Schlange vor Schamasch.

Die ersten 28 Zeilen der Inschrift erzählen die Geschichte des Sonnentempels E-babbara in Sippar. Die Suti haben einst den Tempel zerstört, die Bilder vernichtet. Nabupaliddin, der von Marduk Berufene, Liebling Anus und Eas, der Mann nach dem Herzen der Sarpanit (weibliche Entsprechung des Marduk) hat den Kult wieder hergestellt. Er hat das Bildnis jenseits des Euphrat aufgefunden. Schamasch, der seit vielen Tagen mit Akkad grollt und sein Angesicht abgewendet hat, hat seitdem wieder Zuneigung gefaßt und hat sein Antlitz wieder auf Sippar gerichtet. Nabupaliddin hat dann auch ein kostbares Šamaš-Bild herrichten lassen. Nach feierlicher 'Mundwaschung' am Ufer des Euphrat wurde es in Sippar aufgestellt. Die Opferleistungen für Schamasch, Aja und Bu-ne-ne wurden dabei ausdrücklich festgesetzt. Von der Einsetzung eines Barû-Priesters, der die Orakelbefragung leitet (insbesondere durch die Leberschau) [s. *Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babyl. Religion* 82 ff.; *M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens*] unter Simaššihu, König von Babel (ca. 980 v. Chr.), von der Erneuerung dieser Privilegien 20 Jahre später und von der Bestallung einer seiner Nachkommen zu gleichem Dienst durch Nabubaliddina, wird in der Inschrift berichtet.

In einer in 3 Exemplaren erhaltenen Urkunde Nebukadnezars (*Winckler, Zeitschr. f. Assyr.* 2, 129 ff.) wird über den Neubau des Tempels Ebarra in Sippar berichtet:

„Ebarra, den Tempel des Schamasch in Sippar, habe ich für Schamasch, den Herrn, der mein Leben verlängert, neu gebaut. Schamasch, großer Herr, sieh meine Werke in Gnaden freudig an, und ein Leben langer Tage, reichliche Nachkommenschaft, Beständigkeit des Thrones und lange Dauer der Dynastie gib mir zum Geschenk; meiner Handerhebung (Gebet) sei immerdar gnädig. Nach deinem erhabenen, unwandelbaren Gebote möge das Werk meiner Hand ewige Dauer haben; mein Sohn möge in der Herrschaft alt werden, sie möge festen Fuß fassen im Lande. Wenn ich meine Hände zu dir erhebe, o Herr, Schamasch, so ebne meine Pfade, daß ich meinen Feind besiege. O Schamasch, deine gewaltigen Waffen, die unwiderstehlich die Feinde niederwerfen, mögen mir zur Seite gehen. Wie die Bausteine von Ebarra mache beständig für immerdar meine Jahre, verlängere sie bis in Ewigkeit."

Kult des Schamasch in den historischen Inschriften.

Für die älteste babylonische Zeit und die neubabylonische Zeit s. die Kultgeschichte von Larsa und Sippar Sp. 537 ff. Nachzutragen ist noch die Erwähnung des Tempels Babbar auf der Geierstele des Eannatum (*V. Bibl.* 1, 12, 7, 7), der 'zur Rechten des Königs' schreitet. Auf derselben Stele und bei Gudea wird Babbar wiederholt als 'brennendes Licht' bezeichnet. Auch auf assyrischem Gebiete können wir den Sonnenkultus bis in die älteste uns bekannte Zeit verfolgen.*) Arik-dēn-ili (um 1300 v. Chr.) baut dem Schamasch als der „schützenden Gottheit" einen Tempel in der ältesten Hauptstadt Asur (*Keilinschr. Bibl.* 1 S. 4), Adadnirari nennt Schamasch hinter Anu und Ašur zusammen mit Adad und Ištar, Tiglatpileser I. rühmt ihn als 'Richter Himmels und der Erde', der seine Feinde vernichtet. Aus seinen Händen empfing er sein Zepter. Die Freilassung von Gefangenen geschieht in seiner Gegenwart (s. *Keilinschr. Bibl.* 1, 16 ff.**) Auch Asurnaṣirpal führt seine Herrschaft in poetisch-religiöser Sprache auf Schamasch zurück: Schamasch 'hat seinen guten Schatten bei der Thronbesteigung über ihn gebreitet und das Zepter zur Regierung über die Menschen in seine Hand gegeben'. Ašur, Schamasch und Adad nennt er gelegentlich die 'Götter seines Vertrauens'; Ašur und Schamasch sind seine Helfer (*Keilinschr. Bibl.* 1, 49 ff.). Einer seiner Eponymen heißt Schamasch-nûri, d. h. 'Schamasch ist mein Licht'. Salmanassar II. nennt Schamasch in der Einleitung seiner Inschrift unter den 12 großen Göttern. Er nennt ihn den 'Helden, Richter der Weltgegenden, Leiter der Menschen'. Sargon benennt die 8 Tore seines Palastes nach Göttern. Das Osttor wird zuerst genannt: „Schamasch, der mich Sieg erringen ließ; Adad, der Überfluß bringt", nennt er die 2 Tore nach Osten. Jenseits der Landesgrenze, im Norden baut er einen Tempel für Schamasch (*Keilinschr. Bibl.* 2, 34 ff.). Asarhaddon nennt Ašur, Sin, Schamasch, Nabû, Marduk, Ištar von Niniveh und Arbela als seine großen Götter (a. a. O. 120 ff.), Asurbanipal erweitert die Reihe (a. a. O. 154 ff.). Die Erwähnungen sind zufällig und lassen keine besonderen Schlüsse zu. Die 'Orakelanfragen an den Sonnengott' (Sp. 548 ff.) zeigen, daß Schamasch und Adad als Orakelgötter in Assyrien in besonderem Ansehen gestanden haben. Im übrigen repräsentiert er auch in Assyrien ethische Gedanken: die Sonne bringt es an den Tag; der Sonnengott ist der unbestechliche Richter und der Offenbarer aller Geheimnisse.

Hymnen auf Schamasch.

Die größte und schönste Schamasch-Hymne (Brit. Mus. K 3182 und Duplikate) die 200 Zeilen umfaßt, ist in Bruchstücken dreier Exemplare erhalten (*Brünnow, Zeitschr. f. Assyr.* 4, 7—35; *Gray, The Schamasch Religious Texts,* Chicago 1901).

Der Text, dessen Anfang leider verstümmelt ist, beginnt mit einem Lobpreis auf den Sonnenaufgang, den Götter, Menschen und alle Kreaturen jubelnd begrüßen, wenn sie leuchtend

*) Der Name Samsi-Adad ist kein Zeugnis für Šamaš-Kult. „Meine Sonne ist Adad", poetische Bezeichnung, ähnlich wie Anm. **) die Benennung des Königs als Sonne.

**) Hingegen hat es nichts mit dem Kultus zu tun, wenn sich assyrische Könige „die Sonne der Völkerscharen", nennen (Hammurabi „Sonne Babylons"). Das ist poetische Redeweise, die nur insofern indirekt religiösen Charakter trägt, als jeder König Inkarnation der Gottheit ist, s. Sp. 518. Aber es liegt keine direkte Beziehung zu dem Sonnenkult vor, wie etwa in Ägypten zur Amarnazeit, wo sich die Könige als Sonnen-Inkarnation verehren ließen.

aufgeht und [alle bösen Mächte] oben und unten vernichtet (1, 1 vgl. 17 f.). Die Lehre von den Wirkungen der Sonne wird als ein ortgehendes Mysterium bezeichnet.*)

Col. I, 19 ff.

. . . .

Die mächtigen Gebirge sind umgeben von deinem Glanze,
von deinem Leuchten ist voll das . . . (?) der Länder.
Nachdem du die Gebirge überstiegen (?) hast, überschaust du die Erde;
vom Höhepunkt des Himmels aus hältst du die Säulen der Länder (die 4 Weltecken) im Gleichgewicht;
sämtliche Erdbewohner beaufsichtigst du.
Alles was König Ea, der Berater, erschaffen hat, beaufsichtigst du,
alle erschaffenen Wesen weidest du.
Du bist der Hirte (nâkidu) alles dessen, was droben und drunten ist,
du schreitest nach festen Regeln über den Himmel,
zu den . . . . der Erde kommst du Tag für Tag,
zur Flut (?) des Meeres, zu den Bergen von Erde und Himmel,
kommst du täglich gleich . . . . . . nach festen Regeln;
alles, was unten ist, was Ea, Azaggid und den Anunnaki angehört, überwachst du,
das Obere, die Wohnstätte für alle Menschen (die Erde), leitest du.
Oberhirte dessen, was unten ist, Hirte dessen, was oben ist,
Leiter des Lichtes für die Welt bist du, o Schamasch.
Du überschreitest das weite, ausgedehnte Meer,
dessen Innerstes die Igigi nicht kennen.**)
[O Schamasch], dein Glanz steigt in den Ozean,
dein Licht durchdringt die Wogen des Meeres.
[O Schamasch], gleich einem . . . bist du gebunden, gleich einem Gewittersturm bist du [. . .].
[ ] dein Schatten überwältigt die Länder,
[Nicht] bist du betrübt am Tage, wenn dein Angesicht nicht verdunkelt ist,
aber in der Nacht leuchtest du [nicht], da erfüllst du mit Glut [ ];
zu fernen Grenzen, in nicht zu berechnende Fernen
o Schamasch, eilst du, wenn der Tag dahinzieht und die Nacht [einbricht].
Es gibt nicht einen unter den Igigi, der sich abmüht (?), außer dir,
unter sämtlichen Göttern des Weltalls ist keiner, der hervorragt wie du.
Bei deinem Aufgang versammeln sich die Götter der Länder,
dein starker Glanz überwältigt die Erde.
Von allen Ländern, welche Sprache sie auch reden,
du weisst ihre Pläne, schaust auf ihre Wege (?)
dich [verehren] insgesamt die Menschen.
O Schamasch, nach deinem Lichte sehnt sich alles.
[Beim] Orakel der Wahrsagepriester . . .
[ ] hören die Befrager, die Traumdeuter
[die . . .] der Bannflüche fallen vor dir nieder,
vor dir [ ] beugen sich die Schlechten und die Guten.

Col. II—IV.

. . . .

(Die ersten verstümmelten Zeilen von Col. II preisen Schamasch als den Richter, der die Übeltaten an den Tag bringt.)

Du stehst dem Wanderer bei auf beschwerlichem Pfade,
du gibst Mut dem, der die Wogen fürchtet, beim Befahren des Meeres,
auf unbekannten Pfaden [ ] dem Jäger.

In den folgenden Lobpreisungen wird dem gutgesinnten und dem gerechten, für Bestechung unzugänglichen Richter die Gnade des Sonnengottes zugesichert („das ist dem Schamasch wohlgefällig, sein Leben wird verlängert“ lautet der dreimal wiederholte Refrain), den Schlechten und Bestechlichen droht der Fluch des Sonnengottes. Alle Menschen, insbesondere die Schwachen und Gefährdeten, beten mit Erfolg zu ihm: „du erhörst, o Schamasch, die Gebete“.

„Der Schwache, der Kraftlose, der Bedrängte, der Arme (muškenu)

. . . .

und wer fern von seiner Familie, fern von seiner Heimat weilt,
beim Sturzregen auf dem Felde betet der Hirte zu dir.“

Unter denen, die auf Hilfe des Schamasch warten, ist ferner „der Hirte, der unter feindlichen Menschen lebt“, „der Wanderer, der in Furcht seinen Weg geht“, der Handelsmann, endlich auch 'der Tote' und 'der Totengeist' genannt. Leider ist der Zusammenhang nicht klar. Es liegen in dem Hymnus jedenfalls interessante Parallelen mit der ägyptischen Anschauung von der Reise des Sonnengottes durch die Totenwelt vor. Wiederholt wird das Fangnetz des Schamasch erwähnt. Und die Erwähnung des schrecklichen Gottes Laḫmu, den Schamasch besiegt, Col. IV, Z. 3 f. deutet auf einen Zusammenhang mit dem Mythus vom Kampf des Lichtgottes gegen den Drachen

*) Im Hinblick auf *Hüsing, Die iranische Überlieferung*, der S. 5 sagt, der Einfluß der Sonne auf das Wachstum habe für den Mythus keine Bedeutung (nur der Einfluß des Mondes), wie man ja auch in der Natur diesen Einfluß nicht leicht gewahr werde (?), sei ausdrücklich auf I, 18 hingewiesen, wo das Anpflanzen des Getreides (meriš šeim) im Hymnus erwähnt wird. Die Zusammenstellung von Mond und Wachstum, die allerdings in der Mythologie sehr häufig bezeugt ist, ruht auf Analogiebildung. Der Mond erscheint in seinen Phasen dem Babylonier als „Frucht, die aus sich heraus sich erzeugt und sproßt“. Die Analogie wird dann zur Ursache umgewandelt: der Mond erzeugt das Wachstum. Aber in erster Linie gilt das von der Sonne. Daß übrigens der Hymnus Sonnenmythen voraussetzt, kann auch nach dem folgenden (vgl. unten die Erwähnung des Laḫmu) nicht zweifelhaft sein. Ein andrer Sonnenmythus Sp. 54 f.

**) Diese Stelle ist entscheidend für die Bedeutung der Igigi als Zirkumpolarsterne. Den Gegensatz bilden die Anunnaki, die in den Ozean, in die Region Eas in der Unterwelt, hinabsinken. Der Text ist überaus wichtig für die babylonische Kosmologie.

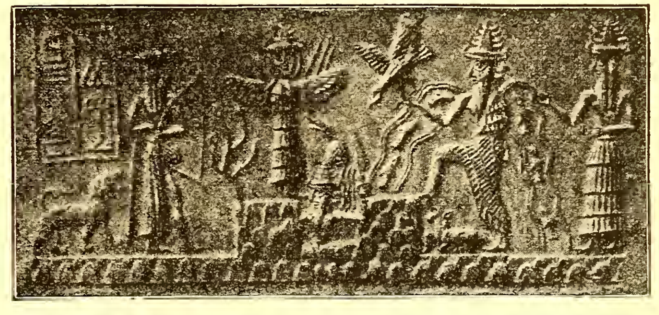
des Urchaos. Der Hymnus schließt mit einer Mahnung zu opfern vor Schamasch (insbesondere Trankopfer vom Wein), und zur pietätvollen Instandhaltung seines Heiligtums.

Alle übrigen bisher bekannt gewordenen Schamasch-Hymnen sind uns nur als Gebetseinleitungen zu Beschwörungs-Ritualen erhalten.

Einer dieser Texte (*IV. Rawlinson* 20, nr. 2; *Fossey*, *Magie Assyrienne* nr. 20) preist die aufgehende Sonne:

„Am Horizont des Himmels flammst du auf,
den Riegel des strahlenden Himmels öffnest du,
das Tor des Himmels tust du auf (vgl. Abb. 6 u. 7).
O Schamasch, über das Land erhebst du dein Haupt,
O Schamasch, mit Himmelsglanz bedeckst du die Länder . . .“,
den Menschen [. . . .] dein Licht bereitet,
den Wandel des Landes [. . . .] die Tiere [. . . .]
O Schamasch, als Vater [. . . .].

Zu den Anfangszeilen vgl. Abb. 6f.



6) Babylonischer Siegelzylinder mi Brit. Museum: Ischtar neben Schamasch am Horizont-Tor (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament* 2. Aufl.).

Ein anderer Einleitungshymnus für eine Beschwörung (veröffentlicht *V. Rawlinson* 50) bittet die am Horizont aufstrahlende göttliche Manifestation der Sonne, sie möge vertreiben, was böse Mächte und Sünde in der Nacht angerichtet haben:

„Schamasch, wenn du aus dem großen Berge herauskommst,
wenn du aus dem großen Berge, dem Berge des Quellortes*), herauskommst,
wenn du aus dem Berge (Dul-azag), wo die Geschicke bestimmt werden, herauskommst,
wenn du dort, wo Himmel und Erde zusammenstoßen, aus des Himmels Grunde herausschaust;
dann treten die großen Götter des Gerichts vor dich hin,
treten [die großen Anunnaki] zum Fällen des Urteils vor dich hin,
[die Menschen, die Völker insgesamt] harren auf dich,
[das Getier, das sich regt], das vierfüßige,
[auf dein großes Licht] sind ihre Augen gerichtet.
Schamasch, Weiser, Hoher, dich selbst beratend bist du,
Schamasch, ein hoher Entscheider, der Richter von Himmel und Erde bist du.“

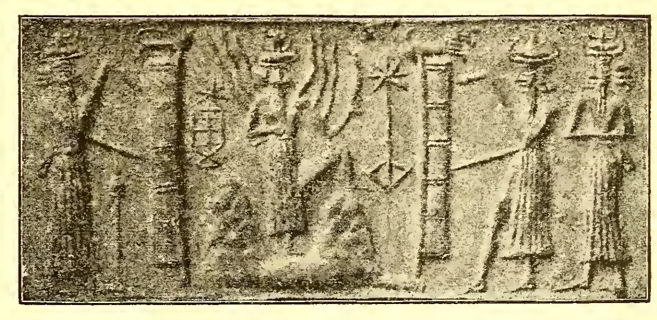
In einem anderen Einleitungs-Hymnus (*Craig*, *Relig. Texts* II, 3) heißt es:

*) šad nakbi, an anderer Stelle Variante nakab apsî „Quellort des Ozeans“. Den kosmischen Ort mit dem zweigipfligen Berge dürften Abb. 6—7 illustrieren. Im Innern dieses kosmischen Ortes findet sich das Schicksalsgemach Dul-azag.

„Šamaš, König Himmels und der Erde, Ordner der oberen und der unteren Dinge,
Šamaš, den Toten lebendig zu machen, den Gebundenen zu lösen, steht in deiner Hand!
Unbestechlicher Richter, Ordner der Menschen,
hoher Sproß des 'Herrn des glänzenden Aufgangs' (d. h. des Mondgottes Sin),
gewaltiger, herrlicher Sohn, Leuchte der Länder,
Schöpfer aller Dinge im Himmel und auf Erden, Šamaš, bist du!“

Auch in dieser Beschwörungshymne wird mit Vorliebe die Tätigkeit des Schamasch als Richter gepriesen. So heißt es *IV. Rawlinson* 28, nr. 1 (*Fossey* a. a. O. S. 356f.):

„. . . Mit Anu und Julil . . .
das Recht der gesamten Menschheit leitest du,
der Gerechte im Himmel bist du immerdar,
Recht und Einsicht der Länder bist du,



7) Bab. Siegelzylinder d. Brit. Mus.: Der Sonnengott tritt aus dem von Löwen flankierten Himmelstor heraus (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament* 2. Aufl.)

du kennst den Gerechten, du kennst den Bösen.
Schamasch küßt das Haupt des Gerechten,
Schamasch bindet den Bösen mit einer Lederkoppel.
Schamasch, der Beistand Anus und Inlils bist du,
Schamasch, der erhabene Richter des Himmels und der Erde bist du
— — — — — — — — — —
O Schamasch, der erhabene Richter, der große Herr der Länder bist du,

Herr der Geschöpfe, Erbarmer der Länder, bist du
— — — — — — — — —."

Der Schluß zeigt, daß es sich um die Einleitung zu einer Beschwörung zu Gunsten des kranken Königs handelt.

Ein ähnliches Einleitungs-Fragment (IV R 19, nr. 2, s. *Zimmern, Hymnen und Gebete*, S. 15; *Ungnad* bei *Greßmann, Altor. Texte* 1, S. 81 f.) lautet:

Herr, der die Finsternis erleuchtet, der das [. . . .] Antlitz öffnet,
barmherziger Gott, der den Gebeugten aufrichtet, den Schwachen schützt,
auf dein Licht harren die großen Götter,
die Anunnaki insgesamt schauen auf dein Angesicht.
Die Zungen übereinstimmend, wie ein einziges Wesen lenkst du,
erhobenen Hauptes blicken sie nach der Sonne Licht;
sobald du erscheinst, sind sie voll Freude und Wonne.
Du bist das Licht der Enden des fernen Himmels,
der weiten Erde Panier bist du;
dich zu sehen freuen sich die zahlreichen Menschen.
Die großen Götter riechen Räucheropfer,
die Speise des reinen Himmels [. . . . . .],
was meine Hand berührt hat [. . . . . .],
sie essen [. . . . . .]."

Ein anderer Beschwörungshymnus (*Abel-Winckler, Keilschrifttexte* 59 f.; s. *Jastrow, Religion Babyloniens* S. 429; *Zimmern, Hymnen* S. 15; *Ungnad* bei *Greßmann*, S. 83) ist ausdrücklich für den Sonnenuntergang bestimmt und bezeugt für Babylonien den durch die ganze Welt verbreiteten Mythus von der bräutlichen Gemahlin des Sonnengottes, deren Wohnung der Held am Morgen verläßt (vgl. die mythisch-poetische Sprache in *Ps.* 19), und zu der er abends freudig heimkehrt.

„O Sonnengott bei deinem Eintreten in das Innere des Himmels
möge der Riegel des reinen Himmels dich grüßen,
möge das Tor des Himmels dich segnen,
möge der Wegweiser(?), dein geliebter Bote, dir den rechten Weg weisen.
In E-barra, dem Sitz deiner Herrschaft, strahle deine Erhabenheit.
Möge Aja, das Weib, das du liebst, in Freude vor dich treten;
möge sie dein Herz beruhigen,
möge deiner Göttlichkeit ein Freudenmahl bereitet werden.
O Schamasch, Held, sei gepriesen,
O Herr von E-barra, möge dein Lauf recht geleitet sein.
Wandle den rechten Weg; gehe den für immer dir festgesetzten Weg,
O Schamasch, Richter der Welt, Leiter ihrer Entscheidungen bist du."

Es ist übrigens nicht mehr reine Mythologie, die in solchen Hymnen vorliegt, sondern religiöse Poesie. Dem Wissenden ist die Erscheinung der Sonne eine der Offenbarungen der göttlichen Macht. Die Mythologie ist ihm die Welt der religiösen Symbole. Die Hymnen haben für ihn mit Sonnenanbetung nichts zu schaffen. Ebenso ist es zu beurteilen, wenn Hammurabi sich 'die Sonne von Babylon' nennt und wenn Asurnasirpal und Salmanassar II. sich 'die Sonne der Völkerscharen' nennen. Es wird damit nur symbolisch-poetisch die Tätigkeit des Königs als Wohltäter und Richter des Volkes bezeichnet.

Schamasch als Orakelgott.

In der Bibliothek Asurbanipals fanden sich Fragmente von sieben Sammlungen von Orakelanfragen an Schamasch aus der Zeit Asarhaddons und Asurbanipals. Die Bruchstücke wurden geordnet und herausgegeben von *Knudtzon, Assyrische Gebete an den Sonnengott für Staat und königliches Haus.* Jeder Text beginnt mit der Anrede des Wahrsagepriesters (barû):

„O Schamasch, großer Herr, den ich befrage, in fester Zusage antworte mir."

Dann wird die Veranlassung für die Orakelbefragung genannt. Endlich folgen Gebete, die um Abwendung von Hindernissen und um Gewährung von Hilfe bitten, auf einigen Tafeln sind anhangsweise Omina angegeben, die sich sämtlich auf die Resultate der Leberschau beziehen. Die Leber gilt als Mikrokosmos, sie spiegelt in ihren Teilen und Linien das Weltall wider. Die der Leberschau entstammenden Omina sind also im letzten Grunde ebenfalls astral bez. kosmisch. Die astrologische Naturbetrachtung ist hier in den Opferraum des Priesters übertragen, die Naturbeobachtung ist Stubengelehrsamkeit geworden. Wir geben im folgenden als Beispiel die ersten der von *Knudtzon* behandelten Orakel wieder:

„O Schamasch, den ich befrage, in fester Zusage antworte mir. Vom heutigen Tage, dem 3. Ajar bis zum 11. Ab, auf diese 100 Tage und 100 Nächte soll sich der Orakelzeitraum erstrecken. Werden in dieser Zeit die (näher genannten) Feinde mit ihrem Kriegsplan Gelingen haben? Werden sie in dieser Zeit durch Feldschlacht oder Belagerung oder durch Aushungerung oder durch Beschwörung mittels des Namens des Gottes und der [Göttin], oder durch Überredung, oder durch List die Stadt Kišassu in ihre Gewalt bekommen? Deine große Gottheit weiß es. Ist die Einnahme der Stadt innerhalb des für die Orakelbefragung angenommenen Zeitraumes durch deinen göttlichen Befehl bestimmt? Wird man es sehen, wird man es hören?"

Die folgenden Sätze werden durch das vielfach wiederholte kultische Wort ezib eingeleitet. Es mag bedeuten: 'laß ab', 'sieh ab davon', 'siehe nicht an', 'verzeihe'. Es werden allerlei Möglichkeiten genannt, die die Gottheit zu einer ungünstigen Entscheidung veranlassen könnten: sei es nun, daß das Opfer an einem in den Augen der Gottheit unschicklichen Tage dargebracht wurde, oder das zur Leberschau benutzte Lamm oder der Tempelraum der Leberschau etwas vor Gott Mißfälliges

an sich hat, sei es, daß der Opferpriester etwas versehen hat. Was auch immer versehen ist, „ich frage dich, Schamasch, großer Herr, ob zwischen dem 3. Ajar und dem 11. Ab die Stadt Kišassu in die Hände der Feinde fallen wird."

Nun folgen Wahrsagungen, die sich aus dem Befund der Schafleber ergeben. „Inmitten dieses Lammes erhebe dich, feste Zusage, günstige Gestaltungen . . . schaffe, daß ich es sehe. Zu deiner großen Gottheit, o Schamasch, großer Herr, möge es dringen, und mit einem Orakel möge sie antworten." Darauf folgen wieder dem Befund der Leber entnommene Orakelsprüche.

In einer anderen Orakelbefragung an Schamasch heißt es (K 1288, s. *Martin, Textes religieux* 108 ff.):

„O Schamasch, den ich befrage, antworte mir: Nabû-šar-uṣur, der rabsak, ist mit Soldaten, Pferden, Truppen des Assurbanipal, soviel ihm anvertraut sind, zur Wiedereroberung der besten Plätze von Assur, die die Mannäer erobert hatten, ausgezogen. . . . . . Wird er in Kampf und Schlacht oder mit List die besten Plätze zurückerobern? Deine große Gottheit weiß es usw."

Schamasch als Richter.

Die Gestalt des Schamasch bezeugt, daß die kosmische religiöse Lehre, die in Babylon hinter den Mythen steht, der sittlichen Tendenz nicht entbehrt. Deshalb sei dieser Zug, der uns in den Hymnen und in den historischen Inschriften wiederholt begegnete, nochmals besonders hervorgehoben.

Šamaš ist bêl dîni, 'Herr des Gerichts', das ist sein höchstes Epitheton.*) So nennen ihn die Anfänge der Orakelanfragen, so heißt er IV R 1 *Col*, 4, 4. IV R 11, wo von der Zerstörung von Sippar die Rede ist, so heißt der Tempel des Schamasch Ê-DI-kud-kalamma, d. h. 'Haus des Richters der Welt' (vgl. *Hommel, Grundriß* S. 342). IV R 28, nr. 1: „O Schamasch, dajjanu (DI. TAR) ṣiru, der erhabene Richter bist du." Ebenso *Neh.* 4, 29. 1. *Mich.* 3, 15 heißt Šamaš DI. TAR. GAL, der große Richter Himmels und der Erde. Und *Gudea, Cyl.* B 18 (*Vorderas. Bibl.* 1, 138 f.) sagt bei der Schilderung des Neujahrsfestes, bei dem alle sozialen Unterschiede aufgehoben sind ('während 7 Tagen ist die Magd gleich ihrem Herrn' usw.): 'Die Sonne ließ hervorstrahlen die Gerechtigkeit, Babbar trat mit Füßen die Ungerechtigkeit; die Stadt stieg gleich dem Sonnengotte strahlend von der Erde'. Ur-engur, der König von Ur, der den Kult Nannars, des Sonnengottes, hervorhebt, sagt Tonnagel B (*Telloh, Vorderas. Bibl.* 1, 188 f.), 'er habe entsprechend den gerechten Gesetzen Babbars Gerechtigkeit herrschen lassen'. Ausführlich wird die sittliche Tätigkeit des Schamasch, der den gerechten Richter belohnt und den bestechlichen straft, in dem Hymnus Sp. 543 f. geschildert. Auch als Gesetzgeber erscheint Šamaš. Auf der Stele des Codex Hammurabi (Abb. 4) ist er göttlicher Gesetzgeber. Und IV R 48, 10 a heißt es: „Schamasch wird fremdes Recht in seinem Lande einführen." — Als Begleiter und Kinder des Sonnengottes erscheinen deshalb in den Ritualtafeln Kettu und Mešaru, Recht und Gerechtigkeit (vgl. Misor und Sydyk in der Göttergenealogie der Phönizier nach *Sanchuniathon* in den Fragmenten des *Philo von Byblos*). Wir haben hier in der babylonischen Mythologie Personifikationen geistiger Mächte (Sanherib z. B. rühmt sich, 'daß er kettu schützt und mešaru liebt'), ähnlich wie bei der ägyptischen Mat, der Schützerin der Gerechtigkeit.

*) Man denkt dabei zunächst an den Sonnenaufgang, der die Finsternis vertreibt. Im Buch Henoch, das voll von Motiven des Sonnenmythus ist, heißt 83, 11 Gott als der im Sonnenaufgang sich offenbarende „Herr des Gerichts"; zu Henoch s. Sp. 555.

Schamasch als Schützer des Hauses.

In einem Aufsatz der *Zeitschr. für Assyriologie* 23, S. 369 ff. behandelt *H. Zimmern* einen Text der Bibliothek Asurbanipals, der nach seiner Serienbezeichnung 'Wenn ein Gebäude' zu einer Sammlung von Beschwörungszeremonien bei der Weihe von Gebäuden gehört. Der Kern des Textes gilt der Beschwörung des 'Ziegelgottes', der beim Hausbau mitgewirkt hat. Er wird (in effigie) in den Fluß geworfen und gebeten, nicht mehr zurückzukehren. An seine Stelle tritt nach *Zimmerns* Deutung als 'Ersatz' ein anderes Götterbildnis, mit weißer, lasurfarbiger und rotfarbiger Wolle umwickelt, der, wie es scheint, dem vollendeten Bau als Amulett dienen soll. Im Verlauf des Rituals, vor der erwähnten Beschwörungszeremonie, findet sich nun ein als 'Beschwörung' bezeichnetes Gebet an Schamasch als den künftigen Leiter der Geschicke des Hauses. Der Priester soll vor Schamasch opfern, er soll Wasser bringen, um ihn zu 'beruhigen', und also vor ihm beten:

„Schamasch, Herr des Himmels und der Erde, Erbauer von Stadt und Haus bist du!
Geschicke festzusetzen, Schranken abzugrenzen, liegt in deiner Hand!
Das Geschick des Lebens, du setzest es fest,
Die Schranken des Lebens (das Lebensende), du grenzest sie ab!
Der Ausspruch deines Mundes [ist unabänderlich].
O Schamasch, am heutigen Tage . . . . den Ziegelgott (?) . . .
Dieses Haus, das N. N., Sohn des N. N. gebaut hat, [segne]!
Ein günstiges Geschick bestimme ihm;
eine günstige Lebensgrenze bilde ihm. Möge dies ein Ziegel sein, der Heil bringt
seinem Erbauer, auch dies ein Haus, das Heil bringt seinem Erbauer,
möge dies ein Haus des Lebens und der Erhaltung sein für N. N., seinen Besitzer."
O Schamasch, N. N., der dieses Haus gebaut hat,
in der Festigkeit deines Herzens [. . . .],
ein gütiges Geschick [bestimme ihm],
eine günstige Lebensgrenze bilde ihm! An [seiner] Fülle

möge er sich sättigen, das Haus, das er gebaut, bleibe fest,
auf lange Zeit möge leben [.....];
zu einem günstigen Vorzeichen für [.......]
setze es! In diesem Hause möge er [......]
betätigen, täglich möge er [......],
was er immer begehrt [......],
das Besitztum [.......]

Schamasch in den Amarna-Urkunden.
Die kananäischen Fürsten (amelu) und ägyptischen Verwaltungsbeamten (rabiṣu), die an den ägyptischen König Amenophis berichten (Archiv von Tell el Amarna), reden den König, der sich für eine Inkarnation des Sonnengottes

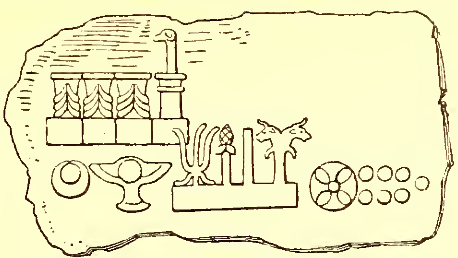
hält, im Stile des Sonnenkultes an und nennen den Sonnengott, da sie babylonisch sprechen und schreiben, Šamaš. Als Bezeichnung des Pharao erscheint der Name Šamaš (mit Gottesbezeichnung) z. B. auf den Tafeln 205, 6 (zitiert nach *Vorderas. Bibl.* Stück 2: *Knudtzon, El-Amarna-Tafeln*); 74, 4; 76, 6; 78, 5f.; 79, 6; 83, 5; 103, 2 u. ö.; außerdem sehr oft in den Begrüßungsformeln; 84, 30 (Rib-Addi von Gubla-Byblos 'dient seinem Herrn, der Sonne des Landes', vgl. 68, 7f. u. ö.: 'zu den Füßen meines Herrn, meiner Sonne, falle ich 7mal 7mal nieder'); 155, 47 u. a. nennt Abimilki von Tyrus den Pharao ilu Samaš daritum 'ewige Sonne'. An Stellen wie 189, *Rev.* 14 ist wohl der Sonnengott des Amenophis selbst gemeint: 'Ich bin angelangt und es kamen deine Götter und deine Sonne mir entgegen' (ilauuka u ilu Šamšu-ka). Eine merkwürdige Variante bieten die Begrüßungsformeln palästinensischer Briefe 281, 2: 'Zu dem König, meinem Herrn, meinen Göttern und Sonnen (ilanu-ia u ilu Šamše) und meinem Lebenshauch hat gesprochen also Suwardata, dein Diener', 296, 2 u. 7. — 55, 7 nennt der Briefschreiber Akizzi von Katna den Sonnengott 'Gott meines Vaters'. — 21, 15 u. 18 wünscht der Mitannikönig Tušratta, dem Amenophis III. seine Tochter zur Frau gibt, 'daß Samaš und Ištar seine Tochter geleiten mögen und daß Šamaš und Ištar dem ägyptischen Könige Segen- und Freude verleihen mögen'. — Als Sonnengestirn erscheint Šamaš 20, 77; 147, 43, 52; 162, 80f.; im Plural 195, 18: 'Wie auf das Aufgehen der Sonne (ilu šamše) am Himmel, so warten die Diener auf das Ausgehen der Worte aus dem Munde ihres Herrn'. In der Liste der Geschenke Amenophis IV. an Burraburiaš 14, col. 2, 27 wird ein 'Stein des Sonnengottes' (aban ilu An. UD) genannt.

Der babylonisch-assyrische Schamasch in Israel.
Die in Kanaan einwandernden Israeliten fanden Sonnenkult vor (Baal und Moloch sind

8) Sonnenwagen, aus der älteren Bronzezeit, gefunden in Seeland (nach *Sophus Müller, Urgeschichte Europas* Tafel 2)

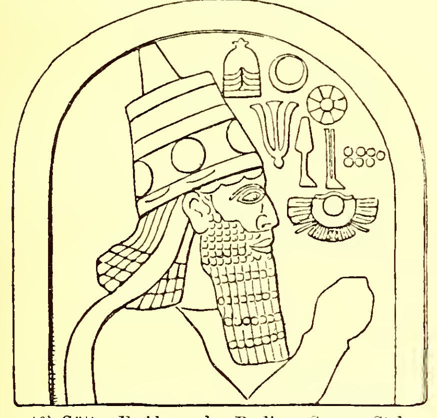
Sonnengötter nach der segnenden und vernichtenden Seite). Ein in unsere Zeit reichender Zeuge des kanaanäischen Sonnenkults ist der Sonnentempel von Baalbek. Alte Ortsnamen wie Bet-Šemeš bezeichnen also kanaanäische Sonnenkultorte. Die religiöse Poesie der Israeliten nahm die Gedanken des Sonnenmythus auf und das Volk hielt sie im Aberglauben fest, wie innerhalb des germanischen Christentums die germanischen Mythen ihren Einfluß geltend machen. Die Volkssagen von Simson ('kleine Sonne'), als dessen Geburtsort Ṣor'a, in der Nähe von Bet-Semeš, gilt, sind voll von Motiven des Sonnenmythus (s. *A. Jeremias* a. a. O. 478ff.). Josua ruft in der poetischen Kampfschilderung *Jos.* 10. 12f. 'Sonne und Mond' an; sie sollen still stehen, bis der Kampf beendigt ist. Die mythische Poesie denkt sich die Gestirne als Kämpfer (vgl. das alte Deborah-Lied *Richter* 5) und als Zuschauer bei den Kämpfen. Darum werden ihre Embleme an der Spitze der Monumente dargestellt. Der 19. *Psalm* schildert im Anfang den Lauf

der Sonne im Stil des Sonnenmythus (der Held verläßt am Morgen die Brautkammer und geht eilend seinen Weg; vgl. oben Sp. 547 den babylonischen Sonnenmythus). Wenn *Ps.* 89, 15 ‘Gerechtigkeit und Recht die Grundfeste des Thrones Jahwes ist und Gnade und Treue vor ihm hergehen’, so steht das auf gleicher Linie mit der religiösen Poesie, die in den Gestalten von Kettu und Mešaru liegt, s. Sp. 550.



9) Göttersymbole vom Sanherib-Relief bei Bavian (nach *Luschan* in *Ausgrabungen in Sendschirli*, Berlin 1893, S. 1). Oben: Königsmützen der obersten Trias und Symbol Eas. Unten: Mond, Sonne, Adad, Marduk, Nabu, Ninib, Venus, Plejaden.

Die politische Geschichte Israels kennt aber auch Zeiten, in denen assyrischer Staatskult in aller Form in Israel eingeführt wird. Politische Abhängigkeit hat im Orient immer die Einführung der Kulte



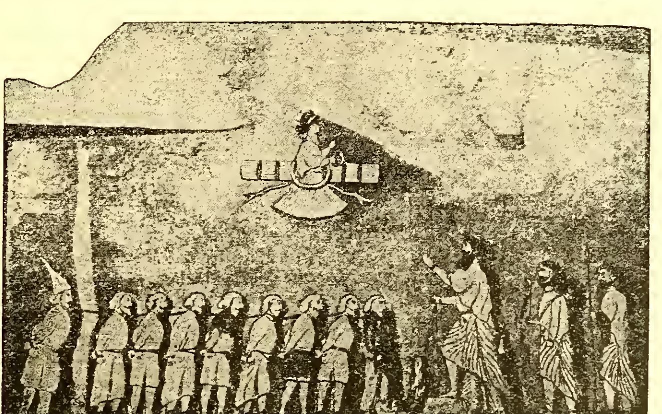
10) Götter-Embleme der Berliner Sargon-Stele. (nach *Leipziger Semitistische Studien* 2, 2 *Frank* S. 14). Unten: Schamasch.

des herrschenden Landes zur Folge. Ahas rief Tiglatpileser nach dem Westlande (2. *Kön.* 16, 7). Die Folge war der Untergang des Staates Israel, aber auch der Lehnsherrschaft Assyriens über Juda. Ahas hat nach der Überlieferung nicht nur kanaanäischen Kulten gehuldigt (2. *Kön.* 16, 3f.), sondern er hat nach dem fragmentarischen Stück 16, 18 auch dem König von Assyrien durch kultische Einrichtungen zu gefallen gesucht. Die Sonnenrosse am Eingang des Tempels zu Jerusalem und die Sonnenwagen, die Josia (2. *Kön.* 23, 11) beseitigt, stammen von ihm und Manasse, der ebenfalls ‘das ganze Heer des Himmels’ anbetete (vgl. auch 5. *Mose* 17, 3; *Jer.* 8, 2). Die Altäre auf dem ‘Ahas = Söller’ 23, 12 werden dem Gestirnkult gedient haben. — *Ez.* 8, 16f. nennt unter den heidnischen Kulteinrichtungen, die den Tempel zu Jerusalem schänden, auch Sonnenkult. Zwanzig Männer (so *Septuaginta* richtig, der *hebr. Text* hat 25; 20 ist im Babylonischen die Zahl des Šamaš; vgl. *Cun. Texts* 25, 50, *Obv.* 10) beten im inneren Vorhof, nach Osten sich verneigend, die Sonne an. Sie halten dabei Kräuterbüschel (Lebenskraut) an die Nase.



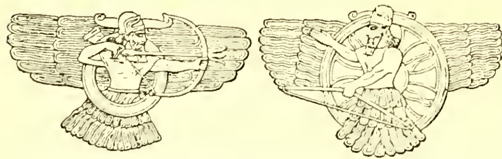
11) Götter-Embleme des Asarhaddon-Denkmals am Nahr el Kelb (nach *Leipz. Semit. Studien* 2, 2 *Frank* S. 17). Rechts oben: Schamasch.

Der Name des Šamaš ist direkt im A. T. wahrscheinlich erhalten in Šesbaṣar *Esr.* 1, 8 (= Šamaš-abal-uṣur ‘Šamaš, schütze den Sohn’); so *Zimmern, Keilinschriften und Altes Testament* 3. Aufl., S. 370. Reiche Beziehung zum Sonnenmythus des vorderen Orients hat das *Buch Henoch.* Der biblische Henoch verrät sich durch seine 365 Jahre als Sonnenheld. Das pseudepigraphische *Buch Henoch* zeigt



12) Relief vom Bohistun-Felsen. Gefangene werden zu Darius geführt. (Brit. Mus., *A. Guide to the Babyl. and Assyr. Antiquities* 1900, Pl. XVI).

seine Verwandtschaft mit dem Sp. 510 erwähnten babylonischen Urkönig der Sonnen-



13) Assyrische Darstellung des geflügelten Sonnenrades [Gott Assur darstellend] (nach *Delitzsch, Mehr Licht* S. 38).

stadt Sippar: Enmednranki. Das jüdische Hanñka-Fest (Henoch-Fest) ist nach seinem kalendarischen Ursprung Wintersonnenwendfest



14) Babylonischer Siegelzylinder mit Darstellung des geflügelten Sonnenrades (Original im Berl. Mus. V. A. 2707).

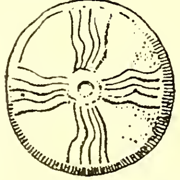
(24. des 9. Monats), der jüdische Tag, des ἥλιος ἀνίκητος, dies solis invicti. In den *Jubiläen* 4, 21 heißt es: ʻHenoch war bei den Engeln Gottes 6 Jubiläen, und sie zeigten ihm alles, was im Himmel und auf Erden ist, die Herrschaft der Sonne, und er schrieb alles auf'.



15) Urkunde aus der Zeit Nebukadnezars I. (nach *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*² S. 10). Obere Embleme: Venus, Mond, Sonne.

Der Sonnenwagen. Der Sonnenlauf gilt im babylonischen Mythos als Wagenfahrt. V R 65, 33ᵇ ff. nennt Bunene als Wagenlenker des Sonnengottes, der die Pferde anschirrt (in altbabyl. Eigennamen Bunini). Als Gitgameš (X. *Tafel des Epos,* s. Bd. 2, Sp. 795) an das Meer gekommen ist, wo das Meermädchen Sabitu thront, bittet er: ʻWenn es möglich ist, will ich das Meer überschreiten'. Sie antwortet ihm: ʻKeiner, der seit Urzeiten hierher kommt, geht über das Meer. Über das Meer ist nur Šamaš, der Gewaltige gegangen; außer Šamaš, wer geht hinüber?' Im *Gray-Hymnus* fanden wir Sp. 542 ff. die Aussage: „Du überschreitest das weite ausgedehnte Meer." Auch hier wird an die Wagenfahrt am Himmel zu denken sein. Allerdings ist auch die Vorstellung vom Sonnenschiff, wie in Ägypten, denkbar. Wir besitzen babylonische Darstellungen, die die Gottheit auf dem Schiff über das Meer fahrend darstellen (vgl. die Abb. Bd. 2, Sp. 2348). Auch der übrige vordere Orient kennt den Sonnenwagen. Der erste Yasna-Hymnus im Avesta redet vom Sonnenwagen mit eilenden Rossen. Im Rigveda reißt Indra beim Drachenkampf der Sonne ein Rad vom Wagen und hemmt dadurch ihren Lauf (vgl. *Jos.* 10, 12 f.). Im Mithras-Mythus reinigt die Sonne am Morgen die Welt und überschreitet im Wagen den Ozean (s. *Cumont, Mysterien des Mithra* 88. 101). Die hethitischen Denkmäler von Saktsche-Gözü zeigen die Sonne, durch das geflügelte Sonnenrad gekennzeichnet, auf mit Rossen bespanntem Streitwagen im Kampfe gegen die finstere Macht (s. *A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des Alten Orient*² S. 467), s. Abb. 11 Sp. 51 ff. Für Israel ist das Aufstellen von Sonnenwagen als heidnischer Kultstücke bezeugt, s. Sp. 554. Der Wagen der Sonne kommt auch vor *Hen.* 72, 5, 37; 75, 4; *Apoc. Bar.* 6 (griechisch). Nach den *Pirke des R. Elieser* ʻfährt die Sonne auf einem Wagen'. Einen Sonnenwagen von Kypros findet man bei *Ohnefalsch-Richter, Kypros, Bibel, Homer* Bd. 2, Bl. CXCVI. Bei *Sophus Müller, Urgeschichte Europas,* findet sich die Abb. 8 wiedergegebene Abbildung eines Sonnenwagens aus der Bronzezeit aus Seeland, als Zeugnis uralter Beeinflussung Europas durch den Orient. Auch in der *Edda* (Völuspa) ist von Sonnenrossen die Rede.

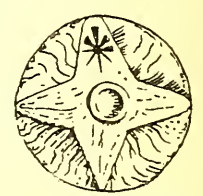
Die weibliche Entsprechung (Ištar-Erscheinung) des Šamaš (ʻBraut und Geliebte') heißt in den babylonischen Texten Ai (Aja). K 669, 11: ʻSolange Šamaš und Ai regieren'; vgl. K 595, Z. 28: ʻSolange Sin und Šamaš am Himmel stehen'. Es scheint sich



16) Sonnenscheibe von einer babylonischen Urkunde, gefunden in Amrân (Berl. Mus. Vord. Abt.).



17) Sonnenscheibe auf einer babyl. Urkunde des 2. Jahrtaus. v. Chr. (Kassitenzeit). Gefunden in Susa (Susa nr. 13) s. *Hinke* a. a. O. S. 94.

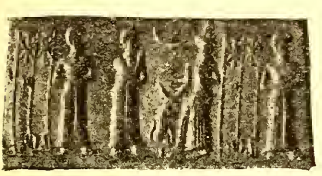


18) Sonnenscheibe mit Inschrift (Gott Schamasch) von einer babyl. Urkunde aus Susa (Susa nr. 1) s. *Hinke* a. a. O. S. 86.

also um eine Ištar-Erscheinung im Sinne des Mondmythus zu handeln (s. oben Sp. 535 f.). Dafür spricht auch die 'Schmückung des Grabes der Ai mit Grün' durch Hammurabi in der Einleitung der Gesetzesstele. Grün ist die Farbe des Mondes als des Auferstehungsgestirns, s. Sp. 535. Die Ansicht *Hommels*, (*Grundriß* 96 u. ö.), der in Ai die 'weibliche Mondgöttin' sieht, kommt in diesem Sinne zu ihrem Recht. Da aber jede Ištar Sonnen-, Mond- und Venuscharakter haben kann, behält auch die Ansicht *Jensens*, der *Keilinschr. Bibl.* 6, 1, 578 f. Ai als Planet Venus erklärt, relativ ihr Recht. II R 57, 31 und *Sm.* 954, Z. 1 f. werden Aja und Ištar beide 'Licht des Himmels' genannt. *Jensen* sagt: 'Braut des Šamaš hieße sie darum, weil dieser, die Sonne, am Himmel nicht an sie herankommt, aber immer in ihrer Nähe bleibt'. Als 'Gemahlin des Šamaš, die ihn bei Sonnenuntergang mit Freude begrüßt' (vgl. *Ps.* 19, 2), fanden wir Aja, oben Sp. 543, in der Einleitung eines Beschwörungshymnus.



19) Babylonischer Siegelzylinder (*Ward* nr. 72, *Catal. Pierpont Morgan*) Gott Schamasch darstellend. Inschrift fehlt.



20) Babylonischer Siegelzylinder (*Ward* nr. 73, *Catal. Pierpont Morgan*) Inschrift: Schamasch, Aja.

Emblem bzw. Symbol des Šamaš

ist die Sonnenscheibe in verschiedenen Variationen mit oder ohne Flügel, s. Abb. 9 ff.; vgl. auch die Sonnen- u. Mond-Embleme über dem Sonnenschiff Bd. 2 Sp. 2348, ferner die Embleme auf dem Gewande des Adad Sp. 20 (am Gürtel Stufenturm!). Ein besonderes Emblem stellt *Gudea* im Osten des Schicksalsgemachs des Sonnentempels in Larsa auf; er nennt es sag-alim-ma. Die Bedeutung ist unsicher.



21) Babylonischer Siegelzylinder (*Ward* nr. 71, *Catal. Pierpont Morgan*): Gott Schamasch.

Bilder des Schamasch

finden sich auf Abb. 4—7 u. 19—21. Auf der Götter-Darstellung des Felsenreliefs von Maltai (Abb. Bd. 4, Sp. 47 f.) dürfte die auf dem Pferde stehende Gottheit Šamaš darstellen. Von links nach rechts: Ašur bzw. Anu als summus deus, die Gemahlin des summus deus, Marduk-Iupiter, Nabu-Merkur, Šamaš (zugleich Saturn darstellend, s. Sp. 537), Adad (zugleich Mars dartellend), Ištar-Venus.

[Alfred Jeremias.]

Schedios (Σχεδίος), **1**) Sohn des Nauboliden Iphitos und der Hippolyte (*Hyg. fab.* 97 p. 91, 8 *Schm.*), mit seinem Bruder Epistrophos Anführer der Phoker aus Panopeus vor Troia, *Hom. Il.* 2, 517. 17, 306 (vgl. *Diod.* 16, 23. *Paus.* 10, 4, 2. 30, 8. *Schol. Hom. Il.* 21 in *Papyrus Oxyrynchus* 2, 221 p. 62, 26). Nach *Apollod.* 3, 10, 8, 2 war er ein Freier der Helena. Seinen Tod fand er von der Hand des Hektor, *Hom. Il.* 17, 306. Gleichfalls von Hektor getötet wird nach *Hom. Il.* 15, 515, (*Tzetz. Alleg. Il.* 15, 193) ein Fürst der Phoker, Schedios, der aber Sohn des Perimedes (s. d. 1) heifst. Beide Homonymen (vgl. *Schol. Hom. Il.* 15, 515) sind wohl identisch, *C. Robert*, *Stud. z. Ilias* 427. 452 f. 573. Nach seinem Tode kamen seine Mannen, vom Sturme verschlagen, nach Temesa in Unteritalien, *Lyk.* 1067 ff. u. *Tzetz.* z. d. St., während das *Schol. Marc. Lyk.* 1067 den Schedios mit Epistrophos selbst dorthin gelangen läßt; vgl. *R. Wagner, Epit. Vatic.* 287. *Geffcken, Timaios' Geogr. des Westens* 21. Seine Gebeine wurden aus Troia nach dem phokischen Antikyra (*Bursian, Geogr. v. Griech.* 1, 182 f.) übergeführt, *Paus.* 10, 36, 10, während nach *Strabo* 9, 3, 17 p. 425 das sogenannte Σχεδιεῖον. ὅ φασιν εἶναι τάφον Σχεδίου, bei Daphnus (*Bursian* a. a. O. 187 ff.) am euboiischen Golf, ungefähr 30 km östlich von den Thermopylen lag, in deren Nähe sich das malische Antikyra (*Herod.* 7, 198. 213. *Strabo* 9, 418. 428) befand, so daß Schedios sowohl am Golf von Korinth als an dem von Euboia lokalisiert gewesen zu sein scheint; vgl. *Gruppe, Gr. Mythol.* 614, 10 ff. — Abgebildet war Schedios in der Lesche der Knidier zu Delphoi von der Hand des Polygnotos „ἐγχειρίδιόν τε ἔχων καὶ ἄγρωστιν ἐστεφανωμένος“, *Paus.* 10, 30, 8. *O. Jahn, Die Gemälde des Polygnotos* in *Kieler philolog. Studien* 112 f. — *Schöne, Arch. Jahrb.* 8 (1893), 213. *C. Robert, Die Nekyia des Polygnot* (*16. Hall. Winckelmannsprogr.* S. 50, der a. a. O. 67 mit *Siebelis* zu *Paus.* a. a. O. annimmt, daß der Kranz aus Agrostis, den Schedios trägt, einer gerade am Parnassos (*Dioskor.* 4, 32. *Plin. h. n.* 24 178. *Olck* bei *Pauly-Wissowa* 1, 906, 24 ff.) häufig vorkommenden Pflanze, seinen Träger direkt als phokischen Lokalheros bezeichnen soll; vgl auch *K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften* 2, 403. Der Name Σχεδίος wird bei *Pape-Benseler* von σχέδιος, σχεδόν 'nahe' abgeleitet und mit 'Stürmer, Nahkämpfer' übersetzt. Soll das von Polgnotos ihm gegebene ἐγχειρίδιον hierauf anspielen? — **2**) Freier der Penelope aus Dulichion, *Apollod. Epit.* 7, 27. — **3**) Troer, von Achilleus getötet, *Quint. Smyrn.* 10, 87.

[Höfer.]

Scheria (Σχερίη)) das Land der homerischen Phaiaken (*Hom. Od.* 5, 34. 7, 19. 13, 160), die nach *Hom. Od.* 6, 8 von Hypereia dorthin übergesiedelt waren. Der Name kommt nur im Zusammenhang mit den Phaiakensagen

vor und ist keine alte geographische Bezeichnung einer bestimmten Gegend, sondern, ähnlich wie das mythische Aia = γαῖα, eine allgemeine Bezeichnung für das feste Land im Gegensatz zum Meer; σχερός = χέρσος, vgl. *Hesych.* σχερός· ἀκτή, αἰγιαλός; *Welcker, Rhein. Mus.* 1, 225 = *Kl. Schr.* 2, nr. 6; *Döderlein, Hom. Glossar* 2, 224. — Die Situation, für welche der Dichter jene allgemeine Bezeichnung zum Eigennamen umwandelte, war die unserer *Odyssee*, wo die Rettung des Odysseus vom Ertrinken daran hängt, daß er schwimmend das feste Land (ἤπειρος, *Hom. Od.* 5. 399. 438) erreicht; ἤπειρος und Σχερίη sind synonym.

Ob der Dichter darüber hinaus unter Σχερίη auch das „Festland" im Gegensatz zur Insel verstanden hat, ist zweifelhaft. Die *Odyssee* bezeichnet das Phaiakenland zwar nirgends als Insel (νῆσος), sondern nur als γαῖα Φαιήκων (5, 35 und öfters), und der Trugbericht des Odysseus (19, 279 ff.) spielt mit der Vorstellung, man könne von den Phaiaken auch zu Fuß über weites Land nach Thesprotien gelangen. Aber der Vers 6, 204:

οἰκέομεν δ' ἀπάνευθε πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ
ἔσχατοι οὐδέ τις ἄμμι βροτῶν ἐπιμίσγεται ἄλλος

legt doch, wie *Rohde, Psyche* 98, 1 bemerkt, den Gedanken an eine Insel sehr nahe, zumal verglichen mit der νῆσος Pharos πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ (4, 354).

Schon im Altertum ist behauptet worden. Homer denke sich Scheria und Elysion benachbart, vgl. *Schol. Hom. Od.* 7, 324, *Eustath.* 1582, 1 *Schol. Eurip. Hippol.* 750. Das beruht auf der keineswegs notwendigen Kombination von *Hom. Od.* 7, 323 mit 4, 563 ff.; denn die 7, 323 erwähnte Sage, daß die Phaiaken einst den Rhadamanthys zum Tityos fuhren, braucht durchaus nicht vorauszusetzen, daß Rhadamanthys schon damals in dem elysischen Gefilde weilte, wie nach seinem Tode (4, 563); vgl. *Rohde, Psyche* 71, 2; oben Bd. 4 Sp. 84. Allein ganz abgesehen von Einzelheiten in der Schilderung des Phaiaken-Landes und -Lebens, gleichen sich, auch wenn man nicht mit *Welcker* in den Phaiaken die *„Fährmänner des Todes"* aus nordischen Sagen wiedererkennt, Scheria und Elysion darin, daß sie den Sterblichen nicht ohne weiteres zugänglich sind. Denn daran hält die *Odyssee* unbedingt fest, daß Scheria fernab von allen Menschen (ἑκὰς ἀνδρῶν ἀλφηστάων: 6, 8) liegt, daß sonst kein Sterblicher dorthin kommt (6, 205), keiner dort nahe wohnt (6, 279). Ja die ältere Fassung unserer *Odyssee* hat die Frage, ob noch gegenwärtig Sterbliche das wunderbare Land aufsuchen könnten, wohl direkt verneint. Wenn nach 8, 569 von alters her bestimmt war, Poseidon werde einst nach der Versteinerung des Phaiakenschiffes μέγα . . . ὄρος πόλει ἀμφικαλύψειν, und wenn Poseidon 13, 152 den Zeus um die Erlaubnis zu solcher Bestrafung der Phaiaken bittet und Zeus 13, 158 die Ermächtigung dazu ausdrücklich erteilt, dann wurde diese Strafe auch in ihrem vollen Umfang vollzogen, vgl. oben Bd. 3 Sp. 2208. Der Dichter, der so stark für seine Mitmenschen die Möglichkeit des Verkehrs mit den Phaiaken bestritt, vertrat denselben Standpunkt wie die oben Bd. 3 Sp. 2210, 6 ff. genannten späteren Gelehrten, daß Scheria ein reines Fabelland ἔξω τῆς καθ' ἡμᾶς οἰκουμένης sei.

In unserer Fassung der *Odyssee* ist freilich die ältere Form der homerischen Sage schon abgeändert. Wenige Verse nach der Szene zwischen Poseidon und Zeus heißt es 13, 163 f., daß Poseidon den ersten Teil der Bestrafung vollzog und das Schiff in einen Fels verwandelte, dann aber plötzlich νόσφι βεβήκει, und es folgt jene merkwürdige Szene, in welcher die Phaiaken den Poseidon, der sich bereits entfernt hat, nachträglich noch durch Opfer zu bewegen suchen, daß er nicht περίμηκες ὄρος πόλει ἀμφικαλύψῃ. Diese Änderung der älteren Sage kann erst zu einer Zeit entstanden sein, als eine ganz bestimmte, nicht vom Seeverkehr abgeschnittene Gegend den Anspruch erhob, das Land der Phaiaken zu sein. Das war Korkyra, wo schon frühzeitig durch Kult, Sagen und Ortsbezeichnungen alles aufgegriffen ward, was von Scheria und den Phaiaken zuvor gedichtet war; die Belege s. oben Bd. 3 Sp. 2210, 39 ff.

Um den Anspruch Korkyras, das echte Scheria zu sein, zu stützen, hat man auch sprachliche Gründe geltend gemacht. Die Korkyräer erzählten, Demeter habe, damit das Geröll der Festlandflüsse nicht das gegenüberliegende Drepane-Korkyra mit dem Festland verbinde, den Poseidon gebeten, jene Flüsse abzulenken; ἐπισχεθέντων οὖν τούτων ἀντὶ Δρεπάνης Σχερίαν αὐτὴν κληθῆναι, *Aristot.* πολιτ. Κερκυρ. bei *Steph. Byz.* s. Σχερία, *Schol. Apollon. Rhod.* 4, 984, *Schol. Hom. Od.* 5, 34, *Eustath.* 1521, 32. In neuerer Zeit hat man speziell die Sage von dem versteinerten Schiff für korkyräisch erklärt, da Korkyra seinen Namen von dem Schiffe κέρκουρος führe, vgl. *Gruppe, Griech. Mythol.* 712, 1. *Bérard, les Phéniciens et l'Odyssée* 1, 501 deutet von der semitischen Wurzel skher = schwarz Korkyra Scheria = Korkyra Melaina = Insel des schwarzen Schiffes; er meint, Korfu habe einst denselben Doppelnamen geführt wie Korkyra Melaina an der illyrischen Küste, von diesem Doppelnamen Korkyra Scheria habe die Umgangssprache den ersten Teil, die *Odyssee* den zweiten gewählt.

Alle sonstigen Versuche, Scheria bestimmt zu lokalisieren, sind ohne Bedeutung. *Steph. Byz.* s. Ἀγχιάλη nennt eine Insel Σχερία an der illyrischen Küste. *Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. d. griech. Sprache* 281 folgert aus der Synonymität von Σχερίη und Ἤπειρος, daß die Phaiakensage in Epirus heimisch sei. *H. Lewy, Semit. Fremdwörter im Griech.* 209 ff., vgl. *Jahrb. f. Philol.* 1892, 179 erkennt Scheria in Malta, das versteinerte Schiff in der kleinen Felseninsel Gaulos wieder. Aus *Hom. Od.* 5, 282, daß Poseidon von den Solymer-Bergen aus den Odysseus erblickt, wird auf eine Vorstellung geschlossen, nach welcher Scheria in dem lykischen Meere liege, vgl. *Gruppe, Griech. Mythol.* 639. Andere haben aus den unter-

italischen Phaiaken-Sagen, die z. T. mit Lokroi Epizephyrioi und Kroton (s. oben Bd. 3 Sp. 2216, 44), z. T. mit den Diomedes-Sagen von Apulien (vgl. *v. Holzinger, Lykophron* S. 265 f.) zusammenhängen, gefolgert, daß dort eine ältere Heimstätte Scherias sein könne. Die Gleichsetzung von Scheria und Elysion führte u. a. auch dahin, das Phaiakenland an jene Stelle Libyens zu verlegen, wo nach *Herodot* 3, 26 die Insel der Seligen lag, vgl. *Herodor.* bei *Olympiodor.* in *Phot. bibl.* 61, 32. Andere Erklärungen fallen unter die oben im Artikel Odysseus Bd. 3 Sp. 637, 24 gekennzeichneten völlig unsicheren und phantastischen Deutungen homerischer Örtlichkeiten. [Jessen.]

Schinis s. Schoineis.

Schizaios, Schizanos (?) (Σχιζαῖος? Σχιζανός?). Eine Münze aus Antandros (Troas) zeigt das Brustbild des Apollon mit Lorbeer und Gewand am Halse rechtshin; vor ihm Lorbeerzweig mit der Umschrift ΣΧΙΖ links, Α[Ι oder Ν]ΟΣ rechts, *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 2, 507 mit der Bemerkung: „Σχιζανός oder Σχιζαῖος scheint Beiname des Apollon zu sein“. [Höfer.]

Schoinatas (Σχοινάτας), Beiname des Asklepios in Lakonien: Ἀσκλειπιοῦ Σχοινάτα ἐ[ν] τῷ Ἕλει, *C. I. G.* 1, 1444, wohl einfacher mit *Thrämer* (Bd. 1 Sp. 627, 57) und bei *Pauly-Wissowa* 2, 1679, 51 = 'Binsen-Asklepios', rein lokal aufzufassen, als mit *Pape-Benseler* s. v. auf die Binsensalbe oder mit *Wide, Lakon. Kulte* 191 (*Gruppe, Griech. Myth.* 157, 1) und mit *Eitrem* (s. Schoiniklos) auf das boiotische Schoinos zurückzuführen. Vielleicht läßt sich damit der Ἀσκληπιὸς Ἀγυίτας vergleichen, *Paus.* 3, 14, 7, dazu *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 789. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 520, 4. Die oben erwähnte Lokalität ἐν τῷ Ἕλει begegnet auch auf zwei anderen lakonischen Inschriften, die einen Priester Κόρης καὶ Τεμενίου τῶν ἐν τῷ Ἕλει erwähnen, Ἐφημ. ἀρχ. 1892, 50 nr. 2 Z. 17. *C. I. G.* 1, 1146 (vgl. *Boeckh* zu nr. 1444, der darunter nicht die Stadt Ἕλος, sondern eine Vorstadt von Sparta versteht). [Höfer.]

Schoineïa = Schoineïs (s. d. nr. 2).

Schoineïs (Σχοινηΐς, vgl. *G. Hermann, Opuscula* 5, 243 f.), **1**) Beiname der Aphrodite, *Lykophr.* 831 und *Schol.* u. *Tzetz.* z. d. St. Nach der *Paraphr. vet.* zu *Lykophr.* a. a. O. wurde Aphrodite Σχοινίς (so!) in Samos verehrt. Ist diese Notiz richtig, so dürfte sie mit der in Samos verehrten Aphrodite ἐν καλάμοις (die wir auch in Milet finden, *Theokr.* 28, 4; vgl. *v. Wilamowitz, Textgeschichte der griechischen Bukoliker* 22, 1) oder ἐν ἕλει identisch sein, ein Kult, der auf athenische Hetären zurückgeführt wird, *Alexis von Samos* bei *Athen.* 13, 572 f. (*F. H. G.* 4, 299); vgl. *R. H. Klausen, Aeneas und die Penaten* 82. Als 'dea paludum' erklären die Aphrodite Schoineïs auch *Ernst Guhl, Ephesiaca* 125, 53. *Murr, Die Pflanzenwelt in der griech. Mythol.* 280. *W. H. Engel, Kypros* 2, 358 f. Letzterer hält auch die Erklärung: 'Die Bindende, Fesselnde' (vgl. die für Schoinikos [s. d.] angenommene Bedeutung) für möglich. Die von *Tzetz.* a. a. O. gegebene Erklärung: Σχοινὶς (so!) λέγεται, ὅτι ἡ σχοῖνος βοτάνη μασσωμένη τοὺς ὀδόντας μὲν καθαίρει, κινεῖ δὲ καὶ πρὸς τὰ ἀφροδίσια setzt die Lesart Σχινίς voraus, abgeleitet von σχῖνος (vgl. *Dioskorid. de mat. medic.* 1, 89 ff.), dem Mastixbaum, der als Symbol der Fruchtbarkeit galt (vgl. Bd. 1 Sp. 828, 30 ff.), und das Verbum σχινίζομαι wird von unzüchtigen Bewegungen beim Tanz gebraucht, *Athen.* 14, 621 b. c. — *Gruppe, Gr. Myth.* 61, 11 sieht in Σχοινηΐς das lokale Epitheton der im boiotischen Schoinos einst hochverehrten Aphrodite und vermutet, daß der von der Σχ. beweinte Adonis hier statt im Lattich in den Binsen, nach denen der Ort heißt, gesucht und gefunden ward. Ebenso wird der Leichnam des Melikertes an der 'Binsenstelle' (Σχοινουντία) gefunden, *Arg. Pind. Isthm.* p. 515. *Schol. in Lyk.* 107. 229 (p. 56. 104 *Scheer*). *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 83, 2. — **2**) Beiname der Atalante, als der Tochter des Schoineus (s. d. nr. 1). Zu Schoineus vgl. ferner *R. Unger, Thebana Paradoxa* 160 f. *Ed. Thrämer, Pergamos* 137. 138, 1. *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 204, 1. *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 36 f. Bei *Lact. Placid.* ad. *Stat. Theb.* 7, 267: 'Atalante de Scyro' ist zu lesen: 'Atalante de Schoeno' (vgl. *Lact. Plac.* a. a. O. 6, 541 und Bd. 1 Sp. 665, 3), *Unger* a. a. O. 160. *v. Wilamowitz, Hermes* 34 (1899). 604. Kaum richtig vermutet *C. Buck, De scholiis Theocriteis vetustioribus* 40, 3 (= *Dissertat. phil. Argentorat.* 11, 372, 3), daß im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 769: „ἑτέρα γάρ ἐστιν (Ἀταλάντη) ἡ Ἀργεία ἡ Σχοινέως, ἣν ἔγημεν Ἱππομέδων“ zu schreiben sei: „ἡ Βοιωτίας ἡ Σχοινέως, ἣν ἔγημεν Ἱππομένης. Schoineus ist dargestellt auf dem Bilde (abg. *Museo ital. di ant. class.* 2 pl. 2 A B) eines rotfigurigen attischen Kraters aus der Mitte des fünften Jahrhunderts mit der Darstellung der Vorbereitungen zu dem Wettlaufe der Atalante und des Hippomenes, *Robert, Hermes* 22 (1887), 445 ff. [Höfer.]

Schoineus (Σχοινεύς, zu σχοῖνος, Binse). **1**) Sohn des Athamas und der Hypseustochter Themisto, Bruder des Leukon, Erythrios und Ptoos, *Apollod.* 1, 84 *W.*, fast gleichlautend *Tzetz. Lykophr.* 22; ferner vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 1144, wo *Herodoros* zitiert wird (s. *F. H. G.* 2, 37, 35) und *Nonn. Dion.* 9, 314. Er galt als Heros eponymos von Schoinos am Hylischen See in Boiotien, *Schol.* u. *Eustath.* (p. 265, 20 ff.) z. *Il.* 2, 497, und von Schoinūs bei Methydrion in Arkadien, *Steph. Byz.* s. v. Σχοινοῦς, *Paus.* 8, 35, 10, wo Schoineus als Boioter bezeichnet wird, als eingewandert bei den Arkadern, vgl. *Hitzig-Blümner, Paus.* 3, 241 f.; auch der Fluß Schoineus, παραρρέων τὸν Σχοῖνον [Σχοῖνος· πόλις Βοιωτίας, *Hesych.*], sei benannt nach Schoineus des Athamas Sohn, *Steph. Byz.* a. a. O., wo *Tryphon* ἐν τῷ περὶ παρωνύμων zitiert wird (vgl. *Tryphonis frg.* ed. *A. de Velsen* p. 58 f., 84). Vgl. *K. O. Müller-Schneidewin, Orchomenos und die Minyer* (1844) S. 38. 74 f. 165. 208 f. 480. *E. Curtius, Peloponnesos* 1, 308 f. 340 f. (Σχοινοῦς = Binsicht). Ferner galt Schoineus als Vater sowohl der boiotischen als der arkadischen Atalante, die

in unsern Quellen so häufig miteinander verwechselt werden, daß eine genaue Scheidung kaum mehr möglich ist (s. d.). *Hesiodos* zumal habe die Atalante nicht des Iasos sondern des Schoineus Tochter genannt, *Apollod.* 3, 109 *W. Philodem. π. εὐσ.* 60, 147, 9 ff. *Gomperz* (Ἀτα[λάντη] ἡ Σχοινέως . . . Ἡσίοδος λέ[γει]). *Hesiod. frg.* 41 *Rzach*; ferner vgl. *Diod. Sic.* 4, 34. 41. *Apollod.* 1, 68. 112. *Steph. Byz.* a. O. *Schol.* u. *Eustath.* z. *Il.* 2, 497. *Schol. Eurip. Phoin.* 150. *Schol. Theokr.* 3, 40. *Hygin. fab.* 173. 185. 244 p. 29, 3. 117, 3. 15. 136, 20 *Schm. Myth. Vat.* 2, 47. Für die argivische Atalante, des Schoineus Tochter, die Hippomedon geheiratet habe, vgl. *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 769. *Gruppe*, *Griech. Myth.* 528, 3. Vgl. *W. Immerwahr*, *De Atalanta*, Diss. Brl. 1885, S. 1 ff. 23. Atalante heißt daher Schoeneïa, mit und ohne Zusatz von virgo, *Ovid. met.* 10, 609. 660 *trist.* 2, 399, gewöhnlicher noch Schoeneïs, *Ovid. am.* 1, 7, 13. *her.* 15 (16), 263. *Priapea* 16, 1. *Claudian.* 29, 170 (überall im Akk. Schoeneïda), vgl. auch *Sidon. Apoll.* 14, 15, wo Schoenida, s. Art. Schoineïs 2. Als Sohn des Schoineus wird Klymenos bezeichnet, *Hyg. f.* 206. 238. 242. 246 p. 129, 3. 133, 10. 135, 7. 137, 15, s. in diesem Lex. Bd. 2 Sp. 1230, 4. — 2) Sohn des Melaneussohnes Autonoos und der Hippodameia, Bruder des Erodios, Anthos, Akanthos und der Akanthyllis (Kosename für Akanthis); Schoineus, Akanthos und Akanthyllis hatte der Vater so benannt, weil sein Land nur Binsen (σχοίνους) und Dornen (ἀκάνθας) trug; nachdem Anthos (nach welchem die Sage betitelt ist) von den in Raserei geratenen Stuten seines Vaters zerfleischt worden, wurden Eltern und Kinder von Zeus und Apollon aus Mitleid in Vögel verwandelt, der Vater in eine Rohrdommel (ὄκνος), die Mutter in eine Haubenlerche (κορυδός), Erodios in einen Reiher (ἐρωδιός) und so auch die Geschwister in die Vögel ihres Namens, *Anton. Lib. met.* 7, laut Glosse übereinstimmend mit *Boios'* ὀρνιθογονία α', vgl. für Schoineus *Hesych.* s. v. Σχοίνικος· ὄρνις τις; offenbar sind für diese 'Vogel- und Menschengeschichte' Motive, wie besonders das von den menschenfressenden Rossen, dem Mythenkreis des Diomedes entlehnt, vgl. *Tümpel* in *Pauly-Wissowas Realencycl.* 6, 483 (s. v. Erodios), ferner in diesem Lex. den Art. Akanthis von *Bernhard* (Bd. 1 Sp. 206 f. 64 ff.). *Eug. Oder*, *De Antonino Liberali*, Diss. Bonn, 1886, S. 8 ff. — 3) Pflegevater des Orestes, *Io. Antioch. F. H. G.* 4, 551, 25, vielleicht in der lakonisch-arkadischen Orestessage, *Gruppe, Griech. Myth.* 702 A. [Waser.]

Schoiniklos (Σχοίνικλος, Deminutivum zu Σχοῖνος, *Usener, Sintflutsagen* 57 f.; dagegen bezeichnet *Maaß, Griech. u. Semiten a. d. Isthm. v. Korinth* 20, 2 den Namen als unerklärt trotz *Useners* Ableitung), Wagenlenker des Amphiaraos mit einem τέμενος in Byzantion, dessen Kult aus Megara dorthin verpflanzt worden sein soll, *Dionys. Byz. Anapl. Bosp.* 34 p. 15 *Wescher*; vgl. *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 36, 40 (= *Reliquienkult im Altertum* in *Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 5, 36 f. 40). In der lateinischen Übersetzung des *Gyllius* steht statt Σχοινίκλου τέμενος: *Amphiarai delubrum*, indem *Gyllius* Σχοινίκλου als *Oiclei filius* auffaßte: vgl. *Wescher* a. a. O. 15. 49. — *Kubitschek* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Byzantion (3, 1147, 37 ff.) meint, Σχοίνικλος sei ohne Zweifel Bezeichnung einer Örtlichkeit in Byzantion, und die Deutung auf den Wagenlenker nur etymologische Spielerei. Doch findet sich Σχοίνικος (so!) als Name des Wagenlenkers des Amphiaraos auch im *Schol. vet. Pind. Ol.* 6, 21 und bei *Hesych.* s. v. Σχοίνικος (vgl. *R. Unger, Thebana Paradoxa* 408 f.), und da Amphiaraos selbst in Byzantion Kult genoß (*Hesych. Miles. F. H. G.* 4, 149, 16), so ist es durchaus glaublich, daß auch sein Wagenlenker an diesem Kulte teilhatte, wie es von Argos (*Paus.* 2, 23, 2), wo er mit dem gebräuchlicheren Namen Baton (s. d.) belegt ist, bezeugt ist. — *Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei d. Griech.* 100, 3 nimmt zwischen Schoinikos und dem Asklepios Schoinatas (s. d.) Verwandtschaft an: beide seien auf das boiotische Schoinos (*Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 1, 214) zurückzuführen, wo man vielleicht auch von der Niederfahrt des Amphiaraos und seines Wagenlenkers erzählt habe, und durch die Gleichsetzung [?] des Asklepios mit Amphiaraos würde sich die Übertragung [aber doch höchstens auf Amphiaraos, nicht auf seinen Wagenlenker!] leicht erklären lassen. Ebensowenig wahrscheinlich dünkt mir die von *Murr, D. Pflanzenwelt in d. griech. Myth.* 281 vorgeschlagene, von *Wagler* bei *Pauly-Wissowa* 3, 480, 7 ff. gebilligte Erklärung, der Wagenlenker des Amphiaraos sei Σχοίνικος genannt worden, weil er 'schlank wie eine Binse' gewesen sei, eine Deutung, die übrigens schon bei *Pape-Benseler* s. v. Σχοίνικος steht. Zusammenhang mit der megarischen an der gleichnamigen Bucht gelegenen Ortschaft Schoineus (*Bursian, Geogr. von Griechenland* 2, 19) nimmt *Pfister* a. a. O. 37 an. Als Namen des Wagenlenkers des Amphiaraos sind neben Σχοίνικ(λ)ος überliefert Βάτων und Ἐλάτων (Ἔλατος, *Apollod.* 3, 6, 8, 4). Βάτων gehört wahrscheinlich zu βαίνειν, βάτης (*Gruppe, Gr. Myth.* 535, 5), Ἐλάτων zu ἐλαύνειν, ἐλατήρ, ἐλάτης (*Usener, Rhein. Mus.* 53 [1898], 348 f.; *Immerwahr, Kulte und Mythen Arkadiens* 1, 40; *Gruppe* a. a. O. 1161, 4). Bezeichnet also Βάτων denjenigen, der den Wagen besteigt, Ἐλάτων den, der die Rosse antreibt, so dürfte auch in Σχοίνικ(λ)ος ein Name zu suchen sein, der zur Tätigkeit des Wagenlenkers Beziehung hat, und da ergibt sich im Hinblick auf *Eur.* (*fr.* 286) bei *Pollux* 10, 178: σχοινίνας γὰρ ἵπποισι φλοΐνας ἡνίας πλέκει und auf die σχοινοχάλινοι ἵπποι (*Strabo* 17, 3, 7 p. 826) für Σχοίνικλος, welche Form wohl die ursprüngliche ist (*Wieseler, Gött. Gel. Anz.* 1876, 349), die Bedeutung: der durch die Seile (σχοῖνος = Strick, Seil, *H. Blümner, Technologie* 1, 296), (mit denen er die Rosse anschirrt) Berühmte · Σχοίνικλος: Σχοινικλῆς = Ἄμφικλος: Ἀμφικλῆς = Πέρικλος: Περικλῆς = Ἄνδροκλος: Ἀνδροκλῆς = Ἐτέοκλος: Ἐτεοκλῆς usw. [Höfer.]

Schoinikos s. Schoiniklos.

Scholarius. Eine Inschrift aus Capua be-

richtet von einer Weihung, dargebracht Deo Scholario, *Mommsen, Inscr. regni Neapolit. Lat.* 3574 = *C. I. L.* 10, 3793. Der Deus Scholarius, identisch mit dem genius Scholae (*C. I. L.* 8, 10717) ist die Schutzgottheit des Kollegiums (schola = Collegium), der Genossenschaft; vgl. *W. Liebenam, Zur Geschichte u. Organisation des römischen Vereinswesens* 275 ff. 295.

[Höfer.]

Schow, ägyptischer Gott (meist Schu genannt); hieroglyphisch šw, gesprochen etwa šow oder šō nach Σῶς.

Literatur: *Champollion, Panthéon égyptien* (Paris 1823) nr. 25, 25 A; *Pierret, Petit manuel de mythologie* (1878) p. 120; *derselbe, Le panthéon égyptien* (Paris 1881) p. 21; *Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana* (1881) p. 1159; *Maspero* (1888) in *Bibliothèque égyptologique* (Paris 1893) 2, 219; *Wiedemann, Religion der alten Ägypter* (1890) p. 18; *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* (1891) p. 422—438. 207; *Brodrick and Morton, Diction. of egypt. archaeology* (London 1902) p. 165; *Lange* in *Chantepie de la Saussaye* (1905) 1, 201. 231; *Erman, Die ägypt. Religion* (1905) p. 15. 29 ff.; *Schneider, Kultur u. Denken des alten Ägypter* (1906) p. 430. 432.

Gelegentlich trifft man Spuren eines Gedankenkreises, in dem Schow Mittelpunkt der Welt ist; da ist er der mächtige Gott, von dem alles abhängt, man spricht von ihm wie von dem Weltenherrscher. Wo und wann diese örtlich und zeitlich wohl eng begrenzten Vorstellungen entstanden sind oder geherrscht haben, wissen wir nicht. Vielleicht liegt die Heimat des Schow im Delta, seine große Zeit war wohl vor den Dynastien. Zur Zeit, in der wir ihn kennen lernen, ist er schon der Götterfamilie von Heliopolis eingeordnet; er hat seine alte Selbständigkeit aufgeben müssen zugunsten der Aufnahme in den Sonnen- und Osiriskreis. In Hymnen an S. aus dem neuen Reich (*Papyrus Harris magique* ed. *Chabas*) ist S. mit Onuris (vgl. unten I 1) zusammengewachsen zu einer Gestalt, die viele fremde Züge in sich aufgenommen hat.

A. Lokalkulte.

In älterer Zeit wird Schow weder an einem Orte besonders oft genannt, noch weisen seine Beinamen auf einen Lokalkultus; daß der Fürst des Gazellengaues Priester des Schow und der Tefenet ist, hat wohl nichts zu bedeuten (*Beni Hasan* 1 pl. 7). Ebenso ist es belanglos für den Ort seiner Heimat, wenn Schow in den Tempelreliefs an verschiedenen Orten gelegentlich dargestellt wird. Über Schow in Heliopolis vgl. unter B. In Tanis tritt Schow auf Obelisken Ramses' II. hervor (*Burton, Excerpta hieroglyph.* 38; *Petrie, Tanis* 1 pl. 8, 49. 10, 57. 58. 11, 64 b).

In später Zeit ist Schow heimisch in verschiedenen Orten des südöstlichen Deltas, und aus dieser Gegend stammt der Naos, dessen Inschrift seinen Mythus erzählt (vgl. unter C, Sp. 569). In Bubastis wird Schow, aber nicht als Hauptgott, verehrt (*Naville, Bubastis* pl. 36 K. 40 B. 50 C.). In Samanud (griech. Sebennytos) ist 'Onuris-Schow, Sohn des Re' Herr der Stadt und hat einen Kultus dort (*Naville, The mound of the Jew [Tell el-Yahudiyeh]* pl. 5. 6; *Lepsius, Denkm. Text* 1, 221; *Annales du Service des Antiqu.* 7, 87); Onuris scheint dort nur dem Schow angegliedert zu sein (vgl. unten J 1). Derselbe Onuris-Schow wohnt auch in Behbet (*Naville, Festival hall of Osorkon II. at Bubastis* pl. 7). Auch die von den Griechen Leontopolis genannte Stadt (*Strabon* 17, 19; *Iosephus, Antiqu. Iud.* 13, 3, 1. 2), in der nach ihrem Namen ein Schow gewohnt zu haben scheint (vgl. unter G), gibt keinen Anhalt für die Heimat des Gottes, da ihre Lage nicht sicher festgestellt ist (*Brugsch, Geogr. Inschriften* 1, 262). Man identifiziert sie mit Tell Mokdam (*Baedeker*[6] S. 162; *Annales du Service des Antiquités de l'Egypte* 8, 236) oder Tell es-Seba' (*Berlin, Ausführliches Verzeichnis des ägypt. Altert.*[2] S. 290) oder Tell el-Jehudije (*Naville, Mound of the Jew* p. 18 ff.; *Baedeker*[6] S. 158). Auch die Lage des Gaues Leontopolites (*Strab.* 17, 20; *Parthey, Beiträge zur älteren Münzkunde*, herausg. von *Pinder* und *Friedländer* [1851] S. 137 ff.) ist nicht bestimmt (*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1, 118). In manchen dieser Orte ist Schow gewiß nur durch Identifizierung mit anderen Göttern angesiedelt; so Sopd-Schow in Saft el-Henne (*Naville, Goshen;* vgl. auch Naos in el-Arisch unten C, 3. Absatz).

An einem von diesen weit entfernt liegenden Orte: Ombos nördlich von Assuan, wird Schow mit Tefenet in dem ptolem. Tempel auffallend häufig dargestellt (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 20. 199. 280. 282. 3, 23); Schow ist auch wirklich dort verehrt worden, man feierte am 2. Tag des 2. Überschwemmungsmonates sein Fest (*ibid.* 2, 314, 6).*) Über die Zusammenwerfung des Schow mit Haroeris, der neben Sobk (vgl. 'Suchos') Hauptgott des Tempels war, vgl. unten J 3.

In ptolemäischer und römischer Zeit finden wir Schow in dem 1. Katarakt heimisch, bald als Schow oder Onuris-Schow (vgl. unten J 1); bald angegliedert an Arensnuphis (ägypt. 'Irḥms-nfr), der zu den Herren dieser Gegend gehört und von den Griechen als Herakles angesehen worden zu sein scheint (*Rubensohn* im *Archiv f. Pap.-Forschg.* 3, 359; vgl. *Brugsch, Sieben Jahre Hungersnot* 51 ff.; *Brugsch, Dictionnaire Géographique* 851). Auf Philae ist im Tempel des Arensnuphis sowohl dieser wie Schow dargestellt; jedem von beiden folgt Tefenet (*Lyons, Report on the island and temples of Philae* [London 1896] Nr. 5—6, Tiberius). Auch die anderen Tempel auf Philae zeigen häufig Darstellungen des Schow, dem der König opfert (*Lepsius, Denkm.* 4, 18); er heißt dabei 'Schow-Re, Herr von Bige, der aus Nubien kam; er bringt das Auge des Re . . .' (*ibid.* 4, 24) oder 'Schow, Sohn des Re, auf Bige wohnend' (*Bénédite, Philae* p. 42, II'). Häufig hat er den Namen 'Anhor Schow, Sohn des Re' (*ibid.* p. 3, IV'; *Champollion, Monuments*

*) Ein Fest des Schow kennen wir sonst nur während der 19. Dynastie im Delta = 21. Tag des 3. Überschwemmungsmonates (*Pap. Sallier* 4, 8, 9).

1 pl. 89); einmal sind zusammen dargestellt 'Arensnuphis Schow, Sohn des Re' und 'Schow von Dakke, Herr von Philae', und Tefenet (*ibid.* 1 pl. 83, 2 = *Rosellini, Monumenti di culto* pl. 18, 3).

Von Philae ist dieser aus Schow, Onuris und Arensnuphis zusammengesetzte Gott in die nubischen Tempel übernommen worden; z. B. nach Debod als 'Schow, Sohn des Re, Arensnuphis auf der heiligen Insel (bei Philae)' mit Sechmet-Tefenet zusammen (*Lepsius, Denkmäler* 5, 18a). Besonders tritt er in Dakke in ptolemäischer und römischer Zeit hervor, dort heißt er 'Schow Sohn des Re, der aus Nubien kam, Herr von Dakke' (*Champollion, Monum.* 1 pl. 55 bis, 3) oder 'Schow, Sohn des Re, Arensnuphis, Herr der heiligen Insel' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 123. 124) oder 'Arensnuphis Schow, Sohn des Re, mit großer Kraft, mit großer Macht' (*Champ., Mon.* 1, 55 bis, 4). Ergamenes (nubischer König ptol. Zeit) opfert vor Thot und Schow, Sohn des Re, Arensnuphis und Arensnuphis selbst (*ibid.* 1, 53, 1); Ptolemäus IX. opfert vor Schow, Sohn des Re, Arensnuphis und Tefenet (*Champ. Not.* 1, 112). Endlich ist Schow sogar an den Lokalgott 'Thot, Herrn von Dakke', angegliedert worden (*ibid.* 1, 127).

B. Schow in den Pyramidentexten.

Die meisten Erwähnungen in den alten Texten gehören jenem Vorstellungskreis an, der sich in Heliopolis um den Sonnengott gebildet hatte. In der großen Neunheit von Heliopolis (Atum, Schow und Tefenet, Geb und Nut, Osiris und Isis, Set und Nephthys; *Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1655. 1521) ist Schow Sohn des Atum (*Pyr.* 1870. 603), der Bruder und Gatte der Tefenet und der Vater des Geb (*Pyr.* 1615) und der Nut (*Pyr.* 5d). Nach einer Mythe hatte Atum den Schow und die Tefenet durch Selbstbegattung in seiner Faust erzeugt (*Pyr.* 1248), nach einer anderen hatte er die beiden aus dem Munde gespieen (*Pyr.* 1652, 1871 und oft). Gelegentlich finden sich hier und in anderen Texten auch Anspielungen auf ganz andere Verwandtschaftsverhältnisse des Schow, wobei gewiß zum Teil unterdrückte alte Mythen erhalten sind. Z. B. Schow als Sohn des Nun, Gottes des Himmelsozeanes (*Buch von der Himmelskuh* 29 nach Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2 pl. 16); Isis gebar Schow und Tefenet in Chemmis (*Ebers* 95, 8). Aber nach der verbreitetsten Anschauung sind Schow und Tefenet heimisch in Heliopolis (*Pyr.* 2099; vgl. *Totenbch.* ed. *Naville* Kap. 18, 5. 115, 10); dort ist Schow Herr der oberen Menset (mnś·t), eines Gebietes oder Gebäudes in Heliopolis (*Pyr.* 1661), und er wird selbst 'obere Menset' genannt (*Pyr.* 1871). Schow und Tefenet heißen auch 'die beiden Löwen' ohne weitere Erklärung (*Pyr.* 447).

Von der Tätigkeit des Schow erfahren wir zweierlei. Zunächst stützt er den Himmel: 'Schow, der die Nut trägt' (*Pyr.* 2091), oder die Arme des Schow tragen die Nut (*Pyr.* 1101); deshalb soll Schow den Toten zum Himmel tragen und Nut ihm ihren Arm reichen (*Pyr.* 1422. 1090). Ein Text, der auf eine alte Vorlage zurückgeht, erzählt, wie Re befahl: 'Mein Sohn Schow, stelle dich unter meine Tochter Nut'; da stützte Schow die Himmelsgöttin mit erhobenen Armen (*Himmelskuh* 41). Weiteres unten in F. — Ferner scheint Schow einmal für das Wasser des Nils gesorgt zu haben (*Pyr.* 1553), wohl aus seinem Penis (*Pyr.* 2065); er bringt dem Toten das Wasser, mit dem Geb sich gereinigt hat (*Pyr.* 1039). Vielleicht hängt es hiermit zusammen, daß Schow dem Toten zu trinken und Tefenet ihm zu essen gibt (*Pyr.* 552, umgekehrt 553; vgl. 125). Eine Stelle des *Totenbuches* überliefert noch, daß Schow dem Toten Speise und Trank gibt (ed. *Naville* Kap. 178, 12); aber sonst kennt die spätere Zeit diese Seite des Schow nicht mehr (vgl. unten H).

C. Schow als Sohn des Re und sein Nachfolger auf dem Thron.

Die Pyramidentexte (vgl. oben B) erzählen, daß der Sonnengott, dort Atum genannt, der Vater des Schow ist; diese Mythe bleibt auch weiter herrschend und gibt dem Schow den Beinamen 'Sohn des Re', den er im mittleren Reich gelegentlich (*Petrie, Gizeh and Rifeh* pl. 13F), im neuen Reich öfter (*Naville, Deir el Bahari* 2 pl. 46; *Burton, Excerpta hieroglyphica* pl. 38, Obelisk Ramses II. in Tanis), später fast immer erhält. In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit spielt Schow die Rolle eines guten Sohnes des Re. In Ombos (ptol.) ist 'Schow, Sohn des Re, der seinen Vater erfreut' dargestellt, wie er die Sonne anbetet (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 185); er heißt auch 'mit gewaltiger Kraft, der die Feinde abwehrt für seinen Vater Re' (*ibid.* 2, 199) oder 'Sohn des Re, ein guter Sohn (s3 mr.f) für seinen Vater, der das Herz dessen, aus dem er kam (= seines Erzeugers), erfüllt, der Herr des Speeres, der seine Feinde niederwirft' (*ibid.* 3, 23). Auch in Edfu (Ptol. IV.) wehrt Schow die Feinde seines Vaters Re von seinem Tempel ab (ed. *Rochemonteix* 1 p. 144); ähnlich in Dendera (Ptol. XVI.) 'Sohn des Re, der die Angelegenheiten besorgt (?) für seinen Vater und sein Herz erfreut' (*Lepsius, Denkm.* 4, 58b), und in Esne (röm.) heißt er 'großer ältester Sohn des Atum' (*ibid.* 4, 90d).

Die Götterfamilie, die in den Pyramidentexten als Götterneunheit von Heliopolis genannt wird (vgl. oben B), war in ganz Ägypten bekannt. Sie wurde auch in anderen Orten dargestellt; jedoch meist mit der Veränderung, daß Atum durch den Hauptgott des betreffenden Tempels ersetzt wurde oder der Lokalgott noch vor Atum trat, um dadurch den Schein des Ersten aller Götter zu gewinnen. Schow und Tefenet behalten stets ihren Platz hinter Atum bzw. seinem Vertreter und vor Geb und Nut. Solche Götterlisten kennen wir von der 18. Dynastie bis zur römischen Kaiserzeit; sie bleiben im wesentlichen unverändert und sind, wie die Zusammensetzung zeigt, gelegentlich aus anderen Tempeln übernommen (*Naville*,

Deir el Bahari pl. 46. 101; *Mariette, Abydos* 1, 10; *Lepsius*, *Denkm.* 3, 26. 37. 75d. 85c. 124a. 222d. 246c. 4, 10. 29a. 31a. 56a. 66a. b. 67a. 83a). Seltener sind Götterlisten abweichender Zusammenstellung, bei denen wir den Grund der Aneinanderreihung der in ihnen genannten Gottheiten nicht zu erkennen vermögen (z. B. *Mariette, Abydos* 2, 54; *Lepsius, Denkm.* 4, 58b Dendera; Kairo 9267 ed. *Milne, Greek Inscriptions*). Die übliche Reihenfolge jedoch ist zu allen Zeiten die der Neunheit von Heliopolis, und sie gibt mehr als nur eine Genealogie. Die Ägypter dachten sich ihre großen alten Götter auch als Könige; dabei folgte wie auf Erden der Sohn dem Vater auf dem Throne. Listen von Götterkönigen der Urzeit, zum Teil mit Angabe der Regierungsdauer, sind mehrfach bei griechischen Schriftstellern erhalten; sie schließen sich an die Reihenfolge der Neunheit von Heliopolis an, und gehen zurück auf eine Fassung des Ptahtempels von Memphis. *Lepsius* (*Königsbuch, Quellentafel* 3) stellt die Listen zusammen aus Johannes Antiochenus, Chron. Pasch., Malalas, Cedrenus, Manethos, Euseb. Armen., Sothis nach Panod. und Syncellus, Vet. Chron. nach Panod., Barbarus Scaligeri und Chronograph. brev. ex Euseb.; sie nennen als Nachfolger des Helios = Atum und Vorgänger des Kronos = Geb den *Σῶς* (zweimal) ἤτοι Ἄρης oder *Σῶσις* (dreimal), auch *Σῶσος*, *Σωσῆς*, Ἀγαθοδαίμων (je einmal).

Eine der wenigen im Zusammenhang erhaltenen mythologischen Erzählungen unterrichtet uns des näheren über diese Götterregierungen (auf dem späten Naos in el-Arisch ed. *Griffith, Tell el-Yehudijeh* in *Naville, The mound of the Jew* pl. 23, p. 70), und zwar wohl nach der Lehre von Heliopolis. Als Re auf dem Throne saß, riß sein Sohn Schow die väterliche Macht dadurch an sich, daß er die feuerspeiende Schlange des Re sich selbst an den Kopf setzte; mit ihrer Hilfe schlug Schow seine Gegner nieder. Schow war ein guter König des Himmels, der Erde, der Unterwelt, des Wassers, der Winde, des Ozeans, der Berge, des Meeres und der Steine auf dem Throne seines Vaters Re-Harachte. Eines Tages sprach Schow zu seinem Gefolge: 'Laßt uns nach dem Berg am Osthorizont gehen und unseren Vater Re-Harachte sehen!' Sie gingen nach At-nebs (Saft el Henne im östlichen Delta, vermutlicher Herkunftsort des Naos), wo der Tempel des Schow in seinem Namen Sopd Herr des Ostens neugebaut wurde (Sopd ist Lokalgott in At-nebs; vgl. unten J 4). Schow erhob den Ort, daß er feststand wie der Himmel, und alle seine Häuser waren wie der Horizont (Anspielung auf die Mythe von Schow als Erheber des Himmels; vgl. unten F). Als später die Kinder der Apophisschlange, die alten Feinde des Re, sich empörten, warf Schow sie nieder mit Hilfe des alten Königs Re, der hier wieder erscheint und für seinen Sohn eintritt. Dann pflegte er die Ortschaften, Ansiedlungen und Gaue, führte die Schutzmauer Ägyptens (an der syrischen Grenze?) wieder auf und erbaute Tempel in Oberägypten und dem Delta. Schow herrschte nun, ohne daß sich jemand zu erheben wagte — da entbrannte eines Tages, als Schow sich für neun Tage nach dem Himmel entfernt hatte, sein Sohn Geb in Liebe zu seiner eigenen Mutter Tefenet, und verschaffte sich mit Gewalt in Memphis die Erfüllung seines Wunsches. Da brach Unwetter und Sturm los, so daß Götter und Menschen nicht das Gesicht ihres Nächsten sehen konnten. Geb begann nach dem Throne seines Vaters Schow zu trachten; er zog in das Delta und versuchte die Schlange an seinen Kopf zu setzen, wie einst sein Vater getan hatte. Sie spie ihr giftiges Feuer aus, so daß Gebs Begleiter tot umfielen; aber Geb bemächtigte sich ihrer doch und setzte sie in einen steinernen Kasten, bis endlich wiederum der alte Re-Harachte ihre Kraft völlig brach. Von da ab herrschte Geb über Götter, Menschen und Tiere auf dem Throne seines Vaters Schow.

Die Erinnerung daran, daß Schow einst auf dem Throne gesessen und die Welt regiert hat, macht ihn zum Vorbild der irdischen Könige; seit der 19. Dynastie wird häufig auf Eigenschaften des Schow angespielt, die man auch bei dem regierenden Herrscher erwartet. Merenptah heißt 'sein Sohn auf dem Throne des Pe-Schow (Schow mit Artikel 'der', vgl. unten D), Sohnes des Re' (Israelstele 13 ed. *Spiegelberg* in *Ägypt. Zeitschr.* 34, 4; ähnlich von Ramses III. in Medinet Habu = *Rougé, Inscr. hierogl.* 114, 8; *Greene*, *Fouilles* pl. 1, 9). Ramses II. wird die Stärke des Schow und der Tefenet verliehen (*Mariette, Abydos* 2, 55, 35; ähnlich oft von Ramses III.). Schow sagt zum König: 'Ich gebe dir mein Amt, meine Lebenszeit, meine Stätte, meinen Thron auf Erden und die Würde, die ich im westlichen Lande ausübe' (*Lepsius, Denkm.* 3, 234a, Dyn. 20). In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit ist der König das 'Ebenbild des Schow' (*Mariette, Dendérah* 1, 69a; *Rochemonteix, Edfou* 1, 81); der König übernimmt das Königtum des Schow und ist sein Erbe (*Mar., Dend.* 4, 85; *Roch., Edfou* 1, 41).

D. Schow als Sonne.

Schow als Sonnengott kennen wir erst von der 18. Dynastie ab; die Erwähnungen sind spärlich und gehören gerade in der älteren Zeit mehr vulgären Texten als der höheren Literatur an. Trotzdem scheint die Vorstellung alt zu sein; diese Gestalt des Schow ist eben in den Hintergrund gedrängt durch andere Personifikationen des Sonnengottes. In der 18. Dynastie ist Schow bald die aufgehende Sonne (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 117, 4. 437), bald die glühende Mittagsonne (*ibid* 4, 19), im *Totenbuch* (ed *Naville* Kap. 182, 2) auch die untergehende Sonne. Thot ist es, der Schow als Sonne aufgehen läßt (*ibid.* 183, 8; vgl. *Papyrus de Turin* ed. *Pleyte-Rossi* pl. 24, 3. 125, 12). Die ungewöhnliche Vorsetzung des Artikels pe geht wohl auf die Natur des Schow als Sonnengott zurück; sie ist häufig bei Pe-Re 'der Re'. Die Sonne ist gemeint in der 'Verehrung des Pe-Schow und des Aah-Thot (= Mond)' (*Recueil de travaux* 2, 168. 4,

n. R.; ähnlich *Brugsch, Recueil* 1 pl. 22, 13). Als Amenophis IV. seine neue Sonnenreligion begründete, war Schow eine der wenigen Bezeichnungen der Sonne, die er aus der alten Religion herübernahm. Der neue Gott hieß 'Schow, der in der Sonnenscheibe ist' (*Leps. Denkm.* 3, 106 b und oft); gelegentlich auch 'Schow für alle Menschen, die lebende Sonnenscheibe' (*Bouriant-Legrain-Jéquier, Culte d'Atonou* 1, 83, 3). Nach dem Untergang des Atonkultus wird Schow als Sonne wieder wie früher erwähnt. 'Die Sonnenstrahlen kommen, Schow erhellt den Tempel' (*Mariette, Abydos* 1, 51a. 49). 'Schow, Abbild des Re, der in seinem Auge sitzt' (*Pap. mag. Harris* 7, 2). In der Spätzeit werden Re und Schow in der Sonnenbarke dargestellt (Berlin 7772); ein Sonnenhymnus saitischer Zeit nennt nur Schow, nicht Re (*Mém. Mission Caire* 5, 626). Re ist in den Tempeln griechischer Zeit gelegentlich Beiwort des Schow (*Lepsius, Denkm.* 4, 24. 29a; *Rochemonteix, Edfou* 1 p. 430, 12). In einigen der hier angeführten Fälle ist es nicht sicher, daß wirklich der Gott Schow genannt ist; zum Teil könnte auch ein Wort šw 'Sonne, Glanz, Licht' vorliegen. Schow ist vielleicht gemeint mit dem 'Herakles, der in der Sonne sitzt' (*Plutarch, De Is. et Os.* 41): man wird erinnert an 'Schow, Bild des Re, das im Auge seines Vaters sitzt' (*Pap. mag. Harris* 7, 1).

E. Schow als Luft.

Man hat sich daran gewöhnt, das eigentliche Wesen des Schow darin zu sehen, daß er die Luft repräsentiert, und die meisten Darstellungen nennen nur diese eine Seite von ihm; trotzdem gibt es für Schow als Luftgott weder frühe noch zahlreiche Belege. Eine alte Vorstellung liegt wohl vor in 'Schow, der die Luft zieht (zum Atmen) vor Re' (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 55 + 38 B, 1) und 'Schow, der die angenehme Luft des Lebens (= Atem) an die Nase des Osiris bringt' (*Pap. Salt.* 825 nach *Lanzone, Dizion. mitol. egiz.* tav. 386, 4). In den Sprüchen, durch die dem Toten Atem gegeben werden soll, spielt Schow eine besondere Rolle: 'Ich bin Schow, der die Luft zieht vor die Verklärten' (*Totenbuch* ed. *Nav.* Kap. 55, 1). Der Tote soll durch seine Nasenlöcher die 'Seele (ba) des Schow' einatmen, mit der offenbar die Luft gemeint ist (*Buch vom Atmen* 2, 21; ähnlich *Vatikan* 128 a, ptol.) Die Hymnen an Schow bzw. Schow-Onuris aus dem neuen Reich (*Papyrus Harris magique* ed. *Chabas*) enthalten u. a. ähnliche Anspielungen auf den Luftgott. Ein großer Hymnus an Amonre (überliefert aus persischer Zeit im Tempel von Hibis in der Oase el-Charge) feiert ihn auch als Luftgott: 'er stößt die Luft aus der Kehle ... (er ist) die Seele des Schow für alle Götter' (*Brugsch, Reise nach der großen Oase* pl. 15, 5). 'Du bist Schow, du bist höher als alle anderen Götter, du hast prächtigere Gestalten als die vier Winde des Himmels; man sagt (?): sie sind aus dem Mund seiner Majestät herausgekommen. Du Seele des Schow, der die Luft befiehlt' (*ibid.* 16, 34). Schow kann Himmel und Meer in Aufruhr versetzen, aber in der Regel ist er milde und wohltätig; man hört seine Stimme, aber sieht ihn nicht, wenn er jede Kehle atmen läßt (*ibid.* 16, 36. 38 — sämtlich nach unpubl. Übers. *Erman*). Die 'Seele des Schow', die oben und hier (auch *ibid.* 16, 40 'Seele des Schow, der in den Wolken wandelt, indem er den Himmel von der Erde trennt') die Luft zu bezeichnen scheint, wird in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit oft erwähnt, ohne daß ihr Charakter deutlich zu erkennen wäre. Die 'Seele des Schow, Herrn von Esne' ist als Widder neben den Seelen anderer Götter dargestellt (*Champollion, Monuments* 2 pl. 145ter Esne röm.; Schow als Luft in Esne: *Brugsch, Thesaurus* 626 A 20—22. 651 H); auch der Widder von Mendes ist die 'lebende Seele des Schow, der Himmel und Erde mit seinem Hauche [versieht], um alle Menschen mit ihm zu beleben' (*Urkunden* ed. *Sethe* 2, 53, 12). Sogar König Amasis II. nennt sich 'lebende Seele des Schow' (*Burton, Excerpta hieroglyphica* 41). Die auch in älterer Zeit häufig genannten 'Stützen des Schow' scheinen nach späterer Vorstellung die Wolken zu sein (*Brugsch, Gr. Oase* 16, 40); auf die Luft deutet das Beiwort des Schow: 'der den Himmel erhebt mit dem Atem seines Mundes' (*Lepsius, Denkm.* 4, 14 a. Ptol. III. Karnak). Im Tempel von Dendera sind die Fenster, durch die Luft und Licht ins Innere tritt, dem Schow geweiht (*Mariette, Dendérah* 4, 23 b).

F. Schow als Himmelsträger.

Aus der alten religiösen Literatur (vgl. B) erfahren wir, daß Schow die Himmelsgöttin stützt; so [Hieroglyphe] wird er auch dargestellt (*Erman, Religion* Abb. 6); dabei liegt an der Erde Geb, von dem weg Schow die Nut hochgehoben hat (*ibid.* Abb. 39). Auch wenn der Himmel als stehende Kuh gedacht ist, stützt Schow sie am Bauch, während andere Götter ihre Beine halten (*ibid.* Abb. 5, nach Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission Caire* 2, partie IV, pl. 17 = *Roschers Lex.* Bd. 2 Sp. 361 (Isis) Abb.). Schow heißt 'der den Himmel von der Erde trennte und ihn hochhob vom Boden als [Hieroglyphe]-Figur' (*Lepsius, Denkm.* 3, 234 a, Dyn. 20). Die volkstümliche Kunst der griechischen Zeit hat Schow als Himmelsträger nicht vergessen (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 2, Sarg). In den gleichzeitigen Tempeln ist 'Schow, Sohn des Re, ... der den Himmel trägt, der den Himmel mit dem Atem seines Mundes erhebt' (*Rochemonteix, Edfou* 1 p. 59, ähnlich *Lepsius, Denkm.* 4, 14 a, Karnak; ferner in Esne, röm.: *Brugsch, Thesaurus* 626 A 20—22. 651 H; vgl. unten J1), eine bekannte Gestalt; ähnlich 'Schow, der den Himmel hochhebt mit der Kraft seiner Arme und der seinen (des Himmels) Horizont mit der Sonne erhebt' (*Roch. Edfou* 1, p. 125). Ein Relieftypus zeigt den König, der vor Schow den Himmel trägt, wie der Gott selbst (*ibid.* 2, pl. 16 21 b. 22 b). In einem anderen bringt der König dem Gotte 'das ehrwürdige Bild seines Leibes' dar, d. h. eine ihn darstellende

Götterfigur mit Sonnenscheibe, die zwei Himmelsstützen (?) hält (*L. D.* 14 a, Karnak). Solche Bilder des Schow sind plastisch erhalten (Kairo 38107 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 8, aus Fayence).

Wenn die Griechen Schow mit Herakles identifiziert haben (*Wiedemann, Herodots zweites Buch* p. 200; *Spiegelberg* in *Recueil de travaux* 28, 181), so dachten sie gewiß daran, daß diese beiden Himmelsträger waren.

Eine besondere Art des Himmelsträgers stellen die zahlreichen, in vielen Museen vorhandenen Fayencebilder dar: der am Boden hockende Schow hält zwischen den erhobenen Händen ausgespannt den Himmel (?), auf welchem, gerade über dem Kopfe des Schow, die Sonne schwebt (abgebildet z. B. *Budge, Guide to the third and fourth egyptian rooms* p. 136; *Catal. Coll. Hilton Price* 1, 2539; *Lanzone, Dizion. di mitolog. egiz.* tav. 385, 1; *Maspero, Hist. anc.* 1, 127; Kairo 38 111 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 8).

In einigen Fällen trägt Schow die Sonnenbarke in derselben Weise wie sonst den Himmel: Silberring Berlin 1780 (Thutm. III.); vgl. *Arundale-Bonomi, Gallery Antiqu. Brit. Mus.* pl. 3.

G. Schow volkstümlich und als Löwe.

Schow und Tefenet werden in den Pyramidentexten (vgl. oben B) 'die beiden Löwen' genannt (ed. *Sethe* 447); die Erwähnung ist aber vereinzelt. Tefenet trägt schon in älterer Zeit den Löwinnenkopf. Schow scheint erst viel später Beziehung zum Löwen zu gewinnen. In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit ist Schow 'der göttliche prächtige Löwe seines Vaters' Re (*Rochemonteix, Edfou* 1, p. 144) oder man spricht von Schow, der 'als Löwe auf seinem Gestell' steht (*Mariette, Dendérah* 4, 20). Bronzen aus der Spätzeit stellen Schow löwenköpfig dar (Berlin 8988. 8982), ebenso gleichzeitige Fayencefiguren (Berlin 7758). Ein Fund aus dem Tempel des Schow zu Tell es-seba' (= Leontopolis? Berlin, *Ausführl. Verz. Äg. Alt.*[2] S. 290) enthält eine große Zahl von plastischen Löwenfiguren aus Stein (Berlin 9002) oder Fayence (B. 9001. 8997. 8968) und Musterstücken von solchen für Bildhauer (B. 9000. 8999), auch tönerne Gefäße in Form von Löwen (B. 8950. 8998) und steinerne Vasen, die von stehenden Löwen gehalten werden (B. 8979. 8980).

In der von den Griechen Leontopolis genannten Stadt (*Strabon* 17, 19) haben wir uns wohl Schow oder Onuris-Schow verehrt zu denken. Die griechische Münze des im Delta liegenden Gaues Leontopolites (vgl. oben A) zeigt einen Krieger mit Lanze und Löwe; beides sind Attribute des Schow bzw. Onuris (vgl. unten J 1).

In seiner Gestalt als Löwe ist Schow in später Zeit offenbar volkstümlich geworden. Eine große Verbreitung gewann er und Tefenet auch als Schmuck (männlicher Kopf mit Krone und Löwinnenkopf mit Sonne) an den sogen. Ägis, den Gegengewichten an den Halskragen (Brit. Mus. 11057; *Hilton Price, Catal.* 1, nr. 2553); gelegentlich haben sie die Inschrift: 'Schow und Tefenet schützen N. N.' (im Handel gesehen).

H. Vereinzelte mythologische Züge.

Auf den Särgen des mittleren Reichs nennt sich der Tote stets 'angesehen' bei Gottheiten; auf der östlichen Außenseite des Sarges pflegt er zu heißen 'angesehen bei Schow' (*Schäfer, Priestergräber vom Totentempel des Ne-user-re* S. 23. 32. 35; *Gauthier-Jéquier, Fouilles de Licht = Mém. Inst. franç. Caire* 6, pl. 19; *Petrie, Gizeh and Rifeh* pl. 13 F), daneben meist 'angesehen bei Tefenet'. Vielleicht geht die Nennung von Schow und Tefenet auf die Vorstellung zurück, daß sie dem Toten Speise und Trank geben; vgl. oben B.

In älterer Zeit hat Schow selten eine Beziehung zu dem Osirismythus; z. B. Schow hat die Furcht vor Osiris und Tefenet seine Kraft geschaffen (*Louvre C* 30, 10 nach *Capart, Recueil* 1, pl. 30, m. R.). Später macht man es Schow und Tefenet zur Aufgabe, daß sie Osiris schützen und Set und seine Genossen vernichten sollen (*Pap. Salt.* 825. 8, 1 ff.). Im Tempel von Dendera (griechisch-römische Zeit) spricht man von Schow als dem guten Gott, der Osiris schützt und den 'Bösen' (Set) vernichtet (*Mariette, Dendérah* 4, 80) und stellt ihn mit zwei Messern dar an der Spitze der Götter, die die Feinde des Osiris töten (*ibid.* 4, 78 a). Schow ist hier wie viele andere große Gottheiten zu jener Zeit in den Dienst des herrschenden Osiriskultus gestellt worden: die Wiedergabe durch Ἀγαϑοδαίμων (*Lepsius, Königsbuch*, Quellentafel 3: Sothis nach *Panod.* und *Sync.*) zeigt, daß man in ihm ein gutes Wesen sah.

Eine Reihe von vereinzelten mythologischen Zügen des Schow sind nicht in Zusammenhang zu bringen mit dem Bilde, das wir von ihm kennen; z. B. die häufige Nennung neben Thot in Dendera (*Mariette, Dend.* 2, 44. 3. 67 a und oft). Ein religiöses Buch des neuen Reiches weiß, daß er in der Unterwelt bestattet ist (Amduat, 7. Stunde, ed. *Jéquier, Livre de ce qu'il y a dans l'Hades*).

Einige hochklingende Titel des Schow, die er mit vielen anderen Gottheiten gemeinsam hat, besagen nichts für ihn Charakteristisches; z. B. 'gewaltiger Gott, Herr des Himmels, Herr der Erde' (*Burton, Excerpta hieroglyph.* 38, Dyn. 19; ähnlich *Lepsius, Denkm.* 3, 124 a; *ibid.* Text 1, 211; *Naville, Bubastis* pl. 40 B); 'König der Götter' (*Lepsius, Denkm.* 4, 18).

J. Angliederung des Schow an andere Götter.

1. An Onuris.

In This bei Abydos ist Onuris (ägyptisch ꜣIn-ḥr.t) heimisch, ein kosmogonischer Gott und Himmelsträger, der mit vier Federn auf dem Kopf dargestellt wird; oft hält er in den Händen einen Strick (Kairo *Cat. gén.* 38023 bis 28 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 2—3, spät) oder eine Lanze (s. u.). Mit diesem Gott wird Schow seit dem neuen Reich zusammengeworfen, offenbar weil beide Himmelsträger sind. In der 18. Dynastie trägt 'Schow, Sohn des Re' schon die Onuriskrone aus vier Federn (*Naville, Deir el-Bahari* 2, pl. 46;

ebenso im Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 4). In der 19. Dynastie heißt der mit der Lanze stechende Onuris: ʿOnuris Schow, Sohn des Reʾ (*Caulfeild, Temple of the kings at Abydos* pl. 2; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 22); Ramses IV. opfert vor einem ʿOnuris Schow Reʾ, der als Onuris dargestellt und dem Tefenet folgt (*Lepsius, Denkm.* 3, 221r, Karnak) und auch sonst wird die Zusammensetzung Onuris-Schow gebräuchlich (*L. D.* 3, 198b, Surarije; Leiden V. 27; Louvre B 14).

Ramses III. hat einen Tempel des ʿOnuris Schow, Sohn des Reʾ wiederhergestellt und beschenkt; der König redet den Gott auch nur als ʿPe-Schow (vgl. oben D), Sohn des Reʾ an (*Pap. Harris* 1, 57, 10—12). Der Gott ʿOnuris Schow, Sohn des Reʾ mit der Federkrone des Onuris ist von Taharka in den Felsentempel von Barkal übernommen worden (*Lepsius, Denkmäler* 5, 11a. b); derselbe als ʿHerr von Thisʾ in die Oase el-Charge (*Brugsch, Große Oase* pl. 10, 4. pl. 14, 2). — In der griechischen Zeit gehören Onuris und Schow eng zusammen; sie gelten fast nur noch als verschiedene Namen derselben Gottheit. Onuris-Schow wird dargestellt in der Tracht des Onuris (*Lepsius, Denkmäler*, Text 1, 221) und heißt ʿHerr von Thisʾ (Leiden V 94; Louvre C 116; *Brugsch, Große Oase* pl. 10). Onuris-Schow ist der Gott, der den Himmel trägt, der ihn hochhebt durch den Hauch seines Mundes (*Rochemonteix, Edfou* 1, p. 314); man sagt also von ihm dasselbe wie von Schow allein (vgl. oben E). In der Bronzegruppe eines Gottes in der Tracht und Haltung des Onuris und der löwenköpfigen Tefenet (*Coll. Hilton Price* 4389: *Catal.* 2, pl. 15) ist der Gott, wie die Zusammenstellung mit Tefenet zeigt, als eine Form des Schow angesehen. Schließlich konnte man Onuris und Schow überhaupt nicht mehr auseinanderhalten. Die Münze des Leontopolites zeigt einen Krieger mit Lanze und Löwe (*Brugsch, Geograph. Inschriften* 1, 118), wobei die Attribute von Onuris und Schow völlig zusammengeworfen sind. Die Griechen nannten den so dargestellten Gott Ares (*Leiden Pap. graec.* ed. *Leemans* 1, 122ff.)

2. An Chons.

Seit dem Ende des neuen Reichs wird in Theben der dort heimische Chons an verschiedenen Orten mit Schow zusammengeworfen; wir kennen keinen Zug an Chons, der einem des Schow ähnlich wäre und zu der Vermischung Anlaß gegeben haben könnte. ʿPe-Schow (vgl. oben D) in Theben, Chons Neferhotepʾ (Karnak, Sethos III., unpubl.); ähnlich in den Königsgräbern ʿChons Neferhotep Schowʾ (*Lepsius, Denkm.* 3, 234a, Dyn. 20), und in Karnak opfert Ptolemäus III. dem ʿChons-Schow in Thebenʾ (*ibid.* 4, 14a). In den beiden letzten Fällen hat der Gott unter seinen Beiworten auch die des Himmelsträgers (vgl. oben F). In griechischer Zeit finden wir ihn häufig in Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, p. 257. 262. 275), und auch in Dendera nennt man ihn als Gott von Edfu (*Mariette, Dendérah* 2, 76).

3. An Horus.

In Ombos (vgl. oben A) ist Schow aus unbekannter Veranlassung angegliedert an den dortigen Lokalgott Haroëris (ägyptisch Hr-wr ʿder große Horusʾ). Ptolemäus VII. opfert dem ʿHaroëris-Schow, Sohn des Reʾ, der als Haroëris in üblicher Weise dargestellt ist (*Lepsius, Denkm.* 4, 23c); auch sonst ist Schow Beiname des Haroëris (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 322). Andererseits tritt ʿHaroeris von Ombosʾ als Beiname auf bei dem echten Schow (*ibid.* 2, 199). In Hermonthis hat von den sieben Formen des Harpokrates eine den Namen ʿHorus Schow das Kindʾ und trägt die Vier-Feder-Krone des Onuris (*Lepsius, Denkm.* 4, 63c, Ptol. XVI.); zur gleichen Zeit gibt es dort einen ʿSchow, gewaltiger Gott, in Hermonthis wohnendʾ (*ibid.* 4, 60d). In Esne kennt man einen falkenköpfigen Gott ʿHorus Schow, Sohn des Reʾ (*ibid.* Text 4, 21γ, röm.). Im Ramesseum opfert ein Kaiser dem Horus-Re und dem Horus-Schow, der die Onuriskrone trägt (*ibid.* 4, 81a).

4. An verschiedene Götter.

Gelegentlich wird Schow an einzelnen Orten auch mit anderen Göttern zusammengeworfen. In Edfu ist ʿSchow-Reʾ Beiname des Hez-hotep, der die Kleider anfertigt und schützt (ed. *Rochemonteix* 1, p. 129. 430, 12). In Saft el-Henne (östl. Delta) ist Schow an den dortigen Lokalgott Sopd angegliedert, ohne daß er dessen Wesen beeinflußt hätte (*Naville, Goshen* pl. 2, 6. 5, 2; vgl. oben C, Naos in el-Arisch; unten K 10). Die Fajjumpapyrus haben bei der ʿStätte des Chnum, des Herrn des Kataraktenlandesʾ die Bemerkung: ʿer ist Schow neben seinem Vater Re in seinem Seeʾ (ed. *Lanzone* 1, 4 = ed. *Pleyte* 1, 9). — Über die Angliederung des Schow an nubische Götter vgl. oben A.



Schow mit Feder (nach *Lepsius, Denkmäler* 4, 83a).

K. Darstellung des Schow.

Man hat für Schow eine große Zahl von Darstellungsarten; doch ist unter ihnen keine Haltung und keine Tracht oder Abzeichen, die für ihn typisch wären in dem Sinne, wie es bei wirklichen alten Lokalgöttern der Fall ist. In den Götterlisten des neuen Reichs ist er ebenso wie die anderen Gottheiten als hockende oder sitzende Figur ohne jedes charakteristische Abzeichen dargestellt (*Lepsius, Denkm.* 3, 26. 37b. 75d. 85c. 222d. 246c). Aus dem eigentlichen Charakter des Schow sind folgende Darstellungen hervorgegangen:

1. Mit einer Feder, die als Hieroglyphe das Schriftzeichen für den Namen Schow ist; also ist das Abzeichen, wie auch bei anderen Göttern, aus dem Namen abgeleitet. Die Dar-

stellung als stehender Mann, häufig bärtig, mit langem Haar, darauf die Feder, kennen wir am Ende des neuen Reichs (Berlin 8, Sarg), sie ist häufig in ptolemäischer Zeit (*Lepsius, Denkm.* 4, 10a. 56a). Die Feder steckt gelegentlich (*ibid.* 4, 66a. b. 83a) in einem Bande, das um das Haar geschlungen und hinten zur Schleife gebunden ist; zuweilen Uräus an der Stirn (*ibid.* 4, 67a). In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wird Schow in dieser Art dargestellt, wo der König ihm opfert (Ombos: *Catal. des monum.* ed. *de Morgan.* 2, 199; Esne: *Lepsius, Denkm.* 4, 90d); dabei hat Schow gelegentlich kurzes Haar (*Bénédite, Philae* pl. 15, II; Dakke: *Champollion, Not. descr.* 1, 112 oder den Uräus an der Stirn (*Rochemonteix, Edfou* 2, pl. 16; Philae: *Leps., Denkm.* 4, 24, *Lyons, Report on Philae* nr. 5—6). Auch wenn Schow andere Götter verehrt oder von ihnen geehrt wird, trägt er diese Art der Tracht (Ombos: *Cat. mon.* 2, 185; Hermonthis: *Leps. Denkm.* 4, 60d; *Mariette, Dendérah* 4, 26d).

2. Als Mann mit Götterbart und kurzem Haar mit Uräus; darauf eine Krone, die in einem Relief der 19. Dynastie aus den wagrechten Widderhörnern und zwei glatten Federn besteht (*Leps. Denkm.* 3, 198b), in einer späteren Plastik nur aus diesen Federn (Brit. Mus. 11057, Gegengewicht; vgl. *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 386, 2). Onuris-Schow von This ist mit diesen Federn in der Oase el-Charge dargestellt (*Brugsch, Große Oase* pl. 10, 4).

3. Als Himmelsträger: stehender Mann mit erhobenen Armen [Hieroglyphe]; er stützt den als Kuh dargestellten Himmel (*Erman, Ägypt. Religion* Abb. 5, nach Grab Sethos I.: *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 4, pl. 17) oder den Himmel als Frau (*ibid.* Abb. 6 nach Grab Ramses IV.) oder hebt die Himmelsgöttin von dem Erdgott hoch (*ibid.* Abb. 39, nach Berlin 8, Sarg, Dyn. 20—21; s. das Bild Bd. 2 Sp. 361/62. In der gleichen Gestalt stützt er auf einem Sarge griechischer Zeit die Himmelsgöttin; er scheint verkrüppelten Körper zu haben und einen Vollbart zu tragen (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 2). Als Fayencefigur mit der Sonne vgl. oben F.

4. Mit dem Löwenkopf, darauf die Feder (wie bei 1): vereinzelt in griechischer Zeit (*Mariette, Dendérah* 4, 78); er hält als Verteidiger des Osiris zwei Messer.

5. Schow und Tefenet neben der jungen Sonne als Kinder, die den Zeigefinger an den Mund bzw. die Nase halten (*ibid.* 3, 78n). Schow und Tefenet als Kinder auch mehrfach auf dem Naos aus Saft-el-Henne, z. T. ohne Beischrift (*Naville, Goshen*).

Hierzu kommen die Abzeichen, die erst nach der Angliederung des Schow an andere Götter entstanden sind. Sie treten früh und häufig auf; auch das deutet auf den Mangel einer typischen Darstellungsart für Schow.

6. Seit dem neuen Reich häufig mit der Krone des Onuris: vier glatte Federn; in diesen Fällen heißt der Gott oft Onuris-Schow, aber gerade in älterer Zeit nicht immer. Um das kurze Haar (*Caulfeild, Temple of the Kings at Abydos* pl. 2) ist gelegentlich das hinten zur Schleife gebundene Band geschlungen (Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 4). Meist geht vom Hinterkopf eine Stange (?) herunter, die auch an den Kronen anderer Götter (Amon, Min) sitzt (*Naville, Deir el Bahari* 2, 46; *Leps., Denkm.* 3, 221e. 5, 11a. b, mit Uräus). Mit diesem Kopfschmuck wird Schow in den Tempeln griechischer Zeit häufig dargestellt, wenn der König ihm opfert (Samanud: *Leps. Denkm.* Text 1, 221; Ombos: *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 2, 20. 280. 3, 23; Philae: *Champollion, Monum.* 1, 83, 2 = *Rosellini, Monum. del culto* 18, 3; Debot: *Leps., Denkm.* 5, 18a; Dakke: *Champollion, Monum.* 1, 51, 1; *Champ., Not. descr.* 1, 123); sogar einmal, wo er Horus-Schow heißt (Ramesseum: *Leps. Denkm.* 4, 81a). Die für Onuris typische Haltung, daß er in den erhobenen Händen die Lanze zum Stechen bereit hält, findet sich auch, wenn der Gott Onuris-Schow genannt ist (Dyn. 19: *Caulfeild, Temple of the Kings at Abydos* pl. 2; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 22 — römisch: *Champollion, Monum.* 1, 89, Philae; griech. Münze: s. oben A). Die Bronzegruppe eines Gottes mit Tefenet zeigt diesen in der Tracht (vier Federn, langer Schurz) und Haltung (mit Strick) des Onuris (*Coll. Hilton Price* 4389: *Catal.* 2, 15, s. oben J1). — Ein Harpokrates-Schow ist dargestellt als Kind mit Onuriskrone (*Leps., Denkm.* 4, 63c, ptol. Hermonthis). Vereinzelt ist eine späte Zeichnung des Schow, der statt des Kopfes ein großes Auge mit langem Haar und herabhängender Feder hat, darauf die vier Federn des Onuris (*Pap. Salt* 825 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 386, 4); eine Reihe ähnlicher Formen des Schow in den unpubl. Darstellungen des Tempels von Hibis in der Oase el-Charge (pers.).

7. Der an Chons von Theben angegliederte Schow ist als Chons dargestellt (*Leps. Denkm.* 3, 234a. 4, 14a).

8. In Ombos ist Haroeris, der den Beinamen Schow führt, als Haroeris dargestellt (*Leps. Denkm.* 4, 23c); so ist wohl auch die ungewöhnliche Krone (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 282) zu erklären. Schow-Haroeris dagegen trägt die für Schow charakteristische Feder (*ibid.* 2, 199). Ein Horus-Schow in Esne ist falkenköpfig (*Leps. Denkm.* Text 4, 21γ).

9. Der nubische Gott (vgl. oben A) trägt, wenn er zuerst Arensnuphis heißt, dessen Krone; ist er zunächst Schow genannt, so hat er die Feder des Schow (*Champollion, Not. descr.* 1, 112) oder die Federkrone des Onuris (*ibid.* 123; *Champ. Monum.* 1, 53, 1).

10. Der Sopd-Schow auf dem Naos aus Saft el-Henne ist als Sopd dargestellt (*Naville, Goshen* pl. 2, 6. 5, 2). [Roeder.]

Schu = Schow (s. d.)

Scolopitus, sagenhafter König der Skythen, *Justin.* 2, 4, 1 ff. *J. Marquart, Philologus* 54 (1895), 520. Der Name scheint mit Σκόλο-τοι, wie nach *Herod.* 4, 6 die Skythen sich selbst nannten, zusammenzuhängen, *Marquart, Philologus Suppl.* 10, 78. Vgl. auch *Müllenhoff, Monatsber. d. Berliner Akad.* 1866, 567. [Höfer.]

Scoptitia. Eine Weihinschrift aus *Moesia inferior* lautet: Dianae SCOPTITIAE, *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften d. Balkankommission* 4) p. 155 nr. 172; vgl. *C. I. L.* 3, 14277 [41]. *Rev. arch.* 36 (1900), 306 nr. 14. *C. I. L.* 3, 13722 (wo SCPTAE steht mit der Bemerkung: *latet cognomen epichorium Dianae*). [Höfer.]

Sdaleites (Σδαλείτης), lokaler Beiname des Zeus auf einer Weihinschrift aus Bithynien: *Διὶ Μεγάλ[ῳ] Σδαλείτῃ*, *Corr. hell.* 25 (1901), 34 nr. 178. *Rev. des étud. grecques* 16 (1903), 97.

Sdeus = Zeus (s. d.) [Höfer.]

Sebadios (**-azios**) = Sabazios (s. d.).

Sebasmosyne (Σεβασμοσύνη), Personifikation der Ehrwürdigkeit, *Or. Sibyll.* 7, 73. Vgl. Maiestas, Reverentia. [Höfer.]

Sebaste (Σεβαστή), Beiname mehrerer Göttinnen oder, was nicht immer zu unterscheiden ist, vergötterter Kaiserinnen: **1**) der Eirene (Eumenia in Phrygien), *C I. G.* 3, 3886. — **2**) der Homonoia, [Perge], *C. I. G.* 3, 4342 und *add.* p. 1160. *Lanckoronski, Städte Pamphyliens u. Pisidiens* 1 nr. 33 p. 166. *Wilhelm, Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 20 (1897), 65. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 3, 796 p. 314. — **3**) der Nike (Attaleia, Lykien-Pamphylien), *Corr. hell.* 10 (1886), 148 f. nr. 1 Z. 2 f. — **4**) der Dikaiosyne (= Isis), *C. I. A.* 3, 205 p. 72 (Athen). — **5**) der Eueteria (Mytilene), *I. G.* 12, 2, 262. — **6**) der Hygieia (Athen), *C. I. A.* 3, 460. — **7**) der Rhea (Kos), *C. I. G.* 2, 2508. *Paton-Hicks, Inscr. of Cos* 119 p. 147. — **8**) der Pronoia (Eumenia), *C. I. G.* 3, 3831 a [15] p. 1062. *Cagnat* a. a. O. 3, 796; vgl. *Ἰουλίαν θεὰν σεβαστὴν Πρόνοιαν* (Athen), *C. I. A.* 3, 461. — **9**) der Roma (Sagalassos), *Lanckoronski* a. a. O. 2, 48 p. 201. (Termessos), *Corr. hell.* 23 (1899), 297 nr. 17. 18. *Lanckoronski* 2 nr. 93 p. 208 nr. 104. *Cagnat* a. a. O. 3, 441. 442. — **10**) der Tyche (Ikonion), *Cagnat* a. a. O. 3, 260 p. 124. Vgl. Sebastos. [Höfer.]

Sebastos (Σεβαστός), Beiname **1**) des Helios auf Münzen von Tralleis, *Head, Hist. num.* 555. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Lydia* 340 f. nr. 94 ff. pl. 35, 7; — **2**) des Dionysos auf Münzen von Amastris (Paphlagonien), *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 586 nr. 86, Taf. 5, 11. — **3**) Eine Inschrift auf einem von Genossen der Palästra in Mylasa geweihten Altar lautet nach der Ergänzung von *Le Bas* 3, 363 (vgl. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 182 ***): [Ἡ]φαίστῳ Σεβαστῷ . . . [καὶ] Διὶ Ὀλυνπίῳ. Doch bezeichnet *Le Bas* a. a. O. selbst die Lesung [Ἡ]φαίστῳ als zweifelhaft. Vgl. auch Sebaste. Über *σεβαστός* als Beiname vergötterter Kaiser s. *E. Kornemann, Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte* in *Klio, Beiträge zur alten Gesch.* 1 (1902), 51—146 bes. 99 f. 105 ff. [Höfer.]

Sebazios = Sabazios (s. d.).

Sebeithos (Σέβειθος; auf den Münzen Σέπειθος), Gott des gleichnamigen (*Stat. Silv.* 1, 2, 263. *Vib. Sequester* p. 18 *Oberl. Columella* 10, 134; vgl. Sebethis; *Forbiger, A. Geograph.* 3, 519) neapolitanischen Flusses, mit gehörntem, jugendlichem Kopfe dargestellt, *Garrucci, Bull. arch. Napol. N. S.* 1 (1853), 17 f. Taf. 4, 1. 2. *Minervini ebend.* 5 (1757), 182 f. 6 (1858), 57. *Henzen, Bulletino* 1852, 144. Vgl. *Arch. Zeit.* 20 (1862), 321 Anm. 20. *N. Lehnerdt, Arch. Zeit.* 43 (1885), 110; abg. auch *Sambon, Rech. sur les monnaies de la presqu'île italique* p. 141 tab. 10, 10. Göttliche Verehrung des S. beweist auch die Inschrift: Eutychus aediculam rest. Sebetho, *Mommsen, Inscr. Regni Neapol.* 2445 = *C. I. L.* 10, 1480. *Wissowa, Rel. u. Kult der Römer* 183. Vgl. Sebethis. [Höfer.]

Seben (Σέβην), ὄνομα ἥρωος, *Theodos.* ed. *Hilgard* (= *Grammat. Gr.* IV, 1) p. 265, 21; vgl. *Bekker, Anecd.* 3, 1417 s. v. *Σέβην*. [Höfer.]

Sebennytes Nomos (Σεβεννύτης Νομός), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos, als gerüsteter Krieger (Horos) dargestellt, dem öfters eine Gazelle oder Antilope beigegeben ist, *Schledehaus* bei *H. Grote, Münzstudien* 2, 479 nr. 10. 11. *Head, Hist. num.* 724. *Catal. of greek coins brit. Mus. Alexandria* 344. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection* 3, 562 pl. 91, 34. Vgl. Bd. 2 Sp. 2105, 45 ff. [Höfer.]

Sebesios = Sabazios (s. d.).

Sebethis (Σεβηθίς), Nymphe (bez. Tochter) des Flusses (Flußgottes) Sebethos (s. Sebeithos), von Telon Mutter des Oibalos (s. d. nr. 2), *Virg. Aen.* 7, 734 u. *Serv.* z. d. St. *Myth. Lat.* **2**, 187 (p. 137 *Bode*); vgl. *Geffcken, Timaios' Geogr. des Westens* 145, 20 f. [Höfer.]

Sebethos s. Sebeithos.

Sebros (Σέβρος), Sohn des Hippokoon, mit einem Heroon (*Σέβριον*; *Σεβρεῖον*, *Bergk, Poet. Lyr. Gr.* 3[4], 29) in Sparta, *Alkman, Parthen.* 3 (*Bergk* a. a. O. 35). *Paus.* 3, 15, 1. 2. Bei *Apollod.* 3, 10, 5, 1, wo *Τέβρος* steht, ist wohl mit *Faber* zu *Apollod.* a. a. O. und mit *H. Diels, Hermes* 31 (1896), 343 *Σέβρος* zu schreiben. Zur Bedeutung des Namens vgl. *Fick-Bechtel, Griech. Personennamen* 432. [Höfer.]

Secate (?). Eine verschollene und verderbt überlieferte Inschrift vom Donon *C. I. L.* 13, 4550 (*Brambach* 1907) ist gewidmet *Mercurio Secate.* [M. Ihm.]

Seccanehae, Beiname der rheinischen Matronen, *C. I. L.* 13, 8846 (*Brambach* 1979). Vgl. die *Octocannae* (*Octocanehae*), *Ahveccanae* (*Pauly-Wissowa, R.-E.* 2, 2280 s. *Aveha*) und *Bonn. Jahrb.* 83 p. 26. [M. Ihm.]

Seches (Σεχές), Bezeichnung des (Planeten) Hermes bei den Babyloniern, *Hesych.* s. v. *Movers* bei *Ersch* u. *Gruber* s. v. Phönizien S. 395 Anm. 65. *v. Baudissin, Studien z. sem. Religionsgesch.* 1, 22, 2. *Bouché-Leclercq, Astrolog.* 41, 1. Identisch mit *Σεχές* ist wohl auch der auf einer Verwünschungstafel aus Hadrumetum genannte Daemon Soeches, *Audollent, Defixionum tabellae* 394, 35. 395. [Höfer.]

Sechet = Sechmet (s. d.).

Sechmet, ägyptische Kampfgöttin, früher irrtümlich Sechet gelesen; hieroglyphisch *sḫm.t*, „die Mächtige", zu vokalisieren *sahmet nach *Steindorff* (unpubl.) *Πετεσαχμις* m. Pers.-name „der, den S. gab" (*Petrie Papyri* 3 ed. *Mahaffy-Smyly* nr. XCIV a. b. aus dem Fajjum, ptolem.).

Der Charakter der Sechmet scheint ursprünglich nur einen Zug zu haben: sie vernichtet die Feinde; im Wortspiel mit ihrem

Namen sagt man, sie 'bemächtigt' (śḫm) sich ihrer. So tat sie einst für den Sonnengott mit der Apophisschlange; so tat sie für Osiris mit dem bösen Set; so wünscht man sie dem König; und so benützt der Zauberer sie für seine Zwecke. Sechmet vollzieht ihr grausames Werk als Pfeilschützin oder durch den feurigen Atem aus ihrem Munde; deshalb ist sie 'Herrin des Feuers' und steht der Schlange am Haupte des Re und des Königs nahe, die ihren Herrn in der gleichen Weise schützt. Es wäre aber unägyptisch, in ihr eine Personifikation des Feuers (*Tiele, Geschichte der Religion* 1, 40. 80) oder der Sonnenglut (*Pierret, Petit manuel* S. 111; *Lanzone, Dizion.* S. 1098) zu erkennen. Man hat in ihr in Übereinstimmung mit den ägyptischen Mythen (vgl. C 1) eine Form der Hathor gesehen; solche Deutungen hängen vom allgemeinen Standpunkt des Beurteilers ab, die alte Erzählung kann ebensogut Spiel der Phantasie sein (vgl. K 1.)

Im alten Reich kennen wir Sechmet nur in zwei nichtssagenden Stellen der Pyramidentexte (vgl. F); ein Tempelrelief der 5. Dynastie nennt sie schon als Anhängsel zu Bastet (vgl. K 2); im mittleren ist sie das furchtbare Wesen, welchem der kämpfende König gleicht (vgl. C 4); doch kann man auch Segen von ihr erbitten (vgl. *Griffith, Hierat. Pap. from Kahun* 2 pl. 27, 20. S. 69.). Daneben spielt sie eine Rolle im Totenreich (vgl. F). Im neuen Reich sind alle Züge entwickelt, die wir überhaupt an Sechmet kennen; aus dieser Zeit ist auch die alte Erzählung ihres Mythus überliefert. Zu dieser Zeit findet S. sich rein erhalten fast nur noch in ihrer Heimat Memphis, außerhalb derselben ist sie an die dortige Hauptgöttin angegliedert oder an Göttinnen, denen S. ihrem Wesen nach nahesteht. Die Spätzeit hat dem Charakter der S. keine wesentlichen Züge mehr hinzugefügt; doch tritt ihre Auffassung als Feuer speiende Schlange durch die Vermischung mit anderen Göttinnen stärker hervor. Im ganzen verflüchtigt sich ihr besonderes Wesen immer mehr bis auf den einen Zug der grausamen Vernichterin. Ein Hymnus an Sechmet, der aus der Spätzeit überliefert ist, enthält manches alte Beiwort der Göttin; aber die besungene Göttin ist ein Mischwesen ohne greifbaren Charakter, das von Bastet, Mut, Neit und anderen ebenso viele Züge wie von Sechmet hat.

Sechmet ist zu allen Zeiten Mitglied des offiziellen Pantheons gewesen, war aber auch, wie die Sprechweise der Zaubertexte (vgl. C 3) zeigt, volkstümlich. Das ist sie geblieben bis zu Herodot und zur römischen Zeit (vgl. G). Einen eigenen Kultus hat sie in ihrer Heimat zweifellos neben Ptah gehabt; daß ihre Priester die Rolle von Fleischbeschauern (*Mariette, Mastabas de l'ancien Empire* D 62) und Ärzten (*Pap. Ebers* 99, 2) spielen, hat wohl keine innere Bedeutung.

Literatur: *J. Fr. Champollion, Panthéon égyptien* nr. 6 V a—VII; *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (Paris 1875) 502; ders., *Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) 111; *Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana* (Torino 1881) S. 1098, tav. 363—4; *P. Le Page Renouf, Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter* (Leipzig 1882) 168; *Erman, Ägypten* (Tübingen 1885) 353. 363; *H. Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* (Leipzig 1888) 519; *G. Maspero* (1888) in *Bibliothèque égyptologique* 2 (Paris 1893) 270; *A. Wiedemann, Religion der alten Ägypter* (Münster i. W. 1890) 76; *Brodrick and Morton, A concise dictionary of egyptian archaeology* (London 1902) 156; *E. Wallis Budge, The Gods of the Egyptians* (London 1904) 1, 512; *Ad. Erman, Die ägyptische Religion* (Berlin 1905) 15. 33. 59; *H. Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter* (Leipzig 1906) 421; *K. Sethe, Bubastis* in *Pauly-Wissowa, Realencyklopädie.*

A. Ortsgöttin.

1. In Memphis.

Maspero (*Histoire ancienne* 1, 106) nimmt auf Grund allgemeiner Verhältnisse an, S. sei ursprünglich aus Letopolis im Delta nach Memphis verpflanzt (vgl. 2). In historischer Zeit ist sie heimisch in Memphis, und zwar von alters her, wie ihre nahe Verbindung mit Ptah (vgl. B) zeigt. Dort hat sie einen Kultus neben Ptah und Nefertem (*Pap. Harris* I 43. 44, 2. 47, 6). Sie ist es, die mit Ptah zusammen auf memphitischem Gebiet den König schützt; das Pektoral des Kalksteinkolosses Ramses II. bei Bedreschēn zeigt den König zwischen beiden Göttern (*Prisse, Histoire de l'art égyptien,* Atlas 2, pl. [43] = *Lepsius, Denkmäler* 3, 142 e). Und diesen beiden Göttern opfert auch König Apries auf einer Stele aus Memphis (Berlin 2111 = *Erman, Die ägypt. Rel.*, Abb. 55). Bürger von Memphis bitten auf ihren Grabsteinen sie als ihre Schützerin um Opfergaben (Louvre A 61; Berlin 2118. 4508). Im neuen Reich ist ihr ein Tempel in der Nekropole von Memphis erbaut worden, auf dem verfallenen Totentempel des Königs Sahure (Dyn. 5) bei Abusir; dort ist sie verehrt worden als 'Sechmet' oder 'Sechmet Bastet auf dem Tempel des Sahure' (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28).

Auch an anderen Orten betont man gelegentlich, daß Memphis ihre Heimat ist, z. B. in Dendera (griech.) heißt die dem Ptah folgende Sechmet 'S., Gewaltige, Geliebte des Ptah, Ehrwürdige, Erste von Dendera, Wahre, Große, Fürstin in Memphis, Schöne ohne ihres Gleichen' (*Brugsch, Dictionn. géograph.* 561).

2. An anderen Orten.

An den Wänden der Tempel werden nach üblicher Weise Gottheiten aller Art und Herkunft dargestellt; unter ihnen erscheint auch Sechmet an verschiedenen Orten, ohne daß sie eine besondere Beziehung zu diesen hätte. So finden wir sie im mittleren Reich in Koptos (*Petrie, Koptos* pl. 11, 1), im neuen Reich fast überall. Eine besondere Stellung nahm sie in Abydos im Tempel Sethos I. ein; dort, wo Ptah eine eigene Kapelle besaß, hatte man auch sie unter die Götter des Tempels aufgenommen

(*Mariette, Abydos* 1 pl. 40 c). Man pflegt die Tradition, daß Sechmet an vielen Orten verehrt wird; die Listen ihrer einzelnen Formen nennen diese Städte (*ibid.* 1 pl. 44 und oft).

Häufig heißt Sechmet seit dem neuen Reich 'Herrin von Rhśw' (Dyn. 18: *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 219 nr. 26), das Letopolis im Delta zu bezeichnen (vgl. A 1) und einen Sechmettempel gehabt zu haben scheint (*Brugsch, Dictionnaire géograph.* 460).

In später Zeit ist Sechmet angesiedelt in der Nähe von Bubastis, der Stadt der ihr verwandten Bastet (vgl. K 2); in Belbeis verehrt Nechtharheb eine 'Sechmet, Gewaltige, wohnend in Bubastis' (*Naville, The Mound of the Jew* pl. 2 a). Endlich hat Sechmet zu dieser Zeit eine neue Heimat in Philae gefunden als Form der Isis-Hathor; dort heißt sie 'Herrin von Bige' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 286 a, Nektanebos; *Bénédite, Philae* p. 72, pl. 26, II, Ptol. II.) oder in Dakke 'Tefenet in Bige' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 123, Ergamenes; vgl. K 7).

B. Als 'Geliebte des Ptah'.

Die Verbindung zwischen Ptah und Sechmet ist erst seit dem neuen Reich nachzuweisen; sie ist aber so eng, daß sie gewiß aus alter Zeit stammt.

In den Tempeln gibt es selten Darstellungen der Sechmet allein, meist steht sie neben Ptah. So auf memphitischem Gebiet (vgl. A 1). Mit Ptah zusammen ist sie auch nach Abydos verpflanzt worden (vgl. A 2) und wird an verschiedenen Orten dargestellt, z. B. in Luksor (*Mém. Mission franç.* Caire 15, 69. Amenophis III.) im Ramesseum (*Burton, Excerpta hieroglyph.* 46; *Champ., Not. descr.* 1, 884), in Gerf Husēn (*Lepsius, Denkmäler* 3, 178 b, Ramses II.), in Karnak (*ibid.* 3, 273 f. Dyn. 26) und in Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, 99; 2 pl. 18. Ptol. IV.); auch Skarabäen der Spätzeit stellen Ptah und Sechmet dar (Berlin 3649). Fayencegruppe von Ptah und Sechmet aus Gau: Kairo 39233 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 58. Gelegentlich ist beiden noch Nefertem, ihr angeblicher Sohn, hinzugefügt (*Pap. Harris* I 43. 44, 2. 47, 6; *Rochemonteix, Edfou* 1, 99. 2 pl. 18; plastische Gruppe Kairo 39 224 ed. *Daressy* pl. 58; Berlin 12709, Spätzeit). Auch wird Sechmet von Nefertem begleitet (*Leps., Denkm.* 3, 201 d; Silsilis, Siptah); plastische Gruppen: Kairo 39 247 aus Sakkara, 39 248 aus Gise; ed. *Daressy* w. o. Im Ramesseum ist Sechmet zur Genossin des Sokar-Osiris (s. Art. Sokar I 3 d) gemacht, offenbar weil dieser Gott in der 19. Dynastie als eine besondere Form des Ptah angesehen wird (*Champollion, Notices descriptives* 1, 887).

Ganz vereinzelt tritt Sechmet zu ihr fremden Göttern, z. B. in Philae zu Thot (*Leps., Denkm.* 4, 24, Ptol. VII.).

Welcher Art diese enge Verbindung zwischen Ptah und Sechmet war, darüber schweigen die Denkmäler; man pflegt bei Göttern nicht die Verwandtschaftsverhältnisse ausdrücklich anzugeben, mag man sie sich als seine Frau denken. Sie hat in dieser Eigenschaft ein Beiwort, das offenbar sehr alt ist: 'geliebt von Ptah'; wir kennen es seit der 18. Dynastie (Lyon 88), und es wird im neuen Reich (*Mariette, Abydos* 1 pl. 40 c, Sethos I.; *Leps., Denkm.* 3, 178 b, Gerf Husēn, Ramses II.; *Pap. Harris* I 43. 44, 2. Dyn. 20; auch im Mutritual *Berlin Pap.* 3053. 17, 4, Spätzeit) und später (*Mariette, Dendérah* 4, 78, ptol.; *Rochemonteix, Edfou* 1, 99. 2 pl. 18, Ptol. IV.; *Champollion, Monuments* 2, 145 ter, 3, 145 quater, 4, Esne Tiberius) häufig genannt. In einer Aufzählung der verschiedenen Arten der Sechmet ist die eine (*Burton, Excerpta hierogl.* 46; Ramesseum): 'Sechmet, geliebt von Ptah'.

Nach der literarischen Fiktion ist Nefertem der Sohn der Sechmet; doch bleibt das Bewußtsein von der sekundären Natur der Zusammenfügung der memphitischen Trias wirkend und es ist nicht üblich, dieses Verwandtschaftsverhältnis zu betonen. Ungewöhnlich ist, daß eine der Formen des Harpokrates von Hermonthis 'aus Sechmet hervorgegangen' ist; der Gott heißt 'Ḥeka (Zauberer), Sohn der Sechmet der Großen' (*Champollion, Notices descriptives* 2, 294 = *Lepsius, Denkmäler* 4, 63 c ptol.). Ebenso vereinzelt ist Sechmet als 'Tochter des Osiris' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 218, nr. 7, Dyn. 18).

C. Als Vernichterin der Feinde.

1. Für Götter.

Als unter der Regierung des Re die Menschen sich empörten, schickte der alte Sonnengott sein Auge (vgl. D) in Gestalt der Göttin Hathor auf die Erde; diese tötete sie und bemächtigte (sḫm) sich ihrer, sie wurde deshalb Sechmet (sḫm-t) genannt (Himmelskuh 14 nach Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç.* Caire 2, partie 4, pl. 15). Auch gegen andere Feinde schützt das Auge des Re in seinem Namen Sechmet den Sonnengott: es wirft die Apophisschlange und ihre Genossen nieder (*Apophisbuch* 25, 3 nach *Budge, Pap. of Nesiamsu;* Wien 146 nach *Recueil de travaux relat. philol. égypt. assyr.* 9, 48). Auf solche Taten weisen die Worte hin: Hathor bemächtigt sich der Feinde ihres Vaters in ihrem Namen Sechmet (*Berlin P.* 3057, 57; Spätzeit), vgl. auch K 2.

Ähnlichen Charakter hat sie sich in ptolemäischer Zeit bewahrt: 'Sechmet, Gewaltige, die an der Richtstätte sitzt, die große Löwin in Edfu, die die Feinde verbrennt und die Gegner versengt, und die Elenden zu ihrem Richtplatz bringt' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 154); 'den Pfeil schießend gegen alle Feinde des Horus von Edfu' vgl. K 2. Doch ist der Sinn ihrer Tätigkeit inzwischen meist im Sinne der herrschend gewordenen Osirislehre umgestaltet worden: sie verbrennt die Genossen des Set (*Pap. Sallier* IV, 2, 4; *Amonsritual Berlin. Pap.* 3055. 32, 4; *Rochemonteix, Edfou* 1, 123) und wird als Schützerin des Osiris gepriesen (*Mariette, Dendérah* 4, 78).

2. Für den König.

Wie jede Gottheit nach ihrer Art dem König Gutes zu erweisen pflegt, so auch Sechmet; sie

kämpft für ihn. Zu Ramses II. sagt sie: 'Ich binde dir alle Fremdländer zusammen, ich setze Furcht vor dir in die Herzen der Barbaren' (*Champollion, Not. descr.* 1, 884, Ramesseum). Im Liede auf Ramses II. rufen die durch den siegreich vordringenden König erschreckten Hetither: 'Seht, Sechmet die Große ist mit ihm, sie ist bei ihm auf seinen Pferden, ihre Hand ist mit ihm. Wenn jemand an ihn herangeht, kommt eine Feuerflamme, um seinen Leib zu verbrennen' (*de Rougé, Inscr. hiérogl.* 227, 63 = 247, 76).

Auch in ptolemäischer Zeit ist das Verhältnis das gleiche. Sobk von Ombos sagt in seinem Tempel zum König: 'Ich lasse Sechmet sich deiner Feinde bemächtigen' (*Catalogue de monuments* ed. *de Morgan* 3, 116, ptol.). In Edfu verheißt Sechmet selbst dem Herrscher: Ich gebe dir deine Feinde niedergeworfen auf dem Richtblock und die gegen dich Aufsässigen auf die Richtstätte' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 271)

3. In Zaubertexten.

Der Zauberer macht sich die grausame Natur der Sechmet zunutze, um seine Feinde zu schrecken. Der eine (Leiden J 346) ruft Sechmet an (1, 1) oder führt sich als sie selbst ein: 'Ich bin Sechmet' (1, 8); diese Sechmet ist ein böses Wesen, in deren Hände er und sein Schützling nicht fallen wollen (2, 6. 7). Ein anderer Zauberer will nicht von den Pfeilen der Sechmet getroffen oder auf ihren Richtplatz geschleppt werden (Leiden J 347. 5, 2. 4). Ein dritter sucht das Feuer abzuwenden, das aus dem Munde der Sechmet kommt (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* pl. 124, 2). Einem Dekret im Tempel von Luksor sind Drohungen angehängt: Wer diesen Befehl umstößt, der soll der Rache der und der Götter anheimfallen, darunter auch der Sechmet (*Rec. de trav.* 16, 125). Eine Verwünschung bei der Festsetzung von Bestimmungen im Tempel von Dendera sagt: 'wer ihnen zuwider handelt, in deren Leib soll das Feuer der Sechmet fahren' (*Mariette, Dendérah* 3, 267).

4. Mit Pfeil oder Feuer.

Für die Art, in der Sechmet die Feinde tötet, gibt es zwei Auffassungen: die ältere ist, daß sie Pfeile schießt. Schon im mittleren Reich (*Pap. Kahun* ed. *Griffith*: *Hymn* 1, 7) und ebenso später (*Lepsius, Denkm.* 3, 166, Ramses II.; *Rochem.*, *Edfou* 1, 313, Ptol. IV.) wird die Fertigkeit des Königs im Pfeilschießen verglichen mit Sechmets Meisterschaft. In Zaubertexten; vgl. C 3; die Feinde des Horus vernichtend; vgl. K 2.

Die andere, erst seit dem Ende des neuen Reichs verbreitete Auffassung ist, daß der feurige Atem aus ihrem Munde die Feinde verbrennt (Belege bei C 1—3); deshalb heißt es von Ramses III.: 'er atmet Feuer gegen die Leiber seiner Feinde wie Sechmet, wenn sie zornig ist' (*Rougé, Inscr. hiérogl.* 114, Med. Habu). Diese Eigenschaft gibt ihr den Beinamen 'das Feuer' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 211 nr. 50, Dyn. 18), „gewaltige Flamme" (*Totenbuch* ed. *Lepsius* Kap. 164, 4) oder „Herrin der Flamme" (*Champollion, Not. descr.* 1, 123; Dakke Ergamenes), auch 'Herrin der Flamme in Bige' (*Leps., Denkm.* 4, 24, Philae Ptol. VII.).

5. Allgemein: Schrecken erregend.

Zu allen Zeiten tritt es in den gelegentlichen Erwähnungen der Sechmet hervor, daß sie eine grausige Göttin ist, vor der man sich fürchtet, denn 'sie ist stärker als die (übrigen) Götter' (*Totenbuch* ed. *Lepsius* Kap. 164, 6).

Schon im mittleren Reich in den Vergleichen des mächtigen Königs: 'Furcht vor dem König ist in den Barbarenländern wie vor Sechmet im Jahre des Unheils (?)' (Sinuhe 44). 'Sechmet ist er gegen den, der seinen Befehl übertritt' (Kairo 20538 ed. *Lange-Schäfer, Grab- u. Denkst. des m. R.*). 'Sechmet ist er gegen die Feinde, die auf seine Grenze treten' (*Pap. Kahun* ed. *Griffith: Hymn* 2, 20). Im neuen Reich heißt Sechmet 'Herrin der Furcht' (Kairo 39063 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 51) oder 'die die Beduinen schlägt' und 'mit spitzem Horn' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 220 nr. 45 und 221 nr. 51, Dyn. 18), und man sagt vom kämpfenden König: 'er ist wie Sechmet in der Stunde ihrer Wut'; Sethos I. in Redesije (*Lepsius, Denkm.* 3, 139 a), Ramses II. in Luksor, Abusimbel (*ibid.* 195 a). Dadurch kommt der König zu dem Beiwort 'Sohn der Sechmet' (*Pap. Harris* 500. Rs. 1, 12), sogar eine Königin scheint in poetischer Sprache 'Sechmet' genannt zu sein (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 46, 7; Dyn. 18).

Auch in später Zeit deuten die Beiworte der Sechmet diesen Charakter an: 'die die Feinde bändigt' (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.*, tav. 363, 4) und 'groß an Macht, gewaltig an Ansehen, Furcht vor ihr (gerät) in die Herzen der Götter' (*Petrie, Athribis* pl. 16, Ptol. XIII.). S. ist die 'zornige' Isis (vgl. K 8) im Gegensatz zu der ruhigen Isis-Bastet.

D. Als Auge des Re.

In den beiden Erzählungen ihres Mythus (vgl. C 1) war Sechmet als eine Erscheinungsform des Auges des Re und in der einen als ein besonderer Name der Hathor hingestellt. Das Auge, das bei mehreren Göttern eine merkwürdige Rolle spielt, ist bei Re oft ein selbständiges Wesen; es wird identifiziert mit der Schlange an seiner Stirn, die Feuer gegen seine Feinde, insbesondere die Apophisschlange, speit und sie vernichtet.

Daß Sechmet zu dem Auge des Re Beziehungen gewinnt (vgl. K 1. 5. 6), ist bei der Ähnlichkeit des Wesens beider nicht wunderbar; über die Annäherung zwischen Hathor und dem Auge des Re sind wir im unklaren, doch ist wohl auch sie sekundär. Im neuen Reich ist die Identifizierung der Sechmet mit Göttinnen von der Art des 'Auges des Re' vollzogen: in den Tempelritualen gehört Sechmet oder Sechmet = Uret-hekau zusammen mit Uto, Bastet u. a. zu den Namen der Schlange am Kopf des Gottes, die ihn und seine Kapelle schützt (*Mariette, Abydos* 1 App. A tabl. 3; *Schiaparelli, Libro dei funerali* 2, 66; *Lepsius,*

Denkm. Text 3, 255; *Pleyte-Rossi, Papyrus de Turin* pl. 78, 3; ebenso spät: *Mariette, Dendérah* 1, 13; *Rochemonteix, Edfou* 2, 30).

Ein Beiwort der Sechmet aus dem neuen Reich 'das schöne Auge, das beide Länder belebt' bezieht sich wohl auf das Sonnenauge (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 218 nr. 3); so heißt sie auch wirklich in dieser Zeit: 'Auge des Re' (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37 Abb. 13). In später Zeit heißt Sechmet in Dendera 'Auge des Re, das (als Schlange) auf dem Kopf des Re sitzt' (*Dümichen, Resultate* 20, 5); 'Auge des Re' ist zu einem gewöhnlichen Beiwort der Sechmet geworden (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.*, tav. 363, 4), auch in Philae bei der 'Sechmet in Bige' (*Bénédite, Philae* p. 72), die 'Auge des Re, einzige Schlange in Memphis' genannt wird (*Lepsius, Denkm.* 4, 24). Auch mit der Göttin Menhit, einer der Erscheinungsformen der Stirnschlange des Re, wird S. häufig zusammengeworfen (z. B. *Champollion, Monuments* 2, 145 ter 3, quater 4). Eine besondere, der Hathor angenäherte Form hat 'Sechmet, Auge des Horus im Westen' in Athribis (ed. *Petrie* pl. 16, Ptol. XIII.: vgl. E. C 5).

E. Als Götterkönigin.

Zu der ihr eigentlich nicht zustehenden Rolle als Götterkönigin ist Sechmet gelegentlich seit dem neuen Reich gekommen; sie konnte sie mit einigem Recht in ihrer Heimat Memphis spielen, heißt aber gerade dort selten so. Sie wird von den wirklichen Götterköniginnen Hathor und Mut einige Beinamen erhalten haben, die dann aber nicht fest bei ihr blieben.

Im neuen Reich hat Sechmet unter ihren Beiworten 'Herrin der Göttinnen' (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 219 nr. 25, Dyn. 18) und 'Fürstin der Götter' (*Champollion, Notic. descript.* 2, 34: Karnak, Sethos I.) und 'Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (Ramesseum: *Burton*, *Exc. hiérogl.* 46; ebenso Silsilis, Siptah: *Leps., Denkm.* 3, 201 d). Auch in ihrer Heimat Memphis heißt sie 'Herrin des Himmels, Fürstin beider Länder' (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28). Auf der Insel Sehel (1. Katarakt) betet ein Prinz von Nubien (Dyn. 19) zu 'Sechmet. . . ., Herrin des Himmels, Fürstin der Götter' (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 84, 3). In der Spätzeit: 'Fürstin aller Götter' (Neapel 401 nach (*Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 363, 4).

Ebenso in den Tempeln ptolemäischer Zeit; in Philae: 'Herrin der Götter' (ed. *Bénédite* S. 72) und am ausführlichsten in Athribis (ed. *Petrie* pl. 16) in offenbarer Anlehnung an Hathor: 'Sechmet, Auge des Horus im Westen, Fürstin des Gotteslandes, Große im Himmel, die beide Länder erleuchtet mit ihrer Schönheit, die Strahlende, mit zahlreichem Schmuck . . . .' und 'Die Herrscherin der Herrscher, mit großer Macht in beiden Ländern und den Fremdländern, mit strahlendem Gesicht, von großem Ansehen, Herrin der Gesichter, mit vielem Haar, die beide Länder befehligt durch ihre Schönheit, vor deren . . . . . jedes Land zittert, die wie Re ewig lebt.'

F. In Beziehung zum Toten.

In den Pyramidentexten wird wie die anderen Götter auch Sechmet zum Heile und Ruhme des toten Königs herangezogen: 'Sechmet hat ihn empfangen und Schesemtet (vgl. K 4) hat ihn geboren' (ed. *Sethe* 262; vgl. *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 66, 2. 174, 7). Wo die einzelnen Körperteile unter den Schutz von Göttern gestellt werden, 'gehört das Herz Sechmet, der Großen' (*Pyr.* ed. *Sethe* 1547). In späterer Zeit schützt Sechmet andere Körperteile (*Naville, Deir el Bahari* 116; *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 42, 8; *Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* 125, 7). Als Göttin und Dämon im Totenreich nennt man Sechmet im mittleren Reich (*Theben, unpubl. Grab des Antefoker*) und wieder im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 42) und Amduat (ed. *Jéquier, Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès,* Stunde 1. 2. 10).

G. Als Löwin.

Die Beziehung zwischen Sechmet und der Löwin ist gewiß sehr alt; wir kennen sie seit der 5. Dynastie, seit der Zeit der ersten Darstellung der Göttin als Frau mit Löwinnenkopf (vgl. K 1). Unter den Beiworten der Sechmet gedenkt dieser in später Zeit, wo der Tierkultus überhaupt mehr hervortritt, 'Herrin des Löwenkopfes' (Neapel 401 nach *Lanzone, Diz. di mitol. egiz.*, tav. 363, 4).

Während sonst die Zusammenschließung eines Gottes und eines Tieres meist zufällig erfolgt zu sein scheint, könnte hier die innere Verwandtschaft des Charakters der Göttin und der Löwin bedeutungsvoll gewesen sein. Sechmet ist ja als 'wildes' Wesen in alter Zeit vorgestellt und so (*Βούβαστις ἀγρία Josephus, Antiqu. Iud.* 13, 66—70; vgl. unten I. K 2. 8) ist es geblieben.

Den Griechen galt Sechmet als Artemis (nach *Herod.* 2, 59 Artemis = Bubastis, mit welcher aber nicht die katzenköpfige oder fälschlich löwenköpfige Bastet, sondern Sechmet, die 'Bubastis agria', gemeint ist). Von ihrer Löwengestalt weiß *Ovid, Metamorph.* 5, 330 '*fele soror Phoebi latuit*'). Auch *Iuvenal* (*satur.* 15, 8 '*oppida tota canem venerantur, nemo Dianam*') spielt darauf an. Freilich ist nicht sicher, wie weit der Römer Sechmet und Bubastis zu unterscheiden vermochte; man könnte diese Stellen ebenso gut für Bastet in Anspruch nehmen.

H. Vereinzelte mythologische Züge.

Unter den einzelstehenden Zügen der Sechmet sind einige gewiß nachträglich aus ihrem allgemeinen Charakter gesponnen: z. B. die Meinung der Zaubertexte, daß sie Macht habe über Schlangen und Krokodile und sie bändige (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* 124, 1; *Metternichstele* ed. *Golenischeff* Z. 42).

Andere Züge werden dem Charakter verwandter Göttinnen entnommen sein; z. B. stammt 'die keinen Vater hat im Himmel und auf der Erde' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 99) wohl von Hathor.

Ganz isoliert steht die Auffassung, daß Sechmet die Asiaten und Libyer, Chnum die Ägyp-

ter und Horus die Neger erschaffen hat (*Lepsius, Denkm.* 3, 136, Dyn. 19). Die astronomische Decke des Ramesseums (*Lepsius, Denkm.* 3, 171) nennt Sechmet als Schützerin des 4. Überschwemmungsmonats (vgl. *Ed. Meyer, Chronologie Nachträge* 1 S. 16).

I. Beiworte 'Gewaltige' u. ä.

An erster Stelle führt Sechmet häufig ein Beiwort, das gut zu ihrem Charakter paßt und wohl aus alter Zeit stammt. 'Gewaltige' (' '.t). Wir kennen es seit der 18. Dynastie (Lyon 88), und es ist im neuen Reich häufig (*Pap. Harris* I 43), besonders natürlich in Tempel-Inschriften, z. B. in Abydos (ed. *Mariette* 1, 40 c), im Ramesseum (*Burton, Exc. hiérogl.* 46) und in Gerf Husēn (*Leps., Denkm.* 3, 178 b), in Silsilis (*ibid.* 3, 201 d). Auch in der Spätzeit ist es üblich (Neapel 401 nach *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 363, 4. 364, 3). Es ist das einzige Beiwort der in Bubastis angesiedelten Sechmet (*Naville, Mound of the Jew* pl. 2 a) und kennzeichnet sie als *Βούβαστις ἀγρία* im Gegensatz zu der dort heimischen Bastet (vgl. G. K 2 und K 8). Auch häufig in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit, z. B. in Dendera (ed. *Mariette* 4, 78; *Lepsius, Denkm.* 4, 58 b) und Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, 99. 154) und Esne, *Champollion, Monuments* 2 pl. 145 ter 3. quater 4) und Philae (*Lepsius, Denkm.* 3, 286 a. 4, 24; *Bénédite, Philae* S. 72) und Dakke (*Champollion, Not. descr.* 1, 123).

Andere ähnliche Beiworte sind seltener; z. B. 'die Große' (wr.t, Pyramidentexte ed. *Sethe* P 705; *de Rougé, Inscript. hiérogl.* 227, 3 = 247, 76. Ramses II.; *Champollion, Not. descr.* 2, 294 = *Lepsius, Denkm.* 4, 63 c. ptolem.; *Champ., Monuments* 2, 145 ter 3. quater 4, Esne röm.), das eigentlich Hathor und Isis angehört; ferner 'die Starke' (wśr.t, Neapel 401; *Mariette, Dendérah* 4, 78), das eine späte Erfindung zu sein scheint.

K. Verhältnis zu anderen Göttinnen.

1. Zu Hathor.

Die Frage, ob Sechmet eine selbständige Göttin oder ursprünglich nur ein besonderer Zug der Hathor ist, hängt zusammen mit der nach ihrem Verhältnis zum Auge des Re (vgl. D). Den Ägyptern waren die drei Göttinnen schon im Grunde identisch in jener alten Zeit, aus der die beiden in späteren Abschriften erhaltenen Sechmet-Mythen (vgl. C 1) stammen; doch können wir diese Auffassung mit gleichem Rechte wie in anderen Fällen verwerfen. Mag man für die prähistorische Zeit eine Entwicklung der besonderen Art der Sechmet aus der allgemeinen der Hathor annehmen — soweit wir Sechmet zurückverfolgen können, hat sie innerlich mehr Verschiedenheit als Ähnlichkeit gegenüber Hathor und ist heimisch auf einem Boden, auf dem es keine Hathor gibt. Sicher ist aber, daß die Priester der späteren Zeit die Auffassung der Sechmet als einer Erscheinungsform der Hathor betont haben (vgl. D. E. H.); auch die Sokarlitanei sagt: 'Hathor bemächtigt sich der Feinde ihres Vaters in ihrem Namen Sechmet (*Berlin Pap.* 3057, 57. Spätzeit).

Im ptolemäischen Tempel von Dendera gilt Sechmet als Form der dort heimischen Hathor, die unter ihren Beinamen auch 'Sechmet' führt (*Mariette, Dendérah* 3, 74 e. 4, 29 a); dabei ist Hathor bald in der für sie üblichen Weise, bald löwenköpfig dargestellt. In demselben Tempel hat Hathor einen Beinamen, den wir in alter Zeit bei Bastet-Sechmet kennen: 'die ihre Geister erscheinen läßt' in *Borchardt, Grabdenkmal des Ne-user-re* Abb. 72 (Dyn. 5) und *Mariette, Dend.* 2, 23 m; doch ist eine solche vereinzelte Tatsache zu vieldeutig, als daß sie etwas entscheiden könnte. Durch die Angliederung an Hathor hat S. auch den Beinamen 'Erste von Denderah' erhalten (*Mar., Dend.* 4, 78). Auch in Philae, wo Hathor als Form der Ortsgöttin Isis heimisch ist, stehen Hathor und S. sich nahe: eine Hathor mit Messer heißt 'Hathor ... Sechmet, Gewaltige' (*Champollion, Not. descr.* 1, 208).

2. Zu Bastet.

Sechmet ist schon in der 5. Dynastie vereinigt mit Bastet, der katzengestaltigen (aber oft mit Löwenkopf dargestellten) Herrin von Bubastis), und mit Schesemtet (vgl. K 4) in Abusir in der Nekropole von Memphis; eine dem König gegenüberstehende löwenköpfige Göttin (Szene unklar) heißt 'Bastet, Herrin von Anchtaui (Nekropole von Memphis), Sechmet, Schesemtet, ... die ihre Geister erscheinen läßt, Herrin von Cha'bes (Ort unbekannten Lage)' (*Borchardt, Grabdenkm. des Ne-user-re* (Abb. 72.)

In den Ritualen des neuen Reichs sind Sechmet und Bastet unter den Namen der Schlange des Gottes (vgl. D). Eine memphitische Sechmet heißt auch 'Sechmet Bastet' (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, Abb. 14). In Medinet Habu heißt eine löwenköpfige Göttin 'Sechmet Bastet Uret-hekau, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter' (*Lepsius, Denkm.* 3, 210 b, Ramses III.). Mut-Sechmet-Bastet vgl. K 3. Ein großer Hymnus an Sechmet (*Totenbuch* ed. *Lepsius* Kap. 164) nennt sie auch Bastet (ähnlich *Pap Turin* ed. *Pleyte-Rossi* 78, 3).

Ein Hymnus ptolemäischer Zeit in Edfu ruft sie an: 'O Sechmet von gestern, Bastet von heute', der König kommt zu dir, ... du hast dich bemächtigt der Feinde des Re in der Vorzeit in diesem deinem Namen Sechmet, ... Sechmet, die den Pfeil schießt gegen alle Feinde des Horus von Edfu, Bastet ... Sechmet, die sich bemächtigt hat der Ewigkeit, die schießt gegen alle Feinde des Horus ... (*v. Bergmann, Hierogl. Inschr.* 43, 16—19).

Die Göttin Sechmet-Bastet trägt auf dem Löwinnenkopfe nur die Schlange, nicht die Sonnenscheibe (Leiden 1 A 229, Bronze Spätzeit)- Die Annäherung der beiden Göttinnen aneinander in Namen und Darstellung hat *Josephus* (*Antiqu. Iud.* 13, 66—70) veranlaßt, aus Sechmet eine *Βούβαστις ἀγρία* zu machen (vgl. G).

3. Zu Mut.

Die Göttin mit dem zusammengesetzten Namen Mut-Sechmet wird gelegentlich in der 18. Dynastie genannt (zuerst *Recueil de travaux relat. philol. égypt. et assyr.* 20, 218; Ameno-

phis II.), später häufig; z. B. 'Mut Sechmet Bastet Menhit' als Begleiterin des Ptah in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 220 f., Ramses IV.). In Theben galt Sechmet in der 18. Dynastie als eine Form der Mut, der Gemahlin des Amon und höchsten Ortsgöttin; deshalb schmückte man den Tempel der Mut in Karnak mit Bildern der Sechmet. Statuen der löwenköpfigen Göttin aus schwarzem Granit umgaben in zwei Reihen, zusammen etwa 574, das Innere (ein Teil noch im Tempel: *Benson-Gurlay, The temple of Mut in Asher*; ein anderer in die Museen verstreut; Abbildungen: *Perrot-Chipiez, Gesch. der Kunst* 1. Aegypten S. 60. 661 Anm. 2; *Berliner Königl. Museen, Ausführl. Verzeichnis der ägypt. Alt.* S. 120; Kairo 39063—66 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 51). Die Aufschriften dieser Statuen (zusammengestellt von *Newberry* in *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 217) nennen als Namen der Sechmet keineswegs nur solche, die in Beziehung zu Mut stehen, sondern verzeichnen im Gegenteil alle Beiworte der Sechmet vollständiger, als wir sie sonst kennen. Viele unter ihnen enthalten Andeutungen auf uns unbekannte Mythologien, die wir deshalb nicht verstehen.



1) Statue der Sechmet aus dem Tempel der Mut zu Karnak (nach *Perrot, Geschichte der Kunst* 1 *Ägypten* S. 60).

Im Tempel der Mut wird der zusammengesetzte Name Mut-Sechmet auffallend selten genannt; eine Opferformel der 18. Dynastie erbittet die Gaben von '[Mut von Ascher]u, Sechmet der Gewaltigen, Herrin beider Länder, Bastet' (*Benson-Gurlay, op. cit.* S. 313). Aus derselben Zeit stammt die Bitte im Gebet eines Mannes aus Theben an Mut: 'o Sechmet, mit mächtigem Herzen, sei mächtigen Herzens unter denen, die den König hassen' (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 480, 12).

Im Ritual der Mut von Theben (*Berlin Pap.* 3053, Spätzeit) ist 'Sechmet, Geliebte des Ptah' nur ein anderer Name der Mut (17, 4). Die gute Göttin, die den König täglich schützt, heißt Mut; aber wenn sie zornig ist, bittet man sie: 'o Sechmet, wenn du kommst, wüte nicht gegen uns! wie schön ist es, gnädig zu sein! Sechmet, wüte nicht gegen uns!' (19, 3) — es ist also ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Hathor oder Isis und Sechmet (vgl. K 1. 8).

So ist es begreiflich, daß Sechmet den Beinamen 'Herrin von Ascheru' erhält (*Pap. Leiden* J 346. 1, 1; n. R.) und daß im Hymnus an Sechmet auch 'Mut' unter den Beinamen der Göttin erscheint (*Totenbuch* ed. *Lepsius* kap. 164; Spätzeit).

4. An Schesemtet.

Schesemtet ist eine Göttin, die bald mit Sechmet identisch zu sein scheint (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 262), bald zu Bastet gehört (*Petrie, Medum* pl. 16. 20. 21) oder Bastet-Uto (*Brugsch, Thes.* 1409: Karnak, Ramses III.). Sie ist löwenköpfig und soll den Feind des Osiris vernichtet haben (Abydos, Sethos I. unpubl.; vgl. *Mariette, Abydos* 1, 44, 1, 21). Eine löwenköpfige Göttin Bastet-Sechmet-Schesemtet in Abusir (Dyn. 5) vgl. K 2.

5. Zu Uto.

Eine Göttin Sechmet-Uto wird schon auf einem Grabstein der 18. Dynastie aus der Nähe des Muttempels von Karnak angerufen (*Benson-Gurlay, The temple of Mut in Asher* S. 332). Die Verschmelzung der beiden Göttinnen, die an sich nichts Gemeinsames haben, mag geschehen sein, nachdem beide mit der Stirnschlange des Re identifiziert waren (vgl. D). Unter den Bronzefiguren der Spätzeit sind die Darstellungen der Sechmet und der Uto nicht sicher voneinander zu trennen (*Berlin, Ausführl. Verz. ägypt. Alt.*² S. 296); beide sind löwenköpfig, vielleicht trägt Uto eigentlich eine Schlange auf dem Kopf, Sechmet eine Sonnenscheibe. Uto mit Schlange: Kairo 39368 ed. *Daressy, Statues de divinités*; häufiger mit Sonne und Uräus: Kairo 39078. 49088 (pl. 53) —91.

6. Zu Uret-hekau.

Unter den vielen Namen der Feuer speienden Schlange am Kopf des Re, anderer Götter und des Königs gehören zu den wichtigsten: 'Auge des Re' (vgl. D) und Uret-hekau, die 'Zauberreiche'. Uret-hekau als Göttin wird mit Löwinnenkopf dargestellt (*Naville, Deir el Bahari* 4, 101), möglicherweise erst infolge ihrer Anlehnung an Sechmet.

In den thebanischen Tempeln des neuen Reichs ist Sechmet = Uret-hekau wohlbekannt (Luksor, Amenophis III.): im Ramesseum setzt sie dem König die Krone auf (*Champollion, Not. descr.* 1, 894, Ramses II.), da Uret-hekau auch Verkörperung und Schützerin der Königskronen ist. In den gleichzeitigen Ritualen ist Sech-

met = Uret-hekau einer der Namen der Schlange an der Stirn des Gottes (vgl. D).

Am Schluß einer Liste der Formen des Ptah sind zwei Formen der Sechmet genannt: die gewöhnliche Sechmet und Sechmet = Uret-hekau (Ramesseum: *Burton, Excerpta hierogl.* 46). Sechmet = Bast = Uret-hekau; vgl. K 2.

7. Zu Tefenet.

In einer Götterliste in Dendera folgt Sechmet auf Schow (*Lepsius, Denkmäler* 4, 58b, Ptol. XVI.); sie vertritt hier also dessen Gattin Tefenet. Der Umstand, daß beide Göttinnen mit Löwenkopf dargestellt werden, hat gewiß zu ihrer Verwechslung beigetragen. In Dakke heißt die dem Schow-Arensnuphis folgende löwenköpfige Göttin 'Sechmet, Gewaltige, Herrin des Feuers, Tefenet in Bige' (*Champollion, Not. descr.* 1, 123). Ähnlich in Debot: 'Sechmet, ... Feuer, Tefene tin Bige ....' (*Lepsius, Denkm.* 5, 18a).



2) Sechmet (nach *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* S. 519).

8. Zu Isis.

Im ptolemäischen Tempel der Isis auf Philae sind der Ortsgöttin andere angegliedert, die ihr ursprünglich fremd sind; das Resultat dieser sekundären Vereinigungen ist die Auffassung, daß Isis sich in verschiedenen Erscheinungsformen offenbart: 'Isis ..., sie ist zornig als S., sie ist ruhig als Bastet' (*Champollion, Not. descr.* 1, 192). Hand in Hand hiermit geht, daß S. in Philae der Hathor nahesteht (vgl. K 1 am Ende).

L. Darstellung.

1. Sechmet wird seit alter Zeit mit dem Kopf einer Löwin dargestellt; sei es daß man dadurch ihre grausame wilde Art andeuten wollte, sei es daß ihr damals schon dieses Tier geweiht war. Die beiden ältesten Darstellungen (Dyn. 5 aus Abusir) zeigen die Göttin (in der ersten ist ihr Name zerstört, in der zweiten heißt sie Bastet-Sechmet-Schesemtet) als Frau mit Löwinnenkopf, von dem das Frauenhaar herabfällt (*Borchardt, Grabdenkm. des Ne-user-re* Abb. 22—23 und 72). In der späteren Zeit ist diese schlichte Gestalt der S. ohne Attribute selten (*Mariette, Abydos* 1, 40c; *Catalogue des monuments* ed. *de Morgan* 1, 83, 3, n. R.; Berlin 3626, Skarabäus, Spätzeit; *Naville, Goshen* pl. 6, 6, Dyn. 30).

2. Meist ruht auf dem Kopf der Göttin eine Sonne, um die sich die Schlange ringelt; auf den Reliefs richtet der Uräus sich vor der als Scheibe gezeichneten Sonne auf, sein Schwanz hängt hinten herab. Plastische Figuren (s. u.) zeigen, daß, wie zu erwarten, die Flächen der Sonnenscheibe nach vorn und hinten gewendet sind; der Uräus ist an der Vorderseite aufgerichtet, der Schwanz hängt hinten herab, ohne daß sich der Leib um die Scheibe ringelte. Hier liegt eine der häufigen Differenzen vor zwischen der Darstellungsart der Reliefs und der Plastik, wie sie durch die Tradition im Kunsthandwerk ohne Ausgleichung weitervererbt wurden. — So ist S. dargestellt in den Tempelreliefs des neuen Reichs (*Burton, Excerpta hierogl.* 46; *Lepsius, Denkm.* 3, 210b; ebenda 220f.; sämtlich in Theben) und der ptolemäischen Zeit (Philae: ed. *Bénédite* in *Mém. Mission franç.* Caire 13 pl. 26, II; *Lepsius, Denkm.* 4, 24. Edfou ed. *Rochemonteix* 2 pl. 18. Dendera: *Lepsius, Denkm.* 4, 58b). Auch auf Denksteinen des neuen Reichs aus Memphis (*Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28) und auf dem Naos aus Saft el-Henne (*Naville, Goshen* pl. 7, 5, Dyn. 30). Gelegentlich fehlt die Schlange (*Lepsius, Denkm.* 3, 142f.).

Besonders beliebt ist es (*Erman, Ägypt. Religion* Abb. 15), die Göttin stehend abzubilden; in der hinten herabhängenden Hand liegt das Lebenszeichen, in der vorgestreckten das Papyruszepter (*Pap. Harris* I 43; *Lepsius, Denkm.* 3, 201d. 286a; *Mariette, Dendérah* 3, 58k. 66g; *Petrie, Athribis* pl. 16). Häufig fehlt auch das Papyruszepter und die Hand hängt frei herab (z. B. *Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 37, 28).

Unter den plastischen Bildern sind die wichtigsten die Statuen aus dem Muttempel von Karnak (vgl. K 3), welche die Göttin stehend oder thronend darstellen; teils nur mit Lebenszeichen, teils auch mit Papyruszepter. Auf der Statue in Gerf Husēn, wo sie neben Ptah sitzend diesen mit dem rechten Arm umschlingt, hält sie in der linken Hand das Lebenszeichen *Lepsius, Denkm.* 3, 178b. Die Bronze- und Fayencefiguren der Spätzeit (*Berlin, Ausführl. Verz. ägypt. Altert.*[2] S. 296; *Mariette, Album photogr. Musée Boulaq* pl. 6; Kairo 39068 bis 39122 und 39224—48. 39379 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 50—53. 58. 59. 63) zeigen S. meist in der älteren Weise als Göttin mit Löwinnenkopf, darauf Sonne mit Schlange. Gelegentlich fehlt die Schlange (Kairo 39223 ed. *Darrssy* pl. 58), in anderen, wohl von Bastet oder Uto beeinflußten Fällen sitzt auf dem Löwinnenkopf nur eine aufgerichtete Schlange (*Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 25, 217 nr. 1. 8; Kairo 39248: Leiden IA 229; *Naville, Goshen* pl. 2. 6).

3. Andere Kronen als die Sonnenscheibe sind bei S. selten. Auf der astronomischen Decke des Ramesseums (*Lepsius, Denkm.* 3, 171) trägt sie die Hathorkrone: Rinderhörner, darin Sonne mit Schlange. In Karnak hat sie einmal eine der zusammengesetzten Königskronen: Widdergehörn mit zwei Schlangen, darauf Sonne mit zwei Straußenfedern (ebda 3, 273f, Dyn. 26).

4. Ungewöhnliche Darstellungen aus später Zeit hat *Lanzone, Dizion. di mitol.-egiz.* tav. 363. 364 zusammengestellt. Zuerst S. in der üblichen Gestalt als löwinnenköpfige Frau mit Sonnenscheibe und Uräus; sie tritt auf eine zweiköpfige Schlange, die sie mit beiden Händen packt (tav. 363, 4 nach Neapel Büste 401 = *Champollion, Panthéon* nr. 6 septies = *Budge, Gods of the Egyptians* 1 Taf. zu S. 514). Ferner (ebda) in einer ithyphallischen Gestalt,

ähnlich dem Min, ein Messer über dem Kopf schwingend; auf dem Löwenkopf eine aufgerichtete Schlange. Drittens (tav. 364, 3 nach *Mariette, Dendérah* 4, 78) ein hockender Dämon, auf dessen Schultern statt des Kopfes ein Uzatauge sitzt; hinter ihm ein Falke mit ausgebreiteten Flügeln. Endlich eine doppelköpfige Sechmet: als Frau mit den Köpfen einer Löwin und eines Krokodils (tav. 363, 3 = *Champollion, Panthéon* nr. 6 sexties). [Roeder.]

Secuana s. Sequana.

Securitas. Die Personifikation der allgemeinen öffentlichen und politischen Sicherheit, die man dem kaiserlichen Regiment verdankte, ist nach zahlreichen Analogien erfolgt. S. *Wissowa, Rel. und Kult. der Römer* S. 271 ff.; Art. 'Personifikationen' oben Bd. 3, 2 Sp. 2145 ff. (*Deubner*). Bereits unter Caligula erscheint Agrippina, eine der drei Schwestern des Kaisers, nach einigen als S. (mit Concordia und Fortuna), stehend, im r. Arm ein Füllhorn, die r. Hand auf eine Säule gestützt, *Cohen, Médailles impér.* — ich zitiere das Werk nach der ersten Auflage — Bd. 1, S. 148, nr. 13, Taf. 9. Aber die Deutung ist unsicher. Auf einem Bronzemedaillon Neros finden wir dann zuerst Securitas Augusti inschriftlich bezeugt als Sitzbild, *Friedländer-Sallet, Das Kgl. Münzkab.*, Berl. 1877, nr. 1095. Von den Arvalbrüdern wird ihr am 10. Januar 69, nach Pisos Adoption durch Galba, ein Kuhopfer gebracht, *C.I.L.* Bd. 6, 2051, 1, 30 f. (vgl. die Worte Galbas bei *Tac. Hist.* 1, 16: *ne ipse quidem ad securas res accessi et audita adoptione desinam videri senex*). In demselben Jahre läßt Otho eine stehende Frau mit Kranz in der R., Zepter in der L., Securitas p(opuli) R(omani) auf seine Gold- und Silbermünzen setzen, *Eckhel, Doctr. num. vet.* Bd. 6 S. 302 (*Cohen* Bd. 1 S. 253 nr. 11—16, Taf. 14; *Friedländer-Sallet* nr. 763 = 996); Vitellius dieselbe sitzend, mit Speer in der L. und auf die R. gestütztem Haupt, einen Altar vor den Füßen (*Eckhel* Bd. 6 S. 317; *Cohen* Bd. 1 S. 268 nr. 105). Der Typus war nun geläufig geworden, so daß *Tacitus* in der Einleitung zum *Agricola* wie auf die Felicitas temporum (s. *Wissowa, Stren. Helbig.* S. 337 ff. = *Ges. Abh.* S. 299 ff.) auch auf die der S. dargebrachten Vota anspielen konnte (Kap. 3: *nec spem modo ac votum Securitas publica sed ipsius voti fiduciam ac robur assumpserit*). Das war im Anfang von Trajans Regierung, und darauf folgt eine lange Reihe von Zeugnissen, in erster Linie auf Münzen und Medaillons der Kaiser und des kaiserlichen Hauses vom 2. bis 4. Jahrhundert. Auch Frauen des Kaiserhauses erscheinen mit der S. So z. B. die ältere Faustina (vgl. *Froehner, Les médaillons de l'empire romain*, Paris 1878, S. 33) und Helena, die Gemahlin des Constantius Chlorus oder Julians (*Cohen* Bd. 5, 589 f. nr. 1. 7, Taf. 15; Bd. 7, 367 nr. 2; *Friedländer-Sallet* nr. 1053), diese mit Ölzweig, das Gewand raffend. Der Beischrift entspricht fast immer, wenn auch nicht ausnahmslos (vgl. das Goldmedaillon Constantins II. bei *Froehner* S. 295 und die Münzen des Jovianus bei *Cohen* Bd. 6 S. 384 ff. nr. 3—11) das göttliche Bild. Sie lautet oft Securitas Aug(usti); auf einem Bronzemedaillon Constantins d. Gr. Securitas Augusti n(ostri) (*Froehner* S. 287); in gegebenen Fällen auch nicht selten Securitas Augg.. Ferner finden sich die Zusätze publica, reipublicae, orbis, perpetua, temporum, saeculi. Die verschiedenen Typen markieren den Zustand gesicherten und gesegneten Weltfriedens. Die nach rechts oder häufiger nach links sitzende Frauengestalt S. trägt in der Regel ein Zepter, mitunter die Weltkugel und stützt das Haupt auf die Hand, auch führt sie wohl ein Füllhorn bei sich oder zwei. Beispiele bei *Cohen* Bd. 2 S. 159 nr. 487 —491; S. 246 f. nr. 1138 f.; Bd. 7 S. 121 nr. 58 (Hadrianus); Bd. 3 S. 85 f. nr. 227—231; S. 169 f. nr. 747 f.; vgl. *Friedländer-Sallet* nr. 1027 (Commodus); Bd. 4 S. 60 nr. 442, mit flammendem Altar (Severus Alexander); S. 108 f. nr. 7. 12 (Gordianus Africanus pat.); S. 111 f. nr. 4. 9 (Gordianus Africanus fil.); S. 210 nr. 30 f. (Otacilia); S. 412 f. nr. 513 f.; S. 413 nr. 514, mit Caduceus und Füllhorn wie Felicitas (oben Bd. 1 Sp. 1475, 6); Bd. 7 S. 278 nr. 91 (Gallienus); Bd. 4 S. 471 nr. 70 (Salonina); Bd. 5 S. 72 nr. 71 (Victorinus); S. 219 nr. 71 (Florianus); S. 228 nr. 33—35; S. 289 nr. 484 f.; Bd. 7 S. 325 nr. 2 (Probus); Bd. 5 S. 533 nr. 232 (Carausius). — Noch zahlreicher ist der stehende Typus vertreten. S. zeigt sich in ruhender Stellung mit gekreuzten Beinen, die rechte Hand über das Haupt gelegt, die andre auf eine Säule, auch einen Cippus stützend, mit Zepter oder auch Speer, Caduceus, Palmzweig und Kranz usw. Von den vielen Exemplaren seien aufgezählt: *Cohen* Bd. 4 S. 238 nr. 47, mit Mütze (?) und Füllhorn (Decius), wie Liberalitas (s. d. Art. oben Bd. 2, 2031, 31); S. 255 nr. 22 (Herennius); S. 263 nr. 32—34; S. 267 nr. 58 Taf. 13 (Hostilianus); S. 296 nr. 72; S. 301 nr. 116 (Volusianus); S. 327 nr. 129—132 (Valerianus); S. 412 nr. 512; S. 413 nr. 516 —518. 520; S. 451 f. nr. 818—821; Bd. 7 S. 274 nr. 56 f.; S. 278 nr. 92 f. (Gallienus); Bd. 4 S. 471 nr. 71 (Salonina); Bd. 5 S. 105 f. nr. 193—196 (Claudius Gothicus); S. 119 nr. 47 (Quintillus); S. 148 nr. 185 f. (Aurelianus); S. 192 nr. 16; S. 204 nr. 107 (Tacitus); S. 219 nr. 69 f. (Florianus); S. 289 nr. 482 f. 486—496 (Probus); S. 326 nr 75 (Carus); S. 341 nr. 67 (Numerianus); S. 419 f. nr. 331—335 (Diocletianus); S. 490 nr. 394—399 (Maximianus); S. 533 nr. 231 (Carausius); S. 582 nr. 234 (Constantius Chlorus); S. 615 nr. 162 f. (Galerius); Bd. 6 Taf. 9, 3; vgl. *Froehner* S. 314 (Magnentius). — Darüber auch *R. Engelhard, De personificationibus* etc., Götting. Diss. 1881, S. 47; *Wieseler, Drei Cameen mit Triumphdarstellungen* S. 37 ff. (*Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss.* Bd. 30); zuletzt (wie ich bei der Korrektur nachtragen kann) *W. Koehler, Personifikationen abstrakter Begriffe auf römischen Münzen* (Diss. Königsberg 1910) S. 14.



Securitas auf einer Münze des Hostilianus (nach *Baumeister, Denkmäler* 1, 410 Fig. 453).

35. 51 f., der eine umfassende Publikation in Aussicht stellt.

Die Typen stammen natürlich aus der statuarischen Kunst, für den stehenden hat man die Analogie des Apollino in Florenz angeführt. Wie Altäre — Securit(ati) Aug(usti) sacrum auf einem Altar aus Praeneste *C. I. L.* 14, 2899 — gab es auch Statuen der S.; über eine solche von Erz Securitatis saeculi war oben wiederholt die Rede (s. d. Art. Indulgentia Bd. 2 Sp. 234, 8; Personifikationen Bd. 3 Sp. 2155, 66; Sp. 2162, 6); sie beweist den Kultus zur Zeit des Caracalla in Cirta. Vgl. auch die Art. Hilaritas, Laetitia, Pax, Tranquillitas.

Daneben ist S. Beschützerin der Grabesruhe der Toten. Auf Grabsteinen steht dis securitatis *C. I. L.* 6, 2268 (auch dibus securis 6, 10217; vgl. *Buecheler, Carm. epigr.* 588, 8). Securitati suae 13, 2811; Securitati cognationis suae 6, 1887. Ferner, mit oder ohne dis manibus: Securitati 3, 13382; 6, 9016. 28047 (*Buecheler, Carm. epigr.* 1128); 12, 747. 1679 oder perpetuae Securitati oder aeternae Securitati und ähnlich z. B. 3, 3654. 5825. 5830. 5960. 9497; 5, 2896; 6, 24856; 8, 3763. 3873; 12, 409. 1971; 13, 2094. Daß durch solche Wünsche ewiger Ruhe die 'Leugnung der Unsterblichkeit angedeutet' werden sollte (*Friedländer, Röm. Sitteng.* 6. Aufl. 3, 739), ist unwahrscheinlich. [J. Ilberg.]

Sedatus, ein wie es scheint, hauptsächlich in Pannonien verehrter Gott, *C. I. L.* 3, 3922 (Gurkfeld) *Sedato Aug. sac. P. Paconius edem et aram d. d.;* 3, 10335 (Stuhlweißenburg) *Sedato Aug. sacrum Publius Ael. Crescens magister coll(egii) centonariorum v. s. l. m. Faustino et Rufino cos.* (im J. 210). Nach Moesia sup. (Ratiaria) gehört *C. I. L.* 3, 8086 *Sedato Aug. pro sal(ute) impp. Severi et Antonin(i) Augg. et Genio coll(egii) fabr(um) Q. Ael. Antonin. dec(urio) primus bis(elliarius), magist(er) coll(egii) s(upra) s(cripti) d(onum) d(edit);* nach Pfünz in Raetien *C. I. L.* 3, 5918 = 11929 (*Dessau* 4686) *Sedato sacrum coh(ors) I Bre(ucorum) . . . c(uram) a(gente) Iul(io) Maximo dec(urione).* Endlich in St. Maurice im Rhonetal ist gefunden die Inschrift: *Deo Sedato T. Vintelius Vegetinus IIviral(is) d(e) s(uo) d. d., Dessau, Inscr. sel.* 4685 (*Anzeiger f. Schweiz. Altertumskunde* 1896 p. 112 m. Tafel 9. *Rev. archéol.* 3. sér. 30 p. 266). Vgl. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1428. Wegen *C. I. L.* 3, 3646 und 3505 will *v. Domaszewski, Westdeutsche Zeitschrift* 14 p. 55, schließen, daß Vulcanus und Sedatus den Römern wesensgleich waren. — Die *Isis Sedata* beruht auf falscher Interpretation der Inschrift *C. I. L.* 13, 6558 (*Brambach* 1617. *Haug und Sixt, Die römischen Inschriften Württembergs* nr. 453 mit Abbild.). [M. Ihm.]

Sedene s. Saidene.

Seditio als Gottheit neben Discordia, *Martian. Capella* 1, 47. *K. O. Müller-W. Deecke, Etrusker* 2, 134. *Thulin, die Götter dis Martianus Capella* (= *Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten* 3, I) S. 61. *Boll, Berliner Philol. Wochenschrift* 1908, 1374. Vgl. Stasis Bd. 3 Sp. 2473, 68 ff. [Höfer.]

Seekentauren s. Ichthyokentauren.

Sefchet s. Seschat.

Segeiron (?). Die Bd. 2 Sp. 2015, 55 s. v. Leukothea angeführte Inschrift lautet vielmehr *θεᾷ Λευκοθέᾳ Σεγείρων* (bez. *Σεγειρῶν*): 'der Leukothea von Segeira' (einer ihrer Lage nach nicht sicher zu bestimmenden Ortschaft), *Fossey, Corr. hell.* 19 (1895), 303 f. *Clermont-Ganneau, Rev. arch.* 1897, 1 p. 285. 291. *Dittenberger, Orient. Gr. inscr. sel.* 2 nr. 611. Man hat die Leukothea von Segeira identifizieren wollen mit der auf einer anderen Inschrift aus Syrien (dem heutigen Rahle am östlichen Abhang des Hermon) erwähnten: *θεᾶς Λευκοθέας Ῥαχλᾶς*, deren Beiname noch in dem heutigen Ortsnamen fortlebt, irrtümlich, wie *Jalabert, Mélanges de la faculté orient. Université Saint Joseph Beyrouth* 2, 274 ff. nachgewiesen hat. Ungenau ist die Augabe in der *Berl. Philol. Wochenschr.* 1908, 996, von einer Göttin *Ῥαχλά*, die von den Griechen mit *Λευκοθέα* umschrieben worden sei. Vgl. auch *Rev. des études gr.* 21 (1908), 208. [Höfer.]

Segesta 1) eine Göttin der Saaten, s. Indigitamenta Bd. 2 Sp. 221, 24 ff. Vgl. auch die Münzen der Salonina mit der Darstellung der in einem viersäuligen Tempel stehenden Ceres, die die Legende tragen: Ceres Segestae (so!) *Cohen, Médailles imper.* 5^2, 449, 23. 24. Die gleiche Darstellung einer Göttin findet sich gleichfalls auf Münzen der Salonina mit der Legende: Deae Segetiae, *Cohen* a. a. O. 5^5, 500, 35. 36, vgl. oben Bd. 2 Sp. 221, 45 ff. Daher wollen *Petzalozza* und *Chiesa* auch an der ersten Stelle Ceres Egetia — dann doch wenigstens Segetia! — lesen; aber es wird Ceres Segesta zu schreibeu sein, da neben Segetia auch Segesta steht (Bd. 2 Sp. 221). — 2) *Σεγέστη* (*Ἐγέστη*), Tochter des Troers Hippotes (*Serv.* ad *Verg. Aen.* 1, 550. 5, 30) oder Phoinodamas (*Lyk.* 953 und *Tzetz.* z. d. St.; vgl. zu 964), von dem Flußgotte Krimisos Mutter des Gründers von Segesta, des *Αἴγεστος Αἰγέστης* (Acestes); vgl. außer den angeführten Stellen *Dionys. Hal. A. R.* 1, 52. Die Sage ist Bd. 1 Sp. 143 f. s. v. Aigestes ausführlich erzählt, so daß hier auf diesen Artikel verwiesen werden kann; vgl. noch *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 482. *Th. Plüß, Jahrb. f. klass. Phil.* 103 (1871), 389 f. *Holm, Gesch. Siciliens* 1, 49. 353. *Ed. A. Freeman, Hist. of Sicily* 1, 549 (vgl. 212) = *Übersetzung* von *B. Lupus* 1, 499 (vgl. 184). *Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 377 Anm. 1 zu 376. Nach *Serv.* ad *Verg. A.* 5, 30 wäre Segesta aus Sizilien nach Troja zurückgekehrt und dort Gattin des Kapys und Mutter des Anchises geworden. Auf Münzen von Segesta erscheint häufig das Haupt der Nymphe bez. Stadtgöttin Segesta, *Poole, Cat. of greek coins. Brit. Mus. Sicily* 130 ff. *Head, Hist. num.* 145 f. *Holm* a. a. O. 3, 598, 99. 599, 100, 101 Taf. 2, 14. 13. *G. Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian collection* 1, 212 ff. pl 14, 14—18. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 86 ff. *K Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 46, 279—283 Taf. 7, 279 f. Auch in ganzer Figur erscheint die Stadtgöttin opfernd, *Holm* a. a. O. 3, 636 nr. 218 Taf. 4, 12. [Höfer.]

Segeta, Göttin der Heilquellen von Aquae Segetae (*Aquis Segete* auf der *Tab. Peuting.* verzeichnet zwischen Icidmagus und Forum Segusiavorum, dem heutigen Feurs, dép. Loire, arr. Montbrison; vgl. *Pauly-Wissowa, R.-E.* 2, 305 unter Aquae nr 82, *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1440). Einen Tempel der Göttin erwähnt die Inschrift von Bussy-Albieu (bei Feurs), *C. I. L.* 13, 1646 *⟨pr⟩aefecto tem⟨puli⟩ deae Segetae For⟨i Seg(usiavorum)⟩* (vgl. die Göttin *Dunisia, Pauly-Wissowa* 5, 1793). In Feurs selbst ist ein Bronze-Gewicht, das eine Votivgabe an die Segeta darstellt, gefunden worden, mit der Aufschrift *deae Seg(etae) F(ori* oder *Forensium?) p(ondo) X, C. I. L.* 13, 1641. Vgl. *H. de Villefosse, Bull. des antiquaires de France* 1879 p. 160; *A. Allmer, Revue épigr.* 5 p. 44 nr. 1554. [M. Ihm.]

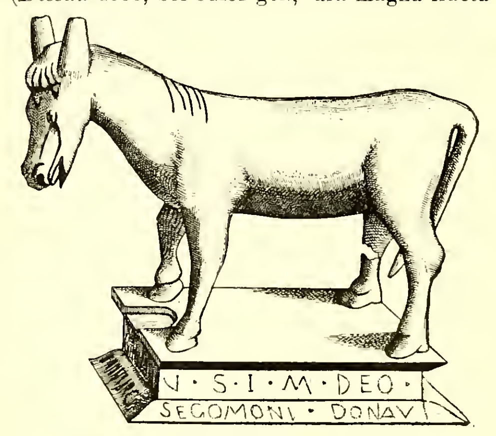
Segetia s. Indigitamenta u. Segesta.

Segomanna, keltische Göttin (Quellgöttin?), bekannt durch eine in Serviers-et-Labaume (dép. Gard) gefundene Inschrift: *Tertius Tincorigis f(ilius) Segomannae v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito). Revue épigr.* 5 (1906) p. 185 nr. 1655. *Revue archéol.* 4 sér. 8 (1906) p. 206. Vgl. Segomo. [M. Ihm.]

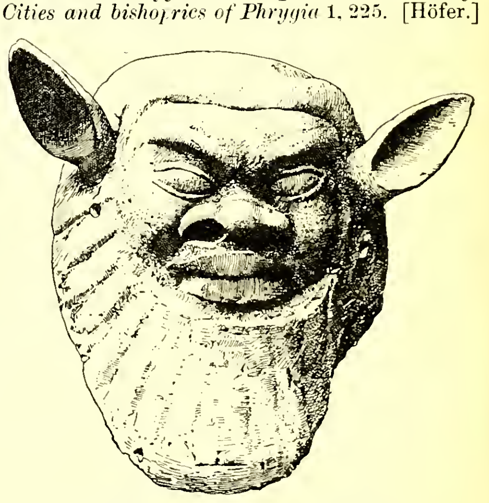
Segomo (Dativ Segomoni), keltischer Gott, Epitheton des Mars, nur durch Inschriften bekannt (zusammengestellt bei *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2 Sp. 1448. *Allmer, Rev. épigr.* 5 p. 45 ff. nr. 1555). Die umfangreichste, aus Lyon (verschollen), lautet nach *C. I. L.* 13, 1675 (= *Boissieu, Inscr. de Lyon* p. 9, *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4537): *⟨... et Ma⟩rti Segomoni sacrum ⟨ex stipe⟩ annua* (ergänzt nach *C. I. L.* 13, 1669, die beiden folgenden Ergänzungen nach 13, 1674) *⟨Q. Adginnius Ur⟩bici fil(ius) Martinus ⟨Sequanus sac⟩erdos Romae et Aug(usti) ⟨creatus* (?) *M. Ner⟩atio Pansa cos.* (Consul suffectus wahrscheinlich unter Vespasian), *⟨flamen, IIvir in c⟩ivitate Sequanorum, ⟨cui tres provincia⟩e Galliae honores ⟨omnes* (?) *impensi⟩s suis decreverunt.* Aus dem Gebiet der Sequani stammt *C. I. L.* 13, 5340 (Arinthod, dép. Jura): *Marti Segomoni sacrum Paternus Dagusae f. v. s. l. m.*, aus dem der benachbarten Ambarri 13, 2532 (*Dessau* 4538, bei Culoz gef., 'ara magna fracta cum basi et fastigio litteris saeculi fortasse primi'): *N(umini) Aug. deo Marti Segomoni Dunati Cassia Saturnina ex voto v. s. l. m.* (oben 'foramen sigillo, ut videtur, recipiendo'). Zwei weitere Denkmäler weisen die Bezeichnung Mars nicht auf, die bei Nizza gefundene Inschrift *C. I. L.* 5, 7868 *⟨S⟩egomoni Cuntino vic(us) Cun(tinus) p(osuit)*, und die interessante Votivgabe aus Bolard (bei Nuits, dép. Côte-d'Or), *C. I. L.* 13, 2846 (*Dessau* 4539; vgl. *Aurès, Revue archéol.* n. s. 34, 1877, p. 209 f. mit Abbild. pl. XIX, daraus *S. Reinach, Répertoire de la statuaire* 2, 745), ein Maulesel aus Bronze mit der auf dem Sockel eingravierten Inschrift: *Gallio l(ibertus) Maturci v. s. l. m. deo Segomoni donavi*, ein Denkmal, das *S. Reinach* in seinem Aufsatz '*Les survivances du totémisme chez les anciens Celtes*' (*Rev. celt.* 21, 1900) natürlich auch berücksichtigt, p. 295: '*La dédicace du mulet de Bolar à Segomo doit refléter une conception beaucoup plus ancienne. Nous admettrons donc l'existence, en Gaule, d'un culte du mulet, animal dont l'élevage y était particulièrement en honneur, comme il y est resté florissant jusqu'à nos jours*' (vgl. den Artikel *Rudiobus* in diesem Lex. Bd. 4 Sp. 226 f. und *Artio* bei *Pauly-Wissowa, R.-E. Suppl.* 1, 145). Man deutet *Segomo* als den 'siegreichen, mächtigen' (*Holder* a. O. 2, 1448); zum ersten Bestandteil *sego-* = 'Kraft, Macht, Sieg' (in zahlreichen keltischen Worten belegt) vgl. u. a. *Glück, Kelt. Namen bei Caesar* p. 149 ff., *d'Arbois de Jubainville, Rev. arch.* n. s. 30, 312 ff., *Holder* a. O. 2, 1444 ff. Am nächsten berührt sich mit Segomo wohl die Göttin *Segomanna* (s. d.) [M. Ihm.]

Seia s. Indigitamenta.

Seiblia (*Σειβλία*). Das Haupt der Göttin der gleichnamigen phrygischen Stadt ist dargestellt auf Münzen, *Boutkowski, Rev. numism.* 1883, 381. *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 223 (= *Abh. d. Münchener Akad.* 18, III p. 747). *Head, Hist. num.* 568. *Cat. of greek coins brit. Mus. Phrygia* 380, 3 *pl.* 44, 5. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 1, 225. [Höfer.]



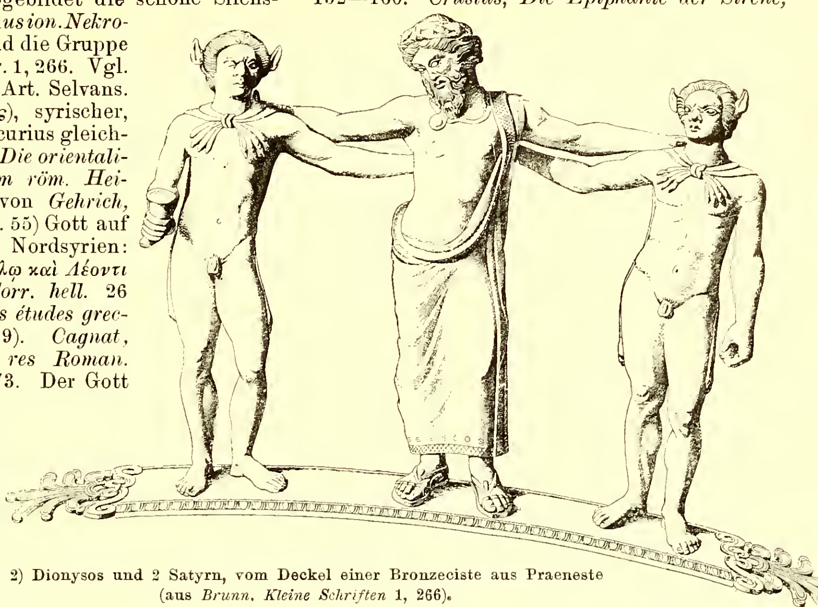
Denkmal mit Inschrift
nach *Revue archéologique* nouvelle serie 34, 1877 pl. XIX).



1) Silensmaske aus einem Grabe.
(Aus *Böhlau, Aus ion. Nekropolen* Taf. XIII, 6.)

Seilenos s. Satyros. Als Nachtrag zu Satyros seien hier abgebildet die schöne Silensmaske aus *Böhlau, Aus ion. Nekropolen* Taf. XIII, 6 und die Gruppe aus *Brunn, Kl. Schr.* 1, 266. Vgl. übrigens auch den Art. Selvans.

Seimios (*Σείμιος*), syrischer, dem römischen Mercurius gleichgesetzter (*Cumont, Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum*, übersetzt von *Gehrich*, S. 145 und 289 Anm. 55) Gott auf einer Inschrift aus Nordsyrien: *Σειμίῳ καὶ Συμβετύλῳ καὶ Λέοντι θεοῖς πατρῴοις*, *Corr. hell.* 26 (1902), 182 (*Rev. des études grecques* 17 [1904], 259). *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Roman. pertin.* 3, 1009 p. 373. Der Gott Seimios scheint das männliche Korrelat zur Göttin Semea (Sima) zu sein, *Chapot, Corr. hell.* a.a.O. *Mark Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2 (1908), 323. *Dussaud, Rev. arch.* 1904, 2, 256 ff. und *Les Arabes en Syrie avant l'Islam* p. 130/131 Anm. 1. Nach letzterem (*Rev. arch.* a. a. O. p. 257) ist die Göttin Sima (s. Semea) zu verstehen unter der in der oben angeführten Inschrift *Συμβέτυλος* genannten Gottheit; sie wurde mit Seimios zusammen in demselben Steinfetisch (*βαίτυλος*) verehrt. In dem Gott *Λέων* erkennt *Dussaud* a. a. O. 229 f. (vgl. 257) den Gott Gennaios (*Dussaud, Rev. arch.* 1903, 1, 351. 374, 4: *Θεῷ Γεννέᾳ* [= *Γενναίῳ*] *πατρῴῳ*), *Gruppe, Gr. Myth.* 1583, 1, von dem *Eusebios* bei *Damasc. vit. Isid.* 203 berichtet: auf dem Berge des Athenatempels in Heliopolis sei ein Baitylos nachts herabgefallen, dabei habe ein Löwe gestanden; dann sei dieser verschwunden, und der Baitylos habe gesprochen, er sei der Baitylos des Gennaios. *Damascius* fügt hinzu: *τὸν δὲ Γενναῖον Ἡλιουπολῖται τιμῶσιν ἐν Διὸς* (ergänze *νεῷ*) *ἱδρυσάμενοι μορφήν τινα λέοντος.*



2) Dionysos und 2 Satyrn, vom Deckel einer Bronzeciste aus Praeneste (aus *Brunn, Kleine Schriften* 1, 266).

Seiredones s. Seirenen. [Höfer.]

Seiren (*Σειρήν*), Beiname des Zeus, *Antimachos* in *Etym. M.* 710, 30: *Ἀντίμαχος σείρινα τὸν Δία ἔφη διὰ τὸ ἄστρον (Σείριος)*, wo man (nach *Lex. Rhetor.* bei *Eust.* ad *Hom. Od.* 1709, 55: *σειρῆνες· τὰ ἄστρα*) für *σείρινα*: *σειρῆνα* hergestellt hat; vgl. *v. Wilamowitz, Timotheos, Die Perser* 44. *Dietr. Mülder, Philologus* 65 (1906), 217. [Höfer.]

Seirenen (*Σειρῆνες*).

Literatur: *Kastner, Les Sirènes,* Paris 1858. *Stephani, Compte rendu de la commission impér. archéol. de St. Pétersbourg* 1866, 10—66; 1870, 143—160. *Schrader, Die Sirenen nach ihrer Bedeutung und künstlerischen Darstellung im Altertum,* Berlin 1868 (dazu *Plew, Jahrb. f. Philologie* 1869, 165 f.). *Cerquand, Études de mythologie grecque,* Paris 1873. *Ussing, Nye Erververlser til Antiksamlingen, Kong. Danske Videnskabernes Selskabs Skrifter* 5, 5, 1884, 152—160. *Crusius, Die Epiphanie der Sirene, Philologus* 50, 1891, 97 f. *Patroni, Intorno al mito delle Sirene, Rivista di filologia* 21, 1891, 321—340. *Weicker, De Sirenibus quaestiones selectae.* Diss. Lips. 1895; *Der Seelenvogel in der antiken Literatur und Kunst*, Leipzig 1902, worauf hier für Einzelheiten der Untersuchung verwiesen werden muß (hiernach *Waser, Psyche, Mythol. Lex.* Bd. 3 Sp. 3213—3222); S. 216 f. ausführliche Literaturangaben; *Ath. Mitt.* 30, 1905, 207 f. *Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus von Side* 1896, 68—78. *De Petra, Le Sirene del Mar Tirreno, Atti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, Neapel 1906.

Würgende Totengeister, als solche blutdürstig und wollüstig, aber auch sanges- und zukunftskundig, die in Gräbern, in der Unterwelt und in deren Nähe hausen oder frei umherschwirren, den Keren, Erinyen, Harpyien wesensverwandt. Die literarische Überlieferung freilich steht völlig unter dem Banne des für alle Zeiten typisch gewordenen homerischen Bildes *Od.* 12, 166—200 und zeigt nur sehr wenig damit scheinbar nicht zu vereinende Züge. Aber *Homers* Erzählung bildet nur einen kleinen, für einen ganz bestimmten Zweck gewählten Ausschnitt aus einem umfassenden Vorstellungskreis des Volksglaubens. Dieser allein beherrscht, von den verhältnismäßig sehr seltenen Illustrationen des Odysseusabenteuers abgesehen, die Kunstdarstellungen ausschließlich. Er allein ermöglicht eine ungezwungene Erklärung des traditionellen Seirenentypus — Vogel mit Menschenkopf — wie der bärtigen Seirenen und der Verwendung der Seirenen in und auf Gräbern.

Namen: *Σειρῆνες* 'die Bestrickenden' 'Würgerinnen' mit *σειράω* zusammenhängend.

So schon *Passow, Handwörterbuch der griech. Sprache* 1857; *Gruppe, Griech. Mythologie* 344, 12. *Lewy, Jahrb. f. Philol.* 1892, 181 leitet den Namen aus dem Semitischen, von שִׁיר־חֵן 'Gesang der Gunst = bezaubernder Gesang' ab, ähnlich *Bérard, Les Phéniciens et l'Odyssée* 2, 335. Älteste inschriftliche Namensform ΣΙΡΗΝΕΙΜΙ im Tierstreif einer 'tyrrhenischen' Hydria im Louvre E 803 (hierzu *Kretzschmer, Wiener Studien* 22, 1900, 179). *Σειρηδόνες schol. Il.* 24, 253, *Auson. Id.* 11, 20.

Einzelnamen, ausschließlich auf die im Volksmärchen Homers zu greifbaren Persönlichkeiten gewordenen S. beschränkt. *Ἱμερόπα* Beischrift einer S. auf der strengrfg. Amphora Brit. Mus. *E* 440 Abb. 1. Aus einer epischen Dichtung, wahrscheinlich aus *Hesiod* (*Weicker, Seelenvogel* 40; *Friedländer, Herakles* 62) stammen *Θελξιέπεια* (*Hes fr.* 89 *Ἡσίοδος ἐμυθεύσατο ὑπὸ Σειρήνων καὶ τοὺς ἀνέμους θέλγεσθαι* s. *Od.* 12, 40. 44; zur Namensform *Gruppe, Griech. Myth.* 185, 1), *Ἀγλαόπη*, *Πεισινόη* (*schol. H. Q. T. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 45; *Apollod. fr. Sabb.* 8, 18). Zahlreiche Varianten: *Θελξιόνη*, *Θελξιόπη schol. Ap. Rhod.* 4, 892, *Ἀγλαόφωνος schol. Ap. Rh.* 4, 892, *Ἀγλαοφήμη schol. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 45 beweisen das hohe Alter und die Volkstümlichkeit dieser euphemistischen Namen.

Schol. Ap. Rh. 4, 892 nennt statt *Πεισινόη Μολπή*, *Hygin. praef.*: Thelxiope, Molpe, Peisinoe. Dies Schwanken des dritten Namens ist eine Folge alexandrinischer Homerkritik, die auf Grund des homerischen Duals nur zwei S. anerkannte (*Ἀγλαοφήμη*, *Θελξιέπεια schol. H. Q. T. Od.* 12, 39; *Eustath.* 1709, 45; s. *Aristarch.* zu *Il.* 13, 66, *Aristonikos* zu *Od.* 12, 39. 52. 185) und unter den überlieferten Namen verschiedene Auswahl traf (*Schol. V. Od.* 12, 39 gedankenlos aus einer Quelle zusammengezogen, die verschiedene Namensreihen nebeneinander gab).

Παρθενόπη, *Λευκοσία* (von *Gruppe, Griech. Myth.* 345 der sturmbeschwichtigenden *Λευκοθέα* gleichgesetzt), *Λίγεια* (s. *Alkman fr.* 7 *ἁ Μῶσα κέκλαγ', ἁ λίγεια Σειρήν*, *Ap. Rh.* 4, 892), Namen der an bestimmten Punkten der unteritalischen Küste lokalisierten S. Alle Nachrichten über diese Gruppe (*Lykophron, Dion. Per., Eustath., Tzetzes, Pseudo-Arist.* usw.) stammen aus *Timaios* (*Seelenvogel* 65, 1); durch *fr.* 99 wird der Name Parthenope zuerst für die Zeit der sizilischen Expedition belegt. Beide Namensgruppen werden nie miteinander vermengt.

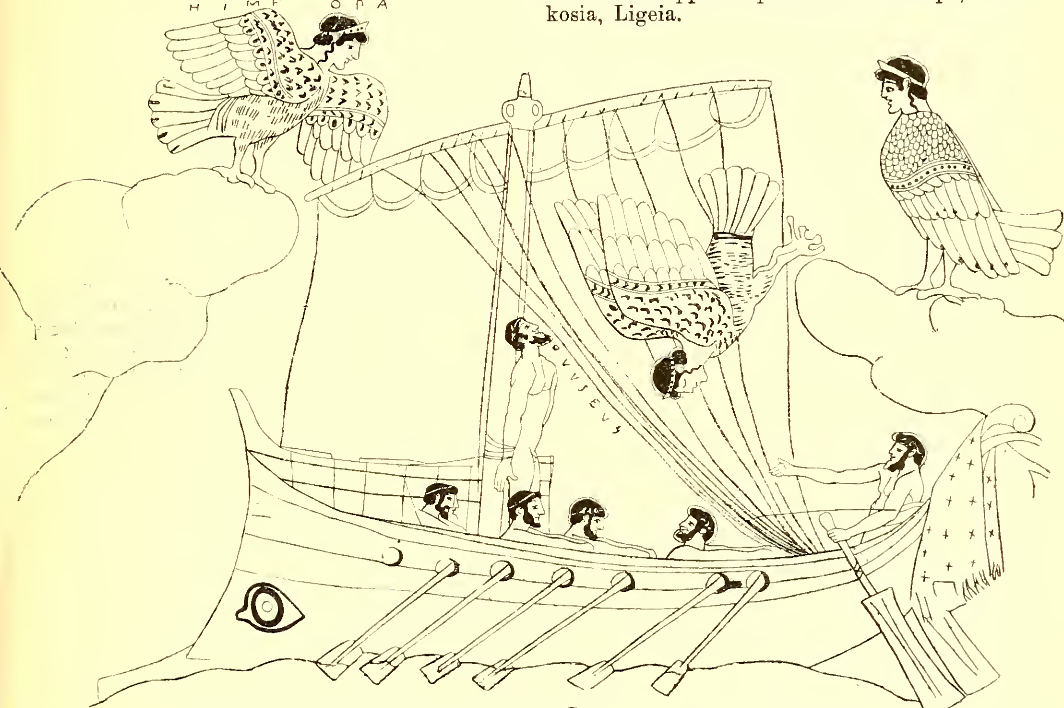
Anzahl: Die Beschränkung in der Zahl gilt, wie die Einzelnamen, nur für die homerischen S. Zwei bei *Homer* (*Od.* 12, 167. 185; doch Plural in den jüngeren Versen 39, 42, 158, 198), auf dem von hochaltertümlicher ostgriechischer Vorlage abhängigen Kugelarybalos in Boston, *Strena Helbigiana* 31; *Seelenvogel* 44 Abb. 17 und bei *Sophokles fr.* 777; drei, die für Gestalten des Märchens und chthonische Wesen des Volksglaubens typische Zahl, auf Vasenbildern mit Darstellung des homerischen Abenteuers etwa von 600 an, ohne daß eine bestimmte epische Quelle dafür anzunehmen wäre: in der Literatur, vom üblichen Plural abgesehen, zuerst ausdrücklich bei *Lykophron-Timaios.* Außerhalb des Mythos erscheinen die Seirenen in unbegrenzter Anzahl.

Abstammung: Töchter 1) des Phorkys, wahrscheinlich nach *Hesiod*, bei *Soph. fr.* 777 *Σειρῆνας εἰσαφικόμην, Φόρκου κόρας, θροοῦντε τοὺς Ἅιδου νόμους.* — 2) des Acheloos a) von der Chthon aus den von seinem abgebrochenem Horn niederfallenden Blutstropfen geboren, *Luc. π. ὀρχ.* 50; *Libanios προγυμν.* 4, 1108 *R. καὶ προσπεσὼν Ἡρακλῆς παρασπᾷ μὲν Ἀχελῴου τοῦ κέρως· τὸ δὲ καταρρεῦσαν αἷμα τοῦ τραύματος κατεβάλλετο Σειρήνων γένεσιν.* Vgl. *Nicolaus Myth.* 367 app. XX, 2, *Eustath.* 1709, 39; dazu *Euripides, Helena* 168 *πτεροφόροι νεανίδες, παρθένοι, Χθονὸς κόραι, Σειρῆνες.* — b) und der Sterope, *Apollod.* 1, 7, 10; hiernach *schol. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 38; die Seirenennamen fehlen. — c) und einer Muse (*Lyk.* 713) *α*) Terpsichore, Mutter der Gruppe Parthenope, Leukosia, Ligeia nach *Timaios*, auf den *Ap. Rh.*, die alten *Lykophronscholien* und mithin *Eustath.* und *Tzetzes* zurückgehen, s. *schol. Od.* 12, 39. — *β*) Melpomene, Mutter der Gruppe Thelxiepeia, Aglaope, Peisinoe *Apoll. fr. Sabb.* 7, 18, nach dem ältesten mythologischen Handbuch, der gemeinsamen Quelle von *Apollodors Bibliothek*, *Hygin* und einem großen Teil der *Scholien* zu *Ap. Rhod.*, s. *Seelenvogel* 67 f. — *γ*) Kalliope *Interpol. Serv.* zu *Verg. Georg.* 1, 8; *Servius* zu *Aen.* 5, 864, hieraus *Myth. Vat.* 1, 42 = 3, 11, 9. Von *Interpol. Serv.* mit 'velut quidam dicunt' eingeführt, also wertlose Quelle. Die Seirenennamen fehlen.

Die Abstammung von Phorkys reiht die Seirenen auch äußerlich der großen Familie der ihnen wesensverwandten Ungeheuer ein (*M. L.* Bd. 3 Sp. 2433 f.), die Erzählung von ihrer Geburt aus den Blutstropfen des Acheloos bietet trotz der jungen Gewährsmänner die altertümlichste Version. Sie ist sagengeschichtlich der Entstehung der Erinyen aus den Blutstropfen des entmannten Uranos gleichwertig, macht die Seirenen zu erdgeborenen chthonischen Wesen, den aus dem Blute des Geschädigten entstandenen Rachegeistern. Dessen Name ist an sich bedeutungslos und lokal verschieden (*Friedländer, Herakles* 85 f. bezeichnet ohne genügenden Grund diese Genealogie wie die Seirenenepisode der *Odyssee* als samisch). Die große Verehrung, die Acheloos in Unteritalien genoß, hat dank der dortigen Lokalisierung der homerischen S. jener ätolischen Ortssage zu allgemeiner Geltung verholfen. Dabei war die Bedeutung der aus seinem Blute von der Erde geborenen Rachegöttinnen schon vergessen, als man in nicht näher bestimmbarer Zeit Sterope zu seiner Gattin und Mutter der S. machte. Nun sieht man in ihnen nur die Töchter des Flußgottes und macht sie in hellenistischer Zeit zu nymphenartigen elfischen Wesen; andrerseits wurden aber auch damals die den Wassernymphen als ursprünglichen Seelenwesen eigenen seirenenhaften Züge so stark hervorgehoben, daß sie

geradezu als Todesdämonen erscheinen (*C. I. Gr.* 6201, 6193 u. a.). Die auf *Homers* Autorität begründete einseitige Betonung ihres musikalischen Charakters führt schließlich dazu, den S., angeregt durch Stellen wie *Alkman fr.* 7, eine der Musen zur Mutter zu geben, deren Erbteil der bezaubernde Gesang bildet. Deren Name ist für die Seirenensage gleichgültig, er hat nur literarhistorisches Interesse.

Tod: In der erhaltenen Literatur zuerst von *Lykophron* 713 f. (nach *Timaios*) erwähnt,



1) Tod der Seirenen, rfg. Amphora Brit. Mus. *E* 440 (nach *Monum. dell' Inst.* 1, 8).

findet sich der Sturz der Seirenen ins Wasser außer auf der bekannten strengrfg. Vase Brit. Mus. *E* 440 vom Ende des 6. Jahrh. (Abb. 1) bereits um 600 auf einem ostgriechischen (*Prinz, Naukratis* 51, 1) Fragment aus Naukratis (Brit. Mus. *B* 103, 19; ergänzt *Seelenvogel* 45 Abb. 18) dargestellt. Die Sage gehört also ins ionische Kleinasien; sie ist vorhomerisch und bildet den notwendigen Schluß des Odysseusabenteuers. Denn solche Gespenster spielen um ihr Leben; mit der naiven Inkonsequenz echter Volkssage ist kein Gespenst unsterblich, unabänderliche Schicksalsbestimmung verlangt seinen Tod nach dem ersten mißglückten Anschlag. Dieser echt volkstümlichen Überlieferung folgt *Timaios* (*Lykophron* 712 f. *κτενεῖ δὲ κούρας Τηθύος παιδὸς τριπλᾶς . . . αὐτοκτόνοις ῥιφαῖσιν ἐξ ἄκρας σκοπῆς | Τυρσηνικὸν πρὸς κῦμα δυπτούσας πτεροῖς | ὅπου λινεργὴς κλῶσις ἑλκύσει πικρά*) und das älteste mythologische Handbuch mit der Gruppe Melpomene, Thelxiepeia, Aglaope, Peisinoe (s. o. Sp. 603); daher *Apollod. fr. Sabb.* 7, 18 *ἦν δὲ αὐταῖς Σειρῆσι λόγιον τελευτῆσαι νεὼς παρελθούσης*, *Hygin fb.* 125 *harum fatum fuit tamdiu vivere, quamdiu earum cantum mortalis audiens nemo praetervectus esset*, 141, *Dositheus*, *Lactantius* 5, 9, *Mythogr. Vat.* 1, 186; 2, 101. Die Kommentatoren *Lykophrons* folgen einer rationalistischen Auffassung: *schol. Lyc.* 712 *μὴ φέρουσαι τὴν ἧτταν κατεθαλάσσωσαν ἑαυτάς*, danach *schol. H. Q. T. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 48, *schol. Dion. Per.* 358, *Eustath. z. Dion. Per.* 358, also die Gruppe Terpsichore-Parthenope, Leukosia, Ligeia.

Die *orphischen Argonautica* 1288 f. begründen den Selbstmord der S. mit der Vorbeifahrt des Orpheus, *Steph. Byz.* s. *Ἄπτερα* mit ihrer Niederlage im Gesangswettstreit mit den Musen; bei beiden werden sie in Felsen verwandelt. *Steph. Byz.* bringt noch die merkwürdige Notiz *τὰ πτερὰ τῶν ὤμων ἀπέβαλον καὶ λευκαὶ γενόμεναι εἰς τὴν θάλασσαν ἀνέβαλον ἑαυτάς* (hieraus *Et. M.* 133, 32; ähnlich *Tzetzes* zu *Lyk.* 653): wohl nicht nur ein Erklärungsversuch des Namens *Ἄπτερα*, sondern wahrscheinlich ein echter, nur zufällig sonst nicht belegter Märchenzug, nach dem die S., wie die Schwanenjungfrauen der nordischen Mythologie, ihr Federkleid abwerfen und als weiße Jungfrauen erscheinen können.

Ein Kult kommt den S. als chthonischen Wesen ebenso wie den Erinyen zu. Er erscheint

1) als allen S. gemeinsam an ein *ἱερὸν καὶ ἀναθήματα παλαιά* (*Strabo* 1, 22; 5, 247

[hieraus *Eustath.* 1709, 50]) oder νεώς (*Ps. Arist.* π. θαυμ. ἀκουσμ. 103 [hieraus *Steph. Byz.* s. Σειρηνοῦσσαι]; sämtliche Angaben gehen auf *Timaios* zurück) am Vorgebirge Athenaion geknüpft, wo *Ettore Pais* bei der Kirche S. Maria della Lobbra (in delubro) an dem kleinen Hafen zwischen Kap Massa und Kap Corno sw. von Sorrent die Stätte des Heiligtums gefunden zu haben glaubt (*Am. Journ. of Arch.* 9, 1905, 1 f.),

2) als einzelnen S. geweiht und gleich anderen Heroenkulten mit der Bestattung und Verehrung ihrer ans Land getriebenen Leichen begründet. Dieser Kult knüpft also ätiologisch an ältere Grabstätten an und setzt voraus, daß die griechischen Kolonisten die Sage vom Tode der S. aus ihrer Heimat mitbringen.

a) Kult der Parthenope; nach *Lyk.* 717 an ihrem Grabe mit Spenden und blutigen Opfern begangen, nach *Lyk.* 732 (*Timaios fr.* 99 *M.*) vom attischen Nauarchen Diotimos auf Grund eines Orakelspruchs (*Strab.* 5, 246) durch Stiftung eines Fackellaufs gesteigert und (735) von den Neapolitanern erweitert. Ein μνῆμα der P. *Strabo* 1, 23, 26; 5, 246, *Eustath.* 1709, 46, z. *Dion. Per.* 358, *schol. Od.* 22, 39; mit einer Statue *Suidas* s. Νεάπολις P. wird zur eponymen Stadtgöttin Neapels. Hierüber wie zur Gleichsetzung von Parthenope und Neapel s. *Ilberg, M. L.* Bd. 3 Sp. 1654; *Weicker, Seelenvogel* 63 f.; *de Petra, Le Sirene del Mar Tirreno* 15 f.

b) Der Kult der am Poseidonion ans Land gespülten und begrabenen Leukosia (*Lyk.* 722. *M. L.* Bd. 2 Sp. 2011) und der Ligeia (*Lyk.* 726. *M. L.* Bd. 2 Sp. 2044) in Terina (die Flügelgestalt auf den Münzen von Terina ist sicher nicht L., s. zuletzt *Regling, Terina* 62) tritt in der Überlieferung völlig zurück.

Die Angaben über den ursprünglichen Sitz der homerischen S. schwanken, doch beziehen sie sich, wie die Nachrichten über den Kult, sämtlich auf chalkidisch-euböisches Siedelungsgebiet (*Gruppe, Jahresber. über die Fortschr. d. kl. Altertumswiss.* 137, 356). Nach homerischer Geographie mußte er in der Nähe von Skylla und Charybdis liegen; sobald also diese in der Straße von Messina festgelegt waren, mußte man dort auch die S. suchen. Peloron: *Strabo* 1, 22 (hieraus *Tzetzes* zu *Lyk.* 712), *Stat. Silv.* 2, 2, 116, *Seneca, Herc. Oet.* 188; *Serv. Verg.* 5, 864, *Claudian, Rapt. Pros.* 3, 254; *Orph. Argon.* 1250 f. Nähe des Ätna: *Hedyle* bei *Athen.* 7, 297 *B*; Katana: *Nonnos* 12, 312. Σειρηνοῦσσαι am Poseidonion: *Strabo* 1, 22, 23; 5, 247, 251; 6, 252, 258, *Ptol.* 3, 179. *Mela* 2, 4, 7, *Pseudo-Arist.* π. θαυμ. ἀκουσμ. 103 etc.

Sonstige literarische und monumentale Überlieferung. *Homer* bietet *Od.* 12, 39—54, 166—200 die älteste literarische Fassung einer Seirenensage. Die zwei Seirenen auf mit Totengebeinen bedeckter (45) blumiger Wiese (λειμὼν ἀνθεμόεις 159, 45; hierzu die Gefilde am Flusse Ἀνθεμοῦς, wo des Geryoneus Rinder grasen; es ist, wie der Park der Todesgöttin Kirke, der λειμών des Hades im Okeanos nahe dem Eingang zur Unterwelt) locken, allwissend (189; zum Namensanruf *Seelenvogel* 39), durch ihren bezaubernden Gesang (44, 52, 187), dem Wind und Wetter gehorchen (168; diesen Wetterzauber, s. auch *Hes. fr.* 89, teilen sie mit andern Mittagsgespenstern, s. *Seelenvogel* 12, 38), die Vorüberfahrenden zu sich ins Verderben, dem Odysseus durch seine List entgeht. Weder das genaue Schicksal der Verlockten, noch das der S. nach ihrem mißglückten Anschlag wird erwähnt, noch Gestalt, Namen und Abstammung, alles Angaben, die doch für das konkrete Persönlichkeiten erfordernde Märchen unerläßlich sind. *Homer* setzt also die ausführliche Kenntnis der Sage voraus und erwähnt nur diejenigen Züge, die für ihre episodenhafte Verwendung im Kreise der Abenteuer des Seehelden notwendig waren und dessen Schicksal direkt berührten.

Zuerst wohl bei *Hesiod* hat die Lokalisierung der den S. durch Zeus zugewiesenen Insel Ἀνθεμόεσσα (*fr.* 88 νῆσον ἐς Ἀνθεμόεσσαν, ἵνα σφισι δῶκε Κρονίων) an der Westküste Italiens ihren poetischen Niederschlag gefunden, auf ihn gehen höchstwahrscheinlich die Namen Θελξιέπεια, Ἀγλαόπη, Πεισινόη und die Abstammung von Phorkys zurück (s. o.). Für die Gestaltung der Sage bei den *Kyklikern* fehlt jedes Zeugnis; die Fragmente der *Lyriker* (*Alkman fr.* 7, *Parthenion* 23 B; *Archilochos* bei *Reitzenstein, Ined. poet. Gr. fragm.* 2 p. 14) betonen nur die Macht des Seirenengesanges, der dem der Musen gleichkommt.

Ein ganz anderes Bild von dem nicht durch die Rücksicht auf literarische Überlieferungen beeinflußten lebendigen Seirenenglauben des Volkes lassen die Denkmäler des 7., 6. und 5. Jahrhunderts erschließen. In Seirenengestalt entfliegt die Seele der sterbenden Prokris auf der streng-rfg. Amphora Brit. Mus. *E* 477 (*M. L.* Bd. 2 Sp. 1101; *Seelenvogel* 22, 166). Blut- und Liebesgenuß sind das ursprüngliche Lebenselement der Seelen, jede Seele hat das Bestreben andere nach sich zu ziehen (*Seelenvogel* 2 f,; bei *Homer* noch deutlich zu erkennen): Die S. erscheinen daher

a) als raffende Todesdämonen, deren spez. Benennung nicht immer sicher ist (u. a. etr.-sfg. Vase Berlin 2117 *M. L.* Bd. 2 Sp. 1847; Henkelattachen einer etr. Bronzeciste Brit. Mus. *Walters, Cat. of the bronzes* 650; das gewaltsame Entführen wird zum liebevollen Davontragen gemildert [Harpyienmonument usw. *Seelenvogel* 7 f., danach *M. L.* Bd. 2 Sp. 3256]); als triumphierende Sieger über den sich vergeblich wehrenden Menschen (verschollener etr. Skarabäus, Abguß in Bonn, *Seelenvogel* 7 Abb. 2; kor. Kugelaryballos in München, Abb. 2); sie bedrohen den Bergmann im Schacht (altkor. Pinax, Berlin nr. 831; Abb. 3), den Krieger beim Auszug zum Kampf (attisch-sfg. Vasen), sogar den kretischen Stier (sfg. Amphora in Paris, *Bibl. Nat.* 174); sie halten auf etruskischen und römischen Denkmälern einen Menschenkopf in den Klauen (*Seelenvogel* 28, 192; römischer Grabstein in Regensburg), sie

erscheinen als buhlender Alp noch in hellenistischer Zeit (s. u. Abb. 8).

b) in und auf Gräbern, sog. Grabseirenen (Zusammenstellung und Kritik früherer Deutungen bei *Weicker, De Sirenibus qu.* s. 14—20). Der Brauch beruht auf dem weitverbreiteten Glauben, daß die Seele nach dem Tode ans Grab und die Reste des Körpers gebunden ist. Mit diesen geht auch sie zugrunde. Ihre Fortexistenz wird durch Beigabe einer festeren Behausung, bei den Griechen wie bei den Ägyptern in Menschen- oder Seelengestalt, also als gewöhnlicher oder menschenköpfiger Vogel, gewährleistet. Der Seele des Mannes gebührt die bärtige Seirene. Die auf den Sarkophag oder das mitgegebene Gefäß gemalte S. ersetzt die figürliche Beigabe. Häufung der Beigaben verbürgt dauernderen Bestand. Daher auch die Reihen der S. in den Tierstreifen korinthischer, attischer, etruskischer Vasen. Daß sie hier später meist rein dekorativ geworden sind, beweist nichts gegen ihre ursprüngliche Bedeutung. Demselben Zweck, ein ἕδος der umherschweifenden Seele zu sein — fliegende S. oft auf kor., att., etr. Vasen — dient die Statue des Verstorbenen, die den anikonischen Pfeiler älterer Zeit ersetzt, oder die Seirene über dem Grabe, gleichzeitig ein kräftiges Apotropaion.



2) Korinthischer Kugelaryballos in München (nach *Archiv für Religionswissenschaft* 1909, 205).

Schon bei *Homer* beklagt die Seele ihr trauriges Los (*Il.* 16, 856; 22, 362), jammernd umflattern auf polychromen Lekythen die Seelchen die Stele, jammernd sitzt der Tote selbst am Grabe (u. a. *v. Salis, Festschr. des Basler philol. Seminars zur 49. Philol.-Vers.* 1907, 70). Dieser Stimmung entsprechen die klagenden Grabseirenen (in Attika bis jetzt nicht vor dem 4. Jahrhundert nachweisbar, doch bereits aus *Eurip. Helena* 173f. zu erschließen, im ionischen Kleinasien 200 Jahre früher). Auch die musizierenden Grabseirenen sind nicht anders aufzufassen als die Bilder des musizierenden Toten selbst. Beweisend sind musizierende bärtige Seirenen (z. B. im Louvre aus Kypros, *Perrot-Chipiez* 3, 599 fg. 410) und das Bild der weißgrundigen Lekythos Brit. Mus. *B* 651, wo dem Spiel der mit der naiven Inkonsequenz des Volksglaubens lebendig gedachten Grabseirene die Männer mit ihren geistersichtigen Hunden andächtig lauschen (s. *Seelenvogel* 12, 51; *M. L.* Bd. 3 Sp. 3218, zu vergleichen etwa der lebendig gewordene Grablöwe der polychromen Lekythos Athen *Collignon-Couve* 1707 *Strena Helbigiana* 41, dazu *v. Salis* 63). Musik kennzeichnet nach altgriechischem Glauben die seligen Geister wie die Dämonen (s. *Seelenvogel* 18 f.), aber nur die Autorität *Homers* hat diesen sekundären Zug im Wesen der S. so einseitig ausgebildet, daß sie später dem Leier spielenden Apollon auf den attisch-sfg. Vasen Brit. Mus. *B* 197 (Tafel 5 des Katalogs), *Ermitage* 24 (*Compte rendu* 1866, 5) und der rfg. bei *Gerhard, A. V.* 1, 28 attributiv beigegeben werden konnten oder, wie sonst Nike, einen gewaltigen Dreifuß mit Binden schmücken (*Ermitage* 1821, *Compte rendu* 1874 Taf. 2).

c) So erscheinen die S. attributiv auf der Hand oder der Schulter chthonischer Gottheiten (Hera des Pythodor in Koroneia, *Paus.* 9, 34, 3, archaische ostgriechische Spiegelstütze in Odessa; auf beiden Schultern: archaische korinthische Spiegelstütze in München, *Antiquarium* 671, häufig auf Henkelplatten von Buccherogefäßen z. B. in Bonn, Leipzig, Triest), sie kommen schließlich unter die seligen Geister im Gefolge des Seelenherren Dionysos (hierzu *Macchioro, Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane* 1909, 85 f.): Sie sitzen auf Bäumen im Garten der Götter inmitten eines tollen Schwarmes tanzender und zechender Satyrn auf dem korinthischen Mastos in Athen, *Collignon-Couve* 625 (*Seelenvogel* 14 Abb. 8), halb dekorativ als Einfassung dionysischer Szenen auf attischen Schalen, sie tragen auf sepulkralen unteritalischen Vasenbildern dionysische Embleme, Thyrsosstab, heilige Binden, Tympanon und Schale.



3) Korinthischer Pinax, Berlin 831 (nach *Ant. Denkmäler* 1, 8, 3).

Sie nehmen am *συμπόσιον τῶν ὁσίων* teil auf der kyrenäischen Schale des Louvre E 667, Abb. 4. Den zum Mahle gelagerten Heroen überreichen Seelen, geflügelte Jünglinge und S., Kranz, „die Krone des Lebens", und Lotosranke, das Symbol der Heroisierung. Der L o t o s ist als solches dem ägyptischen Totenkult entnommen (*Seelenvogel* 16 f. *Svoronos, Das Athener Nationalmuseum* S. 113); wie er als Verwandlungsform der Seele noch das Haupt des vergötterten Antinous schmückt, so kennzeichnet auf sehr zahlreichen archaischen Darstellungen die Lotosranke am Haupt oder in der Hand der S. diese als chthonisch, als heroisiertes Wesen. Auf etruskischen, doch von ostgriechischen Vorbildern abhängigen gravierten Goldringen, der kyrenischen Schale etwa gleichzeitig, hält die lotosgeschmückte S. dem auf phantastischem Gespann in die Gefilde der Seligen einziehenden Heros die Lotosblume als Siegespreis entgegen (*Furtwängler, Gemmen* 7, 2), sie schreitet ihm den Weg weisend voran auf dem Ring Louvre 406 Abb. 5 und der stilistisch verwandten Vase Würzburg III 79 (*Micali, Mon. ined.* 36, 1) oder fliegt mit dem Kerykeion in der Hand auf einem etr. Skarabäus in Dresden (*Seelenvogel* Abb. 3). Auf attischen sfg. Vasen des 6. Jahrh. schwebt die S. in ähnlicher Bedeutung beim Kriegerauszug über dem Gespann (z. B. Louvre F 8, F 53, mehrfach auf Scherben von der Akropolis und den von att. Vorlagen abhängigen großen Amphoren aus Eretria).

4) *Συμπόσιον τῶν ὁσίων*, kyrenäische Schale, Louvre *E* 667 (nach *B. C. H.* 1893, 238 Abb. 6).

Als tanzender und musizierender Chor der Seligen, der den Verstorbenen im Elysium in seinen Kreis aufnimmt, erscheinen schließlich im 3. Jahrh. die 16 S. auf dem Grabstein des Metrodor aus Chios, Berlin 766 A, s. Abb. 6.

Im D r a m a spielen die S. nur eine sekundäre Rolle. *Soph. fr.* 777 erwähnt Odysseus „die zwei Seirenen, des Phorkys Töchter, die ein Todeslied sangen". Wichtig ist *Euripides, Helena* 167 f. *πτεροφόροι νεάνιδες | παρθένοι Χθονὸς κόραι | Σειρῆνες, εἴθ' ἐμοῖς γόοις μόλοιτ' ἔχουσαι τὸν Λίβυν | λωτὸν ἢ σύριγγας· αἴλινον, κακοῖς | τοῖς ἐμοῖσι σύνοχα δάκρυα | πάθεσι πάθεα, μέλεσι μέλεα | μουσεῖά τε θρηνήμασι ξυνῳδά | πέμψειε Φερσέφασσα* ... Die S. weilen in der Unterwelt (s. *Plat. Crat.* 403 D), Persephone untertan, können aber beschworen werden (hierüber *Seelenvogel* 12, danach *Waser, M. L.* Bd. 3 Sp. 3220), um mit ihren Liedern und Instrumenten — diese hier zuerst erwähnt, die Vasenbilder haben sie der größeren Anschaulichkeit wegen schon ein Jahrhundert vorher — bekümmerte Sterbliche in ihrem Schmerz zu trösten. (Derselbe Gedanke noch in einem Grabgedicht flavischer Zeit bei *Bücheler, Carm. epigr.* 2, 1549, 20.) Die beste Illustration dazu bildet die oben erwähnte weißgrundige Lekythos Brit. Mus. *B* 651 und die im Fluge musizierenden S. der etr. Amphora Louvre F 486 Abb. 7 wie des ostgriechischen Goldrings aus Kypros in New-York (*Seelenvogel* 18 Abb. 12).



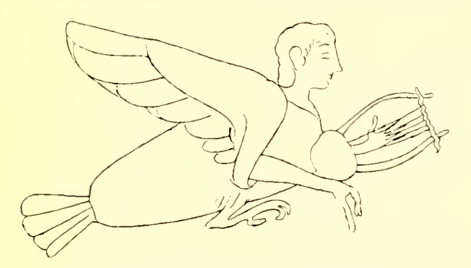
6) Tanzende und musizierende S. vom Grabstein des Metrodor aus Chios, Berlin 766 A (nach *Ath. Mitt.* 13, 1888, Taf. 3).

Als leichtbeschwingte Wesen, deren goldne Flügel bis zum Himmelspol in des Zeus Nähe tragen, erscheinen sie *frg.* 911 *inc. N.* *χρύσεαι δή μοι πτέρυγες περὶ νώτῳ | καὶ τὰ Σειρήνων πτερόεντα πέδιλα | βάσομαι τ' εἰς αἰθέριον πόλον ἀρθείς | Ζηνὶ προσμείξων*, sie sollen den Sprecher in den Garten der Götter entrücken.

Anders die Komödie. Die *Σειρῆνες* des *Epicharm*, *Nikophon* und *Theopomp* waren Parodien des Odysseeabenteuers, in denen der von der langen Irrfahrt ausgehungerte Held durch Anpreisung eines leckeren Mahles mit musikalischen Genüssen angelockt wird. Bei *Epicharm* rufen die Seirenen mit *λᾶοι χαλκοχίτωνες ἀκούετε Σειρηνάων fr.* 123 *Kaibel* feierlich die Vorüberfahrenden an (anders *Thiele*, *Neue Jahrbücher* 1902, 419) und schildern in dem stark korrupten Fragment 124 mit beredten Worten die Herrlichkeiten des letzten Mahles, dessen Beschreibung vom hungrigen Odysseus mit Ausrufen komischen Entsetzens unterbrochen wird. Ähnlich ist die Situation in den *Σειρῆνες* des *Theopomp*. Sie schildern ihre Kücheneinrichtung: *fr.* 53 *K.* *φρυγεὺς, θυΐα, λήκυθος*, das bevorstehende Festmahl



5) Etruskischer Goldring im Louvre (nach *Weicker*, *Seelenvogel* 43 Abb. 16).



7) Fliegend musizierende S., etr. Amphora Louvre *F* 486 (nach *Weicker*, *Seelenvogel* 18 Abb. 11).

mit seinen Fischgerichten: *fr.* 51 *θύννων τε λευκῶν Σικελικῶν ὑπήτρια* und fordern Odysseus dringend zum Herüberkommen auf: *fr.* 52 *ὑποδοῦ λαβὼν τὰς περιβαρίδας*. Doch Odysseus beschwichtigt die zur Landung drängenden hungrigen und lüsternen Gefährten mit einem zeitgemäßen Witz, dem boshaften Vergleich des Seirenengesanges mit den Leistungen einer bekannten ausgesungenen Sängerin: *fr.* 50 *αὐλεῖ γὰρ σαπρὰ | αὕτη γε κρούμαθ' οἷα τἀπὶ Χαριξένης*. Auch in den *Σειρῆνες* des *Nikophon* wird den verhungerten Fremden ein herrliches Schlaraffenleben verheißen *fr.* 13, 14, Odysseus aber hält den Gefährten die verderblichen Folgen der Schlemmerei vor *fr.* 12. Daß die erotische Natur der S. in der Komödie eine große Rolle gespielt hat, läßt noch *Ovid, A. A.* 2, 123 erkennen; s. *Joh. Schmidt, M. L.* Bd. 3 Sp. 626.

Philosophie. Nach pythagoreischer Lehre (*Theon Smyrn.* ed. *Hiller* p. 147; *Iamblich, Vit. Pythag.* 18, 82), die jedes Verhältnis durch Zahlen und Töne ausdrückt, und nach der die nach bestimmten Gesetzen geregelte Bewegung der Planeten einen harmonischen Zusammenklang ergeben mußte (*Theon Smyrn.*), macht *Platon* zum leichteren Verständnis der schwer faßbaren Sphärenharmonie die aus dem Mythos als sangeskundig bekannten Seirenen gewissermaßen zu Personifikationen jener Töne (*Republ.* 617 B; andere wollten lieber die Musen an ihrer Stelle sehen: *Plutarch, Qu. Conv.* 9, 14, 4—6, *Proklos, Comm.* zu *Platons Rep.* p. 34, 16, zu *Tim.* 204 D 212 C 259 C u. a.), vielleicht beeinflußt durch die in orphisch-pythagoreischen Kreisen besonders gepflegte Vorstellung vom himmlischen Lobgesang der Seligen (*Pind. fr.* 132, 3 *εὐσεβέων δ' ἐπουράνιοι νάοισαι ⟨ψυχαί⟩ | μολποῖς μάκαρα μέγαν ἀείδοντ' ἐν ὕμνοις*, dazu *Plut.*, *Qu. Conv.* 9, 14, 6; s. *Seelenvogel* 18, 58). Dies führt unter Berücksichtigung des Volksglaubens, daß die Sterne Menschenseelen (u. a. *Aristoph. Frieden* 832) oder Wohnsitze der Seligen (*Iamblich, Vit. Pyth.* 18, 82, *Rohde*, *Psyche*[2] 2, 131, 2) sind, zur Gleichsetzung *Σειρῆνες τὰ ἄστρα* (*Theon Smyrn.* p. 146, 147; *Eustath.* 1709, 34, *Hesych. Suidas* s. v. *Σειρῆνες*). Daneben kennt *Platon, Cratyl.* 403 D (s. *Proklos, Comm.* zu *Plat. Crat.* 157) die Seirenen, wie *Euripides*, in der Unterwelt. Ein scheinbarer Widerspruch, den Spätere durch die Annahme verschiedener Klassen der S. zu lösen versuchen. *Proklos, Comm.* zu *Plat. Crat.* 157 *ὅτι τρία γένη Σειρήνων οἶδεν ὁ μέγας Πλάτων, οὐράνιον; ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὴν τοῦ Διὸς βασιλείαν* (die S. der Sphärenharmonie), *γενεσιουργὸν, ὅπερ ἐστὶ ὑπὸ τὸν Ποσειδῶνα, καθαρτικὸν, ὅπερ ἐστὶν ὑπὸ τὸν Ἅιδην* (nach *Plat. Crat.* 403 D). Zum *γενεσιουργὸν γένος* s. *Comm. zur Rep.* p. 34, 18 *ταύτης* (sc. *τῆς γενέσεως*) *γ' οὖν προεστᾶσι καὶ αἱ Σειρῆνες*. Es steckt ein versprengtes Stück echten Volksglaubens darin, eine Anspielung auf eine sonst nicht nachweisbare Auffassung der Seirenen als lebenspendende Dämonen, wie auch Tritopatoren und Erinyen Kindersegen verleihen.

Hellenistisch-römische Zeit. *Aristarchs* Grundsatz, daß *Homer* nur aus sich selbst erklärt werden dürfe, bestimmt die Untersuchungen der alexandrinischen Gelehrten. Sie erkennen demzufolge nur zwei Seirenen an (s. o. Sp. 603) von rein menschlicher Gestalt (*schol. Q. V. Od.* 12, 39, *H. Od.* 12, 47, *Eustath.* 1709, 46; s. Sp. 635) und finden eine unblutige Todesursache ihrer Opfer (*τήκεσθαι τῇ ἐκ τῆς ἀοιδῆς ἡδονῇ Aristoph. Byz. schol. Q. Od.* 12, 43 und *Eustath.* 1707, 50. Ähnlich *schol. Q. Od.* 12, 42; *Ap. Rh.* 4, 904, *schol. Ap. Rh.* 4, 900 (angedeutet schon bei *Xenophon*, *Mem.* 2, 6, 31; später oft wiederholt, *Achilles Tat.* 1, 8; *Synesius ep.* 32, 146; *Tzetzes* zu *Lyk.* 818, *Chil.* 1, 331; *Ptol. n. h.* 5; *Martial* 3, 64, *Silius It.* 12, 36, *Statius Silv.* 5, 3, 12, 84; *Claudian, Anth. Lat.* 880 usw.; *ἐκλείπειν διὰ τὴν τῶν ἀναγκαίων σπάνιν ἣν πάσχουσι προστετηκότες ἐπὶ μακρὸν τῇ ᾠδῇ Aristarch, schol. Q. Od.* 12, 43, *Eustath.* 1707, 50; *Lyk.* 673, *Athen.* 7, 290 E, hieraus *Eustath.* 1689, 30; 1709, 56; *Lex. Phot.* s. v. *Σειρῆνες* usw.). Nicht alexandrinisch ist demnach das Loreleimotiv bei *Servius* zu *Aeneis* 5, 864 *illectos suo cantu in naufragia deducebant;*

oder *nautae in naufragia ducebantur et ab illis comedebantur* bei *Myth. Vat.* 2, 101; s. *schol. Q. Od.* 12, 184; *Tertullian, Apolog.* 7 *Migne* 1, 308.

Euhemeristische Anschauung zog die Konsequenzen aus den Resultaten alexandrinischer Gelehrsamkeit und erklärt die rein menschlich gestalteten S. für Hetären. Ein erster Gewährsmann ist nicht zu ermitteln, der von *Tzetzes schol. Lyk.* 653 und *Chil.* 1, 30 zitierte *Πλούταρχος ὁ νεώτερος* ist sonst unbekannt (*Palaephatos; Heraclit, de incred.* 14; *schol. Od.* 12, 39; *Eustath.* 1709, 32; *Hesych.* s. v. *Σειρῆνες*; *Ion. Antioch. fr.* 17, *Servius* zu *Aeneis* 5, 864, oft bei den Patristen).

Ob die törichten rationalistischen Erklärungen (*ὁ δὲ ἀληθὴς λόγος τοῦτο βούλεται, εἶναι τόπους τινὰς θαλασσίους ὄρεσί τισι ἐστενωμένους, ἐν οἷς θλιβόμενον τὸ ῥεῖθρον λιγυράν τινα φωνὴν ἀποδίδωσιν, ἧς ἐπακούοντες οἱ παραπλέοντες ἐμπιστεύουσι τὰς ἑαυτῶν ψυχὰς καὶ αὔτανδροι σὺν ταῖς ναυσὶν ἀπόλλυνται* *Julian v. Hal.* zu *Hiob* 30, 29, *Suidas* s. v.



8) Symplegma von S. und Landmann, Reliefbild in französischem Privatbesitz (nach *Schreiber, Hellen. Reliefbilder* 61).

Σειρῆνες, *Tzetzes, Chil.* 1, 341; noch alberner *Eustath.* 1709, 35) in hellenistische Zeit zurückgehen, ist unbestimmt.

Die alexandrinische Auffassung der S. *Homers* als Jungfrauen erforderte eine Erklärung ihrer traditionellen Mischgestalt. Sie ist a) eine Strafe der Demeter für Vernachlässigung ihres Wächteramtes beim Koraraub (*Hygin* 141). Die Einreihung der S. unter die Gespielinnen der Kora ist vielleicht alt, aber jedenfalls nicht sicher aus *Eurip. Hel.* 175 f. zu erschließen. Dienerschaft und Verwandlung zuerst summarisch bei *Ap. Rh.* 4, 894 erwähnt (die Verquickung des homerischen Sirenenmotivs mit der Argonautenfahrt hiernach bei *Apollod.* 1, 9, 25, *Orph. Argon.* 1295 f., *Seneca. Medea* 335 f. cf. *schol. Ap. Rh.* 1, 23); b) eigner Wunsch der S., um auch auf dem Meere nach Kora suchen zu können (*Ovid, Met.* 5, 531; *Lact. Plac.* 5, 9, *Myth. Vat.* 1, 186; 2, 101). An ihre Trauer über den Verlust der Herrin, über eigne Pflichtvergessenheit und selbstverschuldete Verwandlung sollen nach gelehrtsentimentaler Anschauung die klagenden Grabseirenen erinnern (*Dosith.* 56 *διὰ τὴν ἁρπαγὴν Περσεφόνης θρηνοῦσαι*; *Seneca, Herc. Oet.* 188 *me Siculis addite saxis, ubi fata gemam Thessala Siren; Suidas* s. *Σειρῆνες* zu *Hiob* 30, 29 *ᾄδω τὰς ἐμαυτοῦ συμφορὰς ὥσπερ Σειρῆνες*, *Micha* 1, 8; vgl. *Or. Sib.* 5, 457), ein Motiv, das zum sentimentalen Kummer über fremdes Liebesleid abgeschwächt wird, *Hedyle* bei *Athen.* 7, 297 *B.* c) Strafe der Aphrodite, weil die S. als spröde Jungfrauen die Liebesfreuden verschmähten (*schol. H. Q. T. Od.* 12, 39; etwas abweichend, doch aus gleicher Quelle, *schol. V. Od.* 12, 39, *Eustath.* 1709, 42), eine volkstümliche Verwandlungssage zur Erklärung des erotischen Charakters der als buhlende Mittagsgespenster umgehenden S. s. Abb. 8: Reliefbild in französischem Privatbesitz; *Schreiber, Hellen. Reliefbilder* 61; *Crusius, Philologus* 50, 97 f.; *Roscher, Ephialtes* 36 f. *Seelenvogel* 2 f.

Dies Motiv fand, auf eine S. beschränkt, Verwendung im hellenistischen Roman von *Parthenope* und *Metiochos* (*schol. Dion. Per.* 358, *Eustath.* zu *Dion. Per.* 358; *Hermes* 19, 148 f.). Über die noch vielfach unklaren Beziehungen dieser Romanfigur zur gleichnamigen S. s. *Weicker, Seelenvogel* 74 f.; *Ilberg, M. L.* Bd. 3, Sp. 1654 f.; *Friedländer, Herakles* 90.

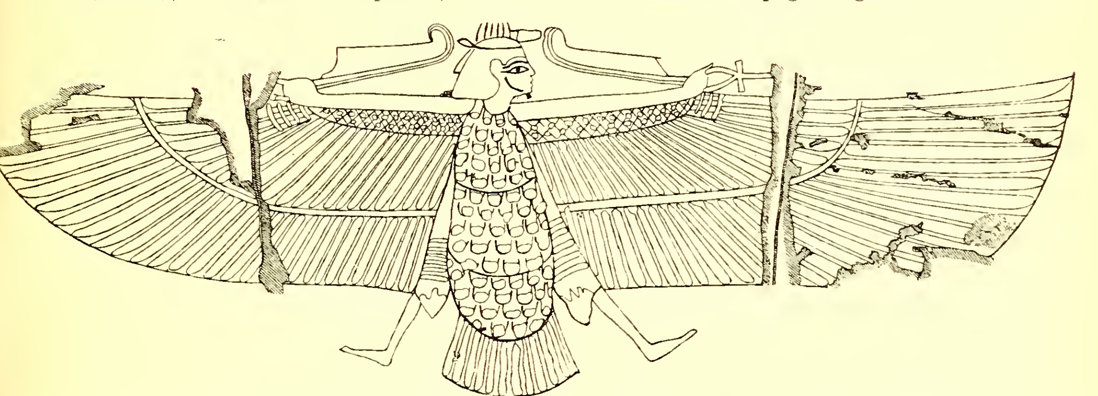
Die Erzählung vom Gesangswettstreit der S. mit den Musen *schol. Lyk.* 653 (alle Erwähnungen: *Paus.* 9, 34, 3. *Julian imp. ep.* 40, 3; *Steph. Byz.* s. *Ἄπτερα*; *Et. M.* s. *Ἄπτερα, Πτερόεντα*; *Suidas* s. *Μοῦσαι καλαί*; *Tzetzes* zu *Lyk.* 653; *Eustath.* 85, 36; 1709, 40 gehen in letzter Linie auf die alten Lykophronscholien zurück) ist nur ein gelehrter Versuch, den von der alexandrinischen Kunst ägyptischen Typen entnommenen federähnlichen Kopfschmuck der Musen als Siegestrophäe zu deuten. Bezeichnenderweise wird der Streit in Aptera lokalisiert (*Steph. Byz.* s. *Ἄπτερα*) und mit dem Tod der S. in Verbindung gebracht, s. o. Sp. 606 Einen Wettstreit zwischen S. und Thamyris erwähnt *schol. Aristoph. Batr.* p. 274, 38 *Dübn.;* Dichterfiktion, die Macht des Gesanges über barbarische Ungeheuer zu verherrlichen, berichtet *ὡς οἱ Κένταυροι φεύγοντες Ἡρακλέα διὰ Τυρσηνίας λιμῷ διεφθάρησαν, θελχθέντες ὑπὸ τῆς Σειρήνων ἡδυφωνίας Phot. Cod.* 190; vgl. *Lyk.* 670. s. *M. L.* Bd. 2 Sp. 1044.

Im Volksglauben des hellenistischen Orients sind die S. einerseits Wüstengespenster, die in Ruinenstätten hausen: *Jesaias* 13, 21 *καὶ ἀναπαύσονται ἐκεῖ Σειρῆνες καὶ δαιμόνια ἐκεῖ ὀρχήσονται καὶ ὀνοκένταυροι* (*οὓς οἱ παλαιοὶ μὲν Ἐμπούσας προσαγορεύουσιν Theodoret* zu dieser Stelle) *ἐκεῖ κατοικήσουσι*, *Jes.* 34, 13; 43, 20; *Hiob* 30, 29. (Die *θυγατέρες Σειρήνων Jerem.* 50, 39, *Micha* 1, 8 nach semitischem Sprachgebrauch nicht anders aufzufassen als *ἀδελφὸς γέγονα Σειρήνων, ἑταῖρος τῶν στρουθῶν Hiob* 30, 29.) Auch sie werden einst die Macht des Herrn preisen (*Jes.* 43, 20), oder am Weltende gleich anderen bösen Dämonen jammern (*Or. Sib.* 5, 457, s. *Crusius, Philologus* 50, 97; *Weicker, Seelenvogel* 77 f.; S. 78, 1 patristische Kommentare zu diesen Stellen). Anderseits aber erscheinen die S. bei

Pseudokallisthenes (2, 40 καὶ εἶδον δύο ὄρνεα πετόμενα καὶ μόνον ἔχοντα ὄψεις ἀνθρωπίνας, Ἑλληνικῇ δὲ διαλέκτῳ ἐκραύγαζον· τί χώραν πατεῖς, Ἀλέξανδρε, τὴν θεοῦ μόνον; ἀνάστρεφε, δείλαιε, ἀνάστρεφε, μακάρων νήσους πατεῖν οὐ δυνήσει. s. 2, 41) als selige Geister, deren Freuden der tanzende und musizierende Seirenenchor am Grabstein des Metrodor aus Chios (Berlin 766 A Abb. 6) für die hellenistische Zeit ebenso deutlich vor Augen führt, wie das συμπόσιον τῶν ὁσίων auf der kyrenischen Schale des Louvre fürs 6. Jahrh.; s. Abb. 4. Solche menschenköpfige Wundervögel können im hellenistischen Märchen auch gefangen werden. Sie werden dann in einen goldnen Käfig gesteckt, um dem König in der Not zu raten und zu helfen (*Pseudokall.* 3, 29; merkwürdige Parallelerzählungen aus Ägypten bei *Goldziher, Der Seelenvogel im islam. Volksglauben, Globus* 1903, 302 f.), bei *Philostr. V. Apoll.* 1, 25 als

beruht auf dem nicht nur bei indogermanischen Völkern weit verbreiteten Glauben an die Vogelgestalt der Menschenseele (*Weicker, Seelenvogel; Kretschmer, Wiener Studien* 1900, 180; *J. v. Negelein, Globus* 79, 1901, 357 ff., 381 f.; *Goldziher, Globus* 82, 1903, 301 f. usw., für römische Zeit *Macchioro, Il simbolismo nelle figurazioni sepolcrali romane* 1909, 47 f.). Da nun zwar halb theriomorphe Vorstellungen ohne weiteres verständlich sind, rein theriomorphe Darstellungen aber nur unter bestimmten Voraussetzungen, wird das Geistertier durch menschliche Zusätze als solches fürs Auge kenntlich gemacht: so bekommt der Seelenvogel in der Kunst seinen Menschenkopf. Der Typus kommt also an sich jeder Darstellung der Menschenseele — daher die bärtigen Seelenvögel der archaischen Kunst — und damit jedem Seelendämon zu (*Seelenvogel* 32).

Der menschenköpfige Vogel scheint der



9) Ägyptischer Seelenvogel (nach *Aegypt. Monum. van het Nederlandsche Museum van Oudheden to Leiden* 4, 6).

χρυσαῖ ἴϋγγες bezeichnet, die sich auch am delphischen Tempel finden, *Philostr. V. Apoll.* 6, 11, wo sie bereits *Pind. fr.* 53 als Κηληδόνες (s. d.) kennt. Sonst sind die S. in späthellenistischer und römischer Zeit nur die unwiderstehlichen mythischen Sängerinnen (Stellen s. *Seelenvogel* 83, 1, 2), mit ihrem Namen werden Dichter und Gelehrte ausgezeichnet (*Homer: Anth. Pal.* 14, 102; *Pindar: Anth. Pal.* 9, 184; *Menander: C. I. Gr.* 6083: *Ariston Chius: Diog. Laert.* 7, 2; *Valerius Cato: Sueton, de gram.* 11. cf. *Anth. Pal.* 2, 305, 350), deren Redegewalt angeblich die Grabseirene symbolisieren soll (*Paus.* 1, 21, 2; *Vit. Soph.* 9; *Vit. Isocr.* 13; *Philost. Vit. Soph.* 1, 17, 1; *Pseudoplut. Vit. X or.* 838 *C*).

Die christlichen Schriftsteller sehen in den S. die Gefahren der Welt, Wollust, häretische Lehren, weltliche Wissenschaften u. dergl. (s. *Kraus, Realenzykl. d. christl. Altert.* s. *Odysseus; Weicker, Seelenvogel* 83 f.). der an den Mast gebundene Odysseus bedeutet für sie den Christen, der im Schiff der Kirche ans Kreuz Christi geklammert, allen Gefahren und Verlockungen der Welt entgeht.

Bildliche Darstellungen.

Der Kunsttypus der Seirene ist der des Seelenvogels, der Vogel mit Menschenkopf. Er

babylonisch-assyrischen Kunst zu fehlen (alle angeblichen Menschenvögel haben sich als Skorpionenmänner erwiesen), obwohl dem babylonischen Volksglauben die Vogelgestalt der Seele bekannt ist.

Er fehlt ferner in der phönikisch-altkyprischen Kunst; die bisher bekannten kyprischen Menschenvögel (bärtige, die Syrinx blasende S. im Louvre, *Perrot-Chipiez* 3, 599 Fig. 410, unbärtige S. mit Menschenfigur in den Armen im Louvre, *Seelenvogel* 91 Abb. 22; Karneolskarabäus bei *Furtwängler, Gemmen* 64, 5; phönikische Gemme aus Sardinien, ebenda 15, 32) sind relativ jung und von ostgriechischen Vorbildern abhängig, die Figuren in den Seelenhäuschen wie *Perrot-Chipiez* 3, 277 Fig 208 sind rein menschlich.

Der Typus ist eine Schöpfung der ägyptischen Kunst, wohl nur zufällig erst seit der 5. Dynastie belegt. Es sind zwei Hauptarten zu unterscheiden (*Seelenvogel* 85 f., *M. L.* Bd. 3 Sp. 3214):

A. Volle Vorderansicht; die Flügel hängen an den beiderseits ausgebreiteten Armen, die häufig nur noch in einer rudimentären Verdickung des oberen Flügelabschnittes zu erkennen sind. Die Beine sind seitlich ausgestreckt, die Krallen gelegentlich zu

Menschenfüßen umgebildet; breiter Fächerschwanz (Abb. 9).

B. Seitenansicht; die Spitzen der anliegenden Flügel überschneiden sich. Arme sind nur dann angefügt, wenn es die Situation erfordert (Abb. 10). Beide Typen bärtig und unbärtig, stets mit den allen ägyptischen Vogelbildern eigenen Federhosen.



10) Ägyptischer Seelenvogel, adorierend (nach *Naville, Totenbuch* Taf. 97).

Die kretische Kunst und die mykenische der Blütezeit kennt zwar, wie u. a. die eine Schmalseite des Sarkophags von Hagia Triada und der sog. Nestorbecher aus Mykenä beweisen, die Seele als Vogel, aber nicht den Vogel mit Menschenkopf (er kommt auf den Tonsiegeln von Zakro, *J. h. st.* 1902 Taf. 6 f., nicht vor, die Angaben *Seelenvogel* 218 und *M. L.* Bd. 3 Sp. 3214 sind ungenau). Er fehlt auch noch im Spätmykenischen; denn der Goldfund von Ägina (Brit. Mus., *J. h. st.* 1892/3, 195 f.; s. *Seelenvogel* 94) gehört erst ins 8. Jahrh. und ist wahrscheinlich aus nicht zugehörigen Stücken künstlich zusammengesetzt.



11) Henkelattache (nach *B. C. H.* 1888 Taf. 12.)

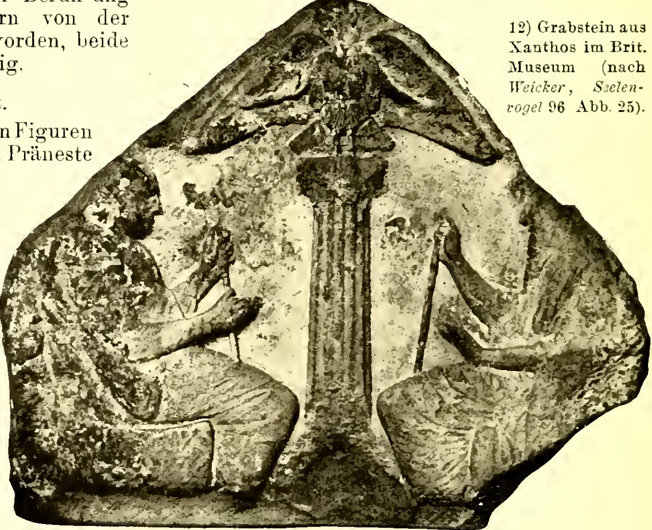
Mithin ist der Menschenvogel auf dem Wege der direkten Typenübertragung als letztes der griechischen Fabelwesen zur Zeit der zweiten Berühung zwischen Griechen und Ägyptern von der griechischen Kunst übernommen worden, beide ägyptische Typen etwa gleichzeitig.

Ostgriechische Kunst.

Typus A: Zuerst nachweisbar in Figuren der Goldfunde von Ägina (s. o.) und Präneste (Collegio Romano, *Helbig, Führer* [2] 2, 439 nr. 1508): Flügel beiderseits ausgebreitet, Arme und Beine fehlen, einige der Figuren von Ägina sind sicher bärtig. Beide Funde sind ostgriechischen Ursprungs; darauf weist auch Typus und Verbreitungsgebiet der bekannten bronzenen Henkelattachen (Abb. 11; *Seelenvogel* 89 f., 95 f.). Die Figur blickt von außen über den Rand des Kessels, eine Weiterbildung des schon am sog. Nestorbecher verwendeten Motivs. Die Arme liegen auf der Außenseite der Flügel (einmal, *Bronzen von Olympia* Text 116 nr. 784 c, frei auf dem oberen Flügelrand) oder sind, wie in Ägypten, mit den Flügeln verschmolzen. Einige Exemplare sind bärtig, viele mit feingemustertem Gewand bekleidet. Die Figuren, die *Lehmann-Haupt, Arch. Anz.* 1908, 52 für chaldisch hält, haben mit der assyrischen geflügelten Sonnenscheibe und dem Brustbilde Assurs nichts zu tun (s. *Seelenvogel* 89 f., 95 f.), sie sind eine durch die dekorative Verwendung bedingte Umbildung des ursprünglichen Typus in Vorderansicht.

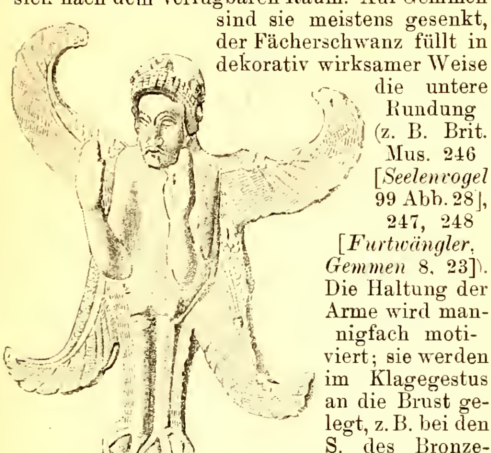
Dieser findet sich auf einem archaischen Grabstein aus Xanthos im Brit. Mus. (*Smith, Cat. of sculpture* 1, 93; Abb. 12), zugleich die älteste Darstellung einer Grabseirene. Deren Verwendung wird jedoch dadurch, daß Pfeiler und S. ins Bildfeld gesetzt werden, als wesentlich älter erwiesen. Und da alles, was aufs Grab gesetzt wird, ursprünglich in demselben seinen Platz hatte, bezeugt der Grabstein aus Xanthos zugleich für hocharchaische Zeit die S. als Grabbeigabe im ionischen Kleinasien. Die Arme, deren Haltung wohl als Klagegestus zu deuten ist, liegen mit ausgebreiteten Händen vor den Flügeln. Der Körper ist mit feingefältetem Gewand bekleidet, die Brüste sind angegeben.

In der ostgriechischen Vasenmalerei fehlt der Typus bis jetzt; um so häufiger ist er in der Toreutik und Glyptik. Die Lage der ausgebreiteten Schulterflügel (diese bei der altionischen Vorliebe für doppelte Beflügelung häufig durch ein zweites nach



12) Grabstein aus Xanthos im Brit. Museum (nach *Weicker, Seelenvogel* 96 Abb. 25).

unten geschlagenes Flügelpaar ergänzt) richtet sich nach dem verfügbaren Raum. Auf Gemmen sind sie meistens gesenkt, der Fächerschwanz füllt in dekorativ wirksamer Weise die untere Rundung (z. B. Brit. Mus. 246 [*Seelenvogel* 99 Abb. 28], 247, 248 [*Furtwängler, Gemmen* 8, 23]). Die Haltung der Arme wird mannigfach motiviert; sie werden im Klagegestus an die Brust gelegt, z. B. bei den S. des Bronzeleuchters von Cortona, eines Prachtstückes archaischer ostgriechischer Kunst (*Monum.* 3, 41/42; *Martha, L'art étrusque* 532 f. Abb. 368; *Studniczka, Serta Harteliana* 67 etc.); sie werden ganz vom Körper losgelöst und vorgestreckt, wie z. B. an den ionischen oder doch unmittelbar von ionischen Vorbildern abhängigen Deckelfiguren der aus kampanischen Steinwürfelgräbern stammenden Bronzeurnen (Abb. 13), oder der freischwebende Todesdämon hält mit jeder ausgestreckten Hand einen zappelnden Menschen gepackt (etruskische Kopien ostgriechischer Vorlagen, z. B. Berlin 2157; *M. L.* Bd. 2 Sp. 1847; *Seelenvogel* 6, 100; Brit. Mus. Bronzen nr. 650).



13) Deckelfigur einer Bronzeurne aus Kampanien (nach *Mon.* 11, 6, 2 b).

Typus B. Ionische Bronzefiguren, die einerseits bis nach Odessa, dem Nordhang des Kaukasus und Sibirien (Goldarbeiten des gleichen Typus), andrerseits besonders in Kampanien und Etrurien verbreitet sind, lassen den Einfluß der ägyptischen Vorbilder am deutlichsten erkennen: die Flügelspitzen sind stark gekreuzt, die Beine zeigen, wenn auch oft nur noch rudimentär, die charakteristischen ägyptischen Federhosen; auf dem Haupte eine Ranke mit Lotosknospe (Abb. 14). Archaische Steinfiguren dieses Typus, wahrscheinlich Akrotere, wurden in Gordion (*G. u. A. Körte, Gordion* 168 Abb. 150) und Delos (*A. Z.* 1882, 328) gefunden; Elfenbeinschnitzereien aus Ephesos s. *Hogarth, Excavations at Ephesos.* Textband, Taf. 26, 4, aus Sparta s. *Annual* 13. 90 Abb. 24 g, k.



14) Ostgriechische Bronze aus Smyrna, Privatbesitz (nach *Weicker, Seelenvogel* 102, Abb. 33).

Die Terrakotten dieses Typus sind im allgemeinen älter als die erhaltenen Bronzen. Die Füße sind an den Leib gezogen, die Figur ruht auf der unteren Körperfläche, Kreuzung der Flügel meist durch Bemalung angegeben (bes. deutlich *Böhlau, Nekropolen* Taf. 2, 1 aus Samos; *Seelenvogel* 103 Abb. 35). Der Kopf ist bei den älteren Stücken (7. Jahrh.) entweder geradeaus gerichtet (Abb. 15, s. *Winter, Terrakotten* 1, 227, 1, 2) oder nach dem Rücken gedreht (z. B. Paris, Cabinet des Médailles), bei der großen Masse der meistens dem 6. Jahrh. angehörenden Stücke zur Seite gewendet; dann einzelne Locken auf jeder Schulter. Auf die Wiedergabe der Lotosranke verzichtet man aus technischen Gründen meist, bei Terrakotten aus Melos (Lyon, Palais des Beaux Arts nr. 142; *Seelenvogel* 104 Fig. 36 und [Typus A] in Berlin, London [*Seelenvogel* 99 Fig. 27] und Paris) macht sie fast den Eindruck einer phrygischen Mütze. Der Ausgangspunkt dieser über das ganze Mittelmeergebiet verbreiteten, oft als Gefäßfigur verwendeten Terrakotten ist wohl auf Samos (*Winter, Jahrb.* 1899, 14, 74) oder Rhodos zu suchen, doch sind sie schon frühzeitig in Korinth nachgebildet worden und im korinthischen Handelsgebiet besonders verbreitet.



15) Terrakotte aus Kameiros im Brit. Mus. (nach *Weicker, Seelenvogel* 103 Abb. 34).

Vasenmalerei: Die S. entsprechen stets — vom Menschenkopf abgesehen — den für die betreffende Stilgattung charakteristischen Vogelbildern, erscheinen wie diese mit erhobenen, aufgebogenen oder — in der ostgriechischen Malerei noch nicht belegt — mit beiderseits ausgebreiteten oder anliegenden Flügeln. Die ältesten S. finden sich in geometrischen Lokalstilen des Ostens.

a) Kugelförmige Kanne mit hohem trichterförmigem Hals aus Rhodos (Abb. 16; Brit. Mus. A 34; *Seelenvogel* 107 Abb. 39).

Sie gehört wie die Scherben mit geflügelten Kentauren (Brit. Mus. A 270; *Salzmann, Nécropole de Camirus* 39), die Gefäße Brit Mus.



16) Schulterbild einer geometrischen Kanne aus Rhodos im Brit. Mus. *A* 34 (nach *Weicker, Seelenvogel* 107 Abb. 38).

A 35 und Louvre A 286 und in Thera und in Milet gefundene Vasen zu einer noch wenig bekannten rhodischen, noch mit mykenischen Elementen durchsetzten und von ostgriechischen Stilen beeinflußten Lokalgattung, der Aristonothosvase nahe verwandt (*Seelenvogel* 107 f.; *Dragendorff, Thera* 2, 180). Kopf und Hals der bärtigen S. sind tongrundig, auch der Flügel, mit starker Mittellinie wie bei den Kentauren. Unter einer S. ein linear umgebildetes mykenisches Ornament (s. *Seelenvogel* 108). Nach der verkümmerten Lotosranke am Hinterkopf der S. sind noch ältere Darstellungen in der rhodischen Vasenmalerei vorauszusetzen.



17) Von einer geometrischen Amphora in Thera (nach *Weicker, Seelenvogel* 145 Abb. 70).

b) Geometrische Kugelamphora mit hohem Fuß und weitem Hals aus Thera (*Seelenvogel* Abb. 17; 145 f. Abb. 69/70; *Dragendorff, Thera* 2, 202 Abb. 404/405). Der Bauch metopisch gegliedert, in den Feldern sich kreuzende Doppelellipsen und Halbkreise, im Mittelfeld der Vorderseite zwischen zwei gewöhnlichen (Seelen)-vögeln ein unbärtiger Menschenvogel mit gewaltigen Krallen, leicht aufgebogenem Flügel, Fächerschwanz und Lotosranke. Das Fabrikationszentrum dieser bisher nur auf Thera gefundenen, aber nicht dort entstandenen Vasenklasse, die mit gewissen böotisch-geometrischen Gefäßen aufs engste verwandt, aber technisch und stilistisch besser ist, ist noch nicht ermittelt. *Dragendorff* (*Thera* 2, 207 f.) vermutet es im euböischen Kunstkreis, jedenfalls ist sie stark von Osten beeinflußt. Die S. ist durch ihren Fächerschwanz als fremder Eindringling in den geometrischen Stil gekennzeichnet, die verkümmerte Lotosranke beweist auch hier, daß die ostgriechischen Vorbilder in weit ältere Zeit zurückreichen.

In der sog. rhodischen und melischen Vasenmalerei fehlt nun die S. bisher völlig, ebenso in der sog. Fikellura- (vielleicht samischen) Keramik und auf den von kleinasiatischen Ioniern in Etrurien gemalten Caeretaner Hydrien. Sie findet sich sicher lokalisiert in Xanthos (Grabstein des Typus A Abb. 12, Weiterbildung des Typus B am Harpyienmonument), auf Münzen von Phokäa (Brit. Mus. *Catal. of greek coins, Ionia* Taf. 4. 5) und Kyzikos (Samml. Green-

well, *Blumer-Keller, Tier- und Pflanzenbilder* Taf. 12, 37; *Rev. arch.* 1860 f. 24, 5) und in Klazomenae. Die klazomenischen Tonsarkophage (hier die S. meist um ein Lotospalmettenornament gruppiert; zur Liste *Seelenvogel* 113 hinzuzufügen *Jahrb.* 1904, 156 Abb. 4) und die hauptsächlich durch die Funde



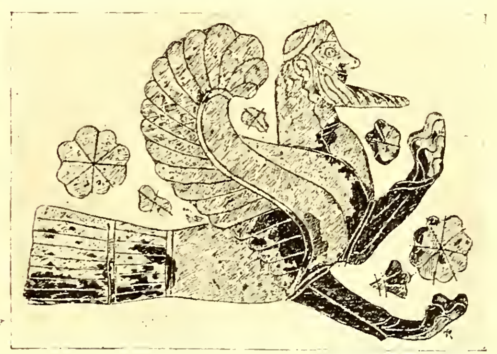
'18) S. mit männlichem und weiblichem Kopf, korinthischer Kugelaryballos in Athen (unpubl., nach Photogr.).

von Defenneh vertretene klazomenische Vasenmalerei (*Prinz, Naukratis* 44 f.) zeigen die gleichen Typen: stumpfe schmale, z. T. aufgebogene Flügel (Abb. 20). Klazomenischer Einfluß ist auch in den S. der naukratitischen Vasenmalerei (*Prinz, Naukratis* 87 f.; *Böhlau, Nekropolen* 79„ spätmilesisch“) fühlbar, die viel zu jung ist (ca. 600—550), um etwa als Ausgangspunkt für die Übertragung des Typus aus Ägypten gelten zu können. Ostgriechische, den klazomenischen verwandte Typen sind auch die S. der kyrenäischen Vasenmalerei (Abb. 4). Die Arme werden, ägyptischen Vorbildern entsprechend (Abb. 10), adorierend vorgestreckt (wie bei Typus A Abb. 13 und architektonischen Terrakotten aus Capua [*Patroni, Catálogo dei vasi e delle Terrecotte del Museo Campana* nr. 649, *Furtwängler, Meisterwerke* 253] und Gela [*Kekulé, Terrakotten von Sizilien* Fig. 96]); aus dem Adorieren wird, griechischen Vorstellungen entsprechender, ein drohendes Vorstrecken der



20) S. mit Löwentatzen statt der Hände, an einem klazom. Sarkophag im Brit. Mus. (nach *Weicker, Seelenvogel* 128 Abb. 54).

Arme (von ionischen Vorlagen aufs stärkste beeinflußte etruskische Vase Louvre E 722, *Seelenvogel* 119 Abb. 44; vierflügelige fliegende S. einer archaischen Silbermünze aus Kreta, *M. L.* Bd. 1 Sp. 1846 usw.; andere Umbildungen dieses Motivs s. *Seelenvogel* 120 f.); oder die S. halten in den vorgestreckten Händen Kranz und Lotosranke (z. B. kyrenäische Schale Abb. 4; klazomenischer Sarkophag in Wien, *Ant. Denkm.* 1, 45; vielfach auf etruskischen Kopien ostgriechischer Gefäße), in Kyzikos statt dessen das Wahrzeichen der Stadt, den Thunfisch (*Blumer-Keller, Tier- und Pflanzenbilder* 12, 37), oder Musikinstrumente. Weiter wird die schematische Armhaltung zum Entführungsschema umgestaltet; mit dem Wechsel der Anschau-

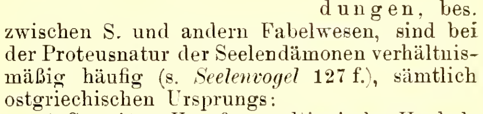


19) S. mit Löwenbeinen von einem korinthischen Kugelaryballos (nach *Mon. ant.* 16, 635 Abb. 451).

ungen wird das gewaltsame Rauben zum fürsorglichen Davontragen der Seele ins Jenseits (Harpyienmonument von Xanthos, *M. L.* Bd. 1 Sp. 1846 [*Oliver S. Tonks, An interpretation of the Harpy tomb, Am. Journ. of Arch.* 1907, 321 f. verfehlt], Simareliefs des alten Tempels von Ephesos, Brit. Mus. 1, 47, 36—45 usw., oft in etruskischen Kopien ostgriechischer Henkelattachen).

Alle diese Typen werden auch in den Ländern des Ostens nachgeahmt: die phrygische S. von Gordion Sp. 621, die bärtige S. eines griechisch-persischen Steines mit Lotosblüten in den Händen bei *Furtwängler, Gemmen* 3, 124 Fig. 85, die kyprischen S. Sp. 618.

Mischbildungen, bes. zwischen S. und andern Fabelwesen, sind bei der Proteusnatur der Seelendämonen verhältnismäßig häufig (s. *Seelenvogel* 127 f.), sämtlich ostgriechischen Ursprungs:



a) S. mit 2 Köpfen: altionische Henkelattache der Sammlung de Vogüé Paris, *Perrot-*

Chipiez 3, 734 Abb. 397; beide Köpfe sind nach gütiger Mitteilung des Herrn Besitzers weiblich. Korinthischer Kugelaryballos in Athen, Collignon-Couve 483 (Abb. 18, s. auch *Archiv für Religionswissensch.* 1909, 206).



21) Augenseirene der sfg. Hydria im Brit. Mus. *B* 342 (nach Photographie Mansell).

b) S. mit den Köpfen einer Frau, eines Schakals und eines Geiers (?), ungeflügelt, darunter ΓΟΡΓΩΝ: Abraxasgemme in Dresden (*Seelenvogel* 129 Abb. 55).

c) S. mit Gorgoneion: auf ostgriechische Vorbilder zurückgehende etruskische Vase Berlin 2157. *M. L.* Bd. 1, Sp. 1847

d) S. mit Löwenbeinen: bärtige S. eines korinthischen Kugelaryballos Abb. 19, ähnlich München 948 (italisch-korinthisch) und wohl naukratitische (*Prinz, Naukratis* 104f.) glasierte Gefäßfiguren, z. B. Berlin 1289 (*Ath. Mitt.* 1879 Tf. 19, 1), Brit. Mus. A 1237, Boston.

e) S mit Löwentatzen statt der Hände: klazomenischer Sarkophag im Brit. Mus. Abb. 20.

f) S. mit Fischschwanz und Flossen; Bronzerelief von Perugia, *Röm. Mitt.* 1894, 305, Fig. 10; Bronze in Catania, *Röm. Mitt.* 1897, 116, Fig. 4, beides ionische Arbeiten, auf etruskischen Vasen, wie München 1050, nachgebildet. Zugrunde liegt der Glaube an die Fischgestalt der Seele (*Seelenvogel* 129), der in der ätiologischen Verwandlungssage von der Bestrafung der tyrrhenischen Seeräuber nachklingt und in dem über der aufgebahrten Mumie schwebenden Seelenfisch eines ägyptischen Sarkophags der Kaiserzeit, *Archiv für Religionswissensch.* 1909, 574, eine neue monumentale Bestätigung gefunden hat.

g) S. und apotropäisches Auge (s. *Seelenvogel* 158): sfg. Hydria, Brit. Mus. B 342 (Abb. 21); sfg. Deckelamphora Brit. Mus. B 215.

Kunst des Mutterlandes.

Chalkis. Toreutik und Vasenmalerei verwenden verschiedene Typen. Typus A ungemein häufig als Henkelattache von Bronzegefäßen; die S., gelegentlich mit 4 Flügeln, steht auf einer Palmette, deren auslaufende Seitenranken die Flügel stützen, oder, als Attache von Gefäßfüßen, auf einer Löwenklaue (z. B. Athen, Akropolismuseum 445, 446; Paris, Louvre 414.) Abb. 22, ein entwicklungsgeschichtlich wichtiges Stück, zeigt Arme und Flügel miteinander verwachsen. Sonst sind die Arme nur in der Verdickung des oberen Flügelabschnittes zu erkennen, die Federhosen fehlen nie. So zahlreiche Exemplare aus Euböa, Kertsch und Kleinasien, deren Typus die korinthische und attische Toreutik beeinflußt und, von der italischen Kunst aufgenommen, sich fast unverändert bis in römische Zeit erhält.

In der chalkidischen Vasenmalerei findet sich bis jetzt nur die unbärtige, armlose S. des Typus B, Gesicht gelegentlich von vorn, meist mit ausgebreiteten Flügeln unter den Henkeln der Tierfriesamphoren, doch ist die archaische Keramik von Chalkis noch unbekannt.

Korinth. Hier die ältesten S. auf griechischem Festland. Ihre Flügelhaltung richtet sich meist nach dem verfügbaren Raum, also beiderseits ausgebreitete, seltner aufgebogene Flügel auf Aryballen (Abb. 2, 18; *M. L.* Bd. 3 Sp. 3215) oder in der Mitte des Tierstreifens, im Streifen selbst einseitig erhobene oder aufgebogene Flügel; mit anliegenden Flügeln, fast kriechend im niedrigen Streifen (Abb. 23), steil aufgerichtet auf Schlaucharyballen. Sehr oft bärtig oder mit Kalathos, der im korinthischen und böotischen Kunstgebiet die ionisch-ostgriechische Lotosranke als chthonisches Symbol vertritt; die kyrenische Doppellotosranke auf dem Haupt der fliegenden S. Berlin Inv. 3975 weist mit Sicherheit auf fremden Einfluß. Auch ihr Flugschema, das sich nur noch vereinzelt findet (*Seelenvogel* 143 Abb. 68, s. *M L.* Bd. 3, Sp. 3216) ist nicht rein korinthisch. Dies — die Flügel nach oben und unten geschlagen, s. Abb. 3 und *Seelenvogel* 142 Abb. 65 — ist eine leichte Umbildung des Typus A, dem



22) Henkelattache einer Bronzehydria der Sammlung Trau in Wien (nach *Weicker, Seelenvogel* 131 Abb. 56).

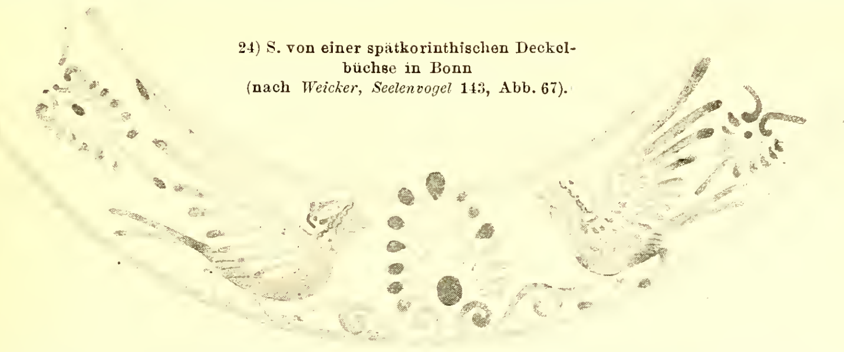
korinthischen fliegenden Adler angeglichen. S. mit Helm (hierzu vgl. Sphinx mit Helm *Not. degli scavi* 1905, 357 Abb. 116, *Mon. ant.* 16 492 Abb. 25) s. *M. L.* Bd. 3 Sp. 3215 Abb. 2. S. mit Armen fehlen im Gebiete der korinthischen Kunst. Die S. Abb. 2, 3, die im Garten der Götter auf dem Mastos Collignon-Couve 625 Sp. 610, der *Ϝοῦς* auf der Breslauer Hydravase



23) S. von einem korinthischen Napf, Berlin 957 (nach *Wilisch, Altkorinthische Tonindustrie* Taf. 3, 38).

(*Mon.* 3, 46, *Roßbach*, *Griech. Antiken des arch. Museums in Breslau* S. 6) u. a. beweisen die Lebendigkeit korinthischen Seelenglaubens. Darstellungen des Odysseusabenteuers fehlen jedoch bis jetzt, denn der Bostoner Aryballos Sp. 603 ist schwerlich korinthisch; die in der Höhle mit hochgezogenen Knieen kauernde Alte hat ihre nächsten Parallelen auf der chalkidischen Tydeusvase in Kopenhagen (*Arch. Zeit.* 1866, Tf. 206).

Bärtige S. des von den korinthischen Vasen her bekannten Typus auch auf den Reliefs



24) S. von einer spätkorinthischen Deckelbüchse in Bonn (nach *Weicker, Seelenvogel* 143, Abb. 67).

der argivisch-korinthischen Bronzebleche, bemerkenswert der „ostgriechisch" geschwungene Bart der S. des Streifens aus Eleutherae (*De Ridder*, *De ectypis quibusdam quae falso argivocorinthiacae vocantur* n. 84, *Seelenvogel* Abb. 62). Korinthische Terrakotten s. Sp 622. An korinthischen Standspiegeln trägt die S. mit ihren ausgebreiteten Flügeln (Typus A) entweder das Rund oder bildet seine Bekrönung. Es sind Nachbildungen chalkidischer Vorlagen.

Von den Wandlungen des Typus innerhalb der korinthischen Vasenmalerei zeugt Abb. 24 von der Schulter einer spätkorinthischen Deckelbüchse in Bonn, am Bauch ein umlaufender Streifen von liegenden umschriebenen Palmetten.

Böotien. Die S. der böotischen Vasen, z. T. von korinthischen Typen beeinflußt, zeigen eine charakteristische Stilisierung, bes. des rautenförmigen Bartes (*Seelenvogel* Abb. 71, 72); die Lotosranke fehlt, aber auch der Kalathos; S. mit Armen kommen auf böotischen Gefäßen nicht vor, unbärtige erst auf jüngeren Kopien korinthischer Aryballen.

Eine typologische Sonderstellung nehmen die Terrakottenseirenen ein: brettartig, wie alle archaischen Tonfiguren Böotiens, meist mit ausgebreiteten oder erhobenen Flügeln (Abb. 25, s. *Seelenvogel* Abb. 73—76; *Winter*, *Terrakotten* 1, 226, 1, 2). Charakteristisch ist der hohe Kalathos, der sich hier wie in Korinth seit mykenischer Zeit erhalten hat, mit der plastischen, vorn spiralisch zur Scheibe gerollten Lotosranke. Alle bisher bekannten böotischen Terrakottenseirenen sind unbärtig. Natürlich finden sich auch die üblichen ostgriechisch-korinthischen Gefäßfiguren. In der spätböotischen Terrakottaplastik, den Tanagräer Figuren, fehlt dagegen die S. fast ganz.

Attika. Hier tritt die S. verhältnismäßig spät auf, sie hat aber ihre typologische Weiter-



25) Böotische Terrakottaseirene in Bonn (nach *Weicker, Seelenvogel* 149 Abb. 74).

eingezacktem langem Haar auf den stark ionisch beeinflußten (über Eretria? s. *Nilsson, Jahrb.* 1903, 129; doch steht die jüngere eretrische Vasenmalerei unter attischem Einfluß) Vurvavasen (Abb. 26) und im Tierfries der etwas jüngeren „tyrrhenischen" Amphoren (zur Typik s. *Thiersch, Tyrrhenische Amphoren* 97 f.). Die S. werden dabei immer schmächtiger, das Haar endet keilförmig oder verschwindet hinter dem Flügel. Sehr selten tragen sie Bart oder Lotosranke, ganz vereinzelt sind S. mit anliegenden Flügeln, die sonst unter den Henkeln



26) S. von einem Vurvabecher in Athen (nach *Thiersch, Tyrrhenische Amphoren* 95, 8).

bildung im 5. und 4. Jahrh. auf attischem Boden erfahren. Sie findet sich zuerst kurz vor 600 auf einer großen Amphora der Übergangsperiode, Athen *Collignon-Couve* 652, (*Seelenvogel* 153, Abb. 78; bei *Prinz, Naukratis* 76 als n. 5 und n. 11 aufgeführt), unbärtig mit erhobenem Flügel; dann in ganz bestimmter Stilisierung — kurzer, gedrungener Körper, meist mit der Spitze eingerollter Flügel, tief

oder zwischen den Augen der Augenschalen erscheinen, also mit diesen aus dem Osten gekommen sind. Von dort stammen auch die Augenseirenen Sp. 627.

Der reine Typus A ist in Attika außerordentlich selten, z. B. fliegende S. von vorn, weiß aufgesetztes Innenbild der sfg. Augenschale Brit. Mus. B 429, *Seelenvogel* 160 Abb. 81; etwas häufiger im korinthisch-ionischen Flug-



27) Silberrelief im Louvre (nach *Weicker, Seelenvogel* 134 Abb. 60).

schema, die Flügel nach oben und unten geschlagen, beim Kriegerauszug auf ionisch beeinflußten Vasen, wie z. B. Brit. Mus. B 147, Florenz *J. h. st.* 1887 Taf. 70 usw.; auf Ranken sitzende S., wie sie ähnlich auch als Schaleninnenbild verwendet worden ist, auf dem prächtigen Silberrelief des Louvre Abb. 27.

Die weitere Ausbildung des Seirenentypus erfolgt nun in der Richtung einer fortschreitenden Vermenschlichung der Formen. Die älteren mit Armen versehenen S. der attischen Kunst sind rein ostgriechisch und haben u. a. denselben weiten Halbärmel am Ansatz des Oberarmes wie die Figuren des Harpyienmonumentes. Das Entführungsschema ist stellung bietet die rotfigurige Amphora Brit. Mus. E 440, Abb. 1.

Sonst ist die S. in der rotfigurigen Vasenmalerei selten; am häufigsten erscheint sie neben dem Grabpfeiler auf kleinen sepulkralen Lekythen und Aryballen (*M. L.* Bd. 3, Sp. 3219, Abb. 9); s. auch *Ath. Mitt.* 30, 207 f.

Zu den menschlichen Armen kommt die weibliche Brust; es entstehen so organische Schöpfungen wie Abb. 28, und die *Seelenvogel* 170 f. erwähnten Gefäßfiguren (*Winter*, *Terrakotten* 1, 228, 6); das Problem einer harmonischen Verbindung von Vogel und Jungfrauenleib — ganz selten verdeckt ein Gewand die Übergangsstelle: *Conze, Grabreliefs* 3, Tf. 355 nr. 1674; *Ussing, Nye Erververlser,* Tf. 2, häufiger



28) Vom Deckel einer rfg. Büchse in Petersburg (nach *Compte rendu* 1880 Taf. 5, 1).

in Attika nicht nachzuweisen, ebensowenig Kranz und Lotosranke in den Händen der S. Um so häufiger ist die musizierende S. im Typus der weißgrundigen Lekythos Brit. Mus. B 651 (s. *M. L.* Bd. 3, Sp. 3218, Abb. 7) auf weißgrundigen Lekythen und weißfigurigen Omphalosschalen von der Akropolis und aus Rhodos. Dieser zunächst sepulkrale Typus — gelegentlich auch Schildzeichen der Athena auf panathenäischen Amphoren, *Mon.* 1, 12, 12; *Annual* 13, Tf. 4, ähnlich auf klazomenischen Sarkophagen, *B. C. H.* 1895, 85, Abb. 6 — geht nun in die Darstellungen des Odysseusabenteuers über, die also zuerst in attischer Kunst musizierende S. zeigen. Aus kompositionellen Gründen sind meist nur die S. angegeben, gewöhnlich musiziert nur eine, die andern haben dann keine Arme, da sie sie nicht brauchen. Liste s. *Seelenvogel* 162/163; der Typus der dort unter 3) verzeichneten Schale: jederseits die 3 S. mit Kithara, Doppelflöten und Krotalen, Delphine zur Andeutung des Wassers, kommt noch auf einer Reihe ähnlicher Schalen vor. Die vollständigste und inhaltlich interessanteste Darbei Terrakotten aus Myrina — spornt zu immer neuen Lösungsversuchen an, die an attischen Goldarbeiten, Gemmen (z. B. *Furtwängler*, *Gemmen* 10, 23; 13, 19) und Grabsteinen gut zu verfolgen sind (s. *Seelenvogel* 167 f.). Den Stand der Entwicklung kurz nach 400 zeigt die S. vom Dexileosmonument (*Brückner*, *Der Friedhof am Eridanos* 61; *M. L.* Bd. 3 Sp. 3215 Abb. 5). Die S. rückt immer mehr in Vorderansicht — s. *Conze* 1, Taf. 35, 1 nr. 74; 2, Taf. 178 nr. 904; auch Abb. 6 — dadurch wird in dem breit entfalteten Fächerschwanz ein dekorativ wirksamer Hintergrund für die dünnen Vogelbeine gewonnen, während die mächtigen, bis zum Boden reichenden Flügel die ganze Gestalt wirkungsvoll einrahmen. So kommt man aus künstlerischen Gründen zu einem Typus, der dem altionischen Typus A (s. Abb. 12) außerordentlich ähnelt, ohne doch von ihm abhängig zu sein, und der nun seinerseits auf die hellenistische Kunst im Osten einwirkt. Neben den musizierenden Grabseirenen treten im 4. Jahrh. die auf attischen Vasenbildern noch fehlenden klagenden S. auf (s. Sp. 609; *Seelenvogel* 171—175, danach

M. L. Bd. 3, Sp. 3216f.; neueste Zusammenstellung bei *Conze* 3, Textband nr. 1663—1679a, unter 1679a Verweisung auf die früher erwähnten Grabs.) Vereinzelt bleiben wenig glückliche Nachbildungen anderer statuarischer Motive, wie des der knieenden Klagefrauen in der Terrakotta Brit. Mus. C 13, *Seelenvogel* 171; *Winter, Terrakotten* 1, 228, 1.

Die attischen Typen der Grabseirenen werden in hellenistischer Zeit allenthalben im Osten nachgeahmt, besonders in den Terrakotten von Myrina (zur Typik s. *Seelenvogel* 179, *Winter, Terrakotten* 1, 228, 3—5). Ihre Häufung — bis zu 20 in einem Grabe — entspricht der hellenistischen Neigung, Seirenenchöre auf Gräbern auftreten zu lassen (Abb. 6, Sp. 612, 617; auch am Scheiterhaufen des Hephästion, *Diod.* 17, 115, 4 und auf dem First des sog. Alexandersarkophags). Der vom Grabstein des Metrodor her bekannte Tanz der S. findet sich im Osten häufig, am besten in der vollendet schönen S. des Sarkophags von Memphis (Abb. 29, s. *Watzinger, Griech. Holzsarkophage* S. 32 nr. 8) und der Statue vom Sarapeion zu Memphis, *Seelenvogel* 181, Abb. 91, sodann auf hellenistischen und römischen Grabsteinen aus Kleinasien, die sämtlich den altheimischen (s. Abb. 12) Pfeilertypus bewahrt haben (*Seelenvogel* 177f.; *Pfuhl*, *Jahrb.* 1905, 50f.). Klagende Grabseirenen (literarische Verwendung des Motivs s. Sp. 615) auf der alexandrischen Hadravase *Seelenvogel* 80 Abb. 20, *Arch. Anz.* 1902, 159 nr. 11.

345

29) Stuckrelief eines Holzsarkophags aus Memphis (nach *Weicker, Seelenvogel* 180 Abb. 90).

Ostgriechisch-hellenistischen Anschauungen und Vorbildern entsprechen die freischwebenden S. des Reliefbildes Abb. 8 und pompeianischer Wandbilder des 4. Stils, letztere gelegentlich mit Musikinstrumenten oder den von unteritalischen Vasen geläufigen bakchischen Attributen, ergänzt durch den aus Gründen formaler Responsion neugeschaffenen Androseiren (*Seelenvogel* 181f.).

Der Einfluß der alexandrinischen Gelehrsamkeit (Sp. 614) schuf schließlich rein menschliche S. In dieser Gestalt wohnen sie dem Kampfe des Acheloos mit Herakles bei (Dreifußbasis aus Palästina, *Ztschr. des deutschen Palästinavereins* 7, Tf. 2A) und sind typisch für die Darstellung des homerischen Abenteuers auf den etruskischen Aschenkisten (*Brunn-Körte, I rilievi delle urne etrusche* 1, 90—95). Als geflügelte Jungfrauen erscheinen sie auf einem Basaltrelief der Sammlung Lansdowne 10 (*Michaelis*, *Ancient marbles* 459 nr. 76).

Westgriechische und italische Kunst.

Die westgriechische Kunst älterer Zeit hat, soweit wir sehen, nichts Neues geschaffen, höchstens eine Abart des bekannten Terrakottentypus: an dem fast kugelförmigen Vogelkörper sitzen zwei ganz kurze ausgebreitete Flügel (*Seelenvogel* 105, Abb. 37; *Winter, Terrakotten* 1, 228, 7); eine wohl einheimische Nachbildung eines sonst nicht belegten ostgriechischen Typus s. *Römische Mitt.* 1909, 88 Abb. 18 (aus Ostsizilien), eine andere *Seelenvogel* 122 Abb. 47. Die jüngere unteritalische Vasenmalerei verwendet trotz ihres überwiegend sepulkralen Charakters die S. nur 50 selten, sie ist unmodern geworden. Dionysische Attribute, Thyrsosstab, Binden und Schalen, die die chthonische Lotosranke völlig, die Musikinstrumente größtenteils verdrängt haben, kennzeichnen die S. als selige Seele im Thiasos (Sp. 610): Man greift auf die attischen Typen zurück; die S. der rfg. Aryballen mit Grabpfeiler findet sich direkt ins Unteritalische übersetzt auf der kampanischen Lekythos Brit. Mus. F 250 (*Seelenvogel* 198, Abb. 101); andere 60 menschenköpfige Vögel meist am Hals kampanischer Gefäße, z. B. Berlin 3025, Boston, Brit. Mus. F 194, Ermitage 1598, Bologna 666 (apulisch), Neapel, *M. B.* 2581, 2878 (desgl.). Dem Vogelleib wird ein weiblicher Oberkörper aufgesetzt; da aber die Flügel, ob anliegend oder ausgebreitet, nicht von der menschlichen Schulter, sondern vom Vogelkörper ausgehen, entstehen häßliche, lebensunfähige Zwitter-

geschöpfe (Abb. 30), denen man außerhalb Großgriechenlands bisher nur einen hellenisti-



30) S. vom Hals einer kampanischen Amphora in Boston (nach Photographie *Coolidge* 8644).

schen Grabstein aus Chios (*Ath. Mitt.* 1888, 196; *Seelenvogel* 176, Abb. 89) zur Seite stellen kann. Liste s. *Seelenvogel* 199 f., dazu namentlich Gefäße in Boston. Darstellungen des Odysseusabenteuers: kampanischer Krater in Berlin: In der Mitte große S. mit ausgebreiteten Flügeln und Doppelflöten, l. mit Tympanon, r. mit Kithara, diese am Oberkörper bekleidet, Flügel anliegend, unten Schiff des Odysseus. Ähnlich, nur ohne Schiff, kampanische Hydria Berlin 3031 (die Flügel der mittelsten S. gehen vom Frauenkörper aus).

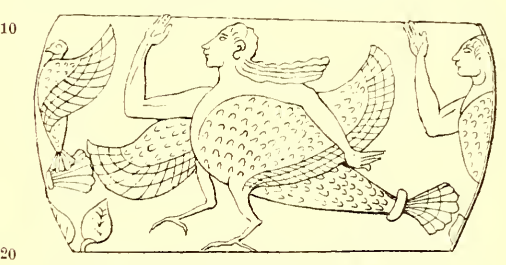
Henkelattachen des chalkidischen Typus kom-



31) Etruskische Terrakottaseirene (nach *Gaz. Arch.* 12 Taf. 34).

men an Bronze- und Tongefäßen (Neapel 2871) vor und bleiben, wie Bronzegefäße aus Pompeji und Boscoreale, vom Rhein und aus Britannien zeigen, unverändert bis in römische Zeit in Gebrauch.

Etrurien. Typus A. Die außerordentlich häufigen S. dieses Typus, meist nach ionischem Vorbild vierflügelig und bekleidet, stehen völlig unter dem Einfluß der ostgriechischen und chalkidischen Henkelattachen. Fast regelmäßig ist die Fußpalmette weggefallen, die Füße sind an den Leib gezogen, die S. fliegt. Die provinzielle Umbildung und Ver-



32) S. von der etruskischen Amphora München 1077 (nach *Micali, Monumenti inediti* Taf. 43, 3).

schlechterung des Typus ist Schritt für Schritt zu verfolgen (Einzelheiten und Belege s. *Seelenvogel* 185—192):

a) Die ausgestreckten Arme halten Menschen (etr. Vase Berlin 2157; Bronzeattache Brit. Mus. nr. 650) oder Attribute, z. B. Schlangen (*Gerhard, Etr. Spiegel* 217), Kymbala (desgl. 429, 2; Terrakotta vom Esquilin *Mon.* 11, 10 a 2), Fackeln *Annali* 1879, Tafel R 2), Blüte und Kranz *Seelenvogel* 189, Abb. 94).

b) Die Arme liegen, je nach der Flügelhaltung im Ellbogen nach oben oder unten gekrümmt, mit ausgebreiteten Händen vor den Flügeln (Abb. 31), sie werden erhoben (*Furtwängler, Gemmen* 19, 73) oder gesenkt (*Gräven, Ant. Schnitzereien* Taf. 76).



33) S. von einer Terrasigillatascherbe in Boston (nach *Weicker, Seelenvogel* 203 Abb. 102).

c) Sie liegen im Klagegestus auf der Brust.

d) Sie fassen zur Motivierung dieser nicht mehr verstandenen Bewegung je eine Locke.

Die armlose Variante des Typus kommt

gleichfalls häufig auf Vasen, Bronzen und Schnitzereien vor.

Typus B. Die ostgriechischen Bronzen (Abb. 14) werden fast unverändert übernommen, Terrakotten sind dagegen sehr selten, ganz vereinzelt ein Buccherogefäß in Gestalt einer bärtigen S. Berlin 1609. Die S. fehlt ganz auf den rottonigen wie auf den älteren schwarztonigen Reliefvasen und findet sich nur selten auf späten Buccherogefäßen. Die gemalten Vasen geben eine Musterkarte der ostgriechischen Typen, namentlich der S. mit Armen und Lotosranke; diese kommen verhältnismäßig häufig auf den „pontischen" Vasen vor (Liste *Seelenvogel* 116f.) und bilden in ganz bestimmter Stilisierung (Abb. 32) — fliegend mit leicht aufgebogenen Flügeln, langem, flatterndem Haar, ein Arm vor-, der andere zurückgestreckt, auch mit Lotosranke in der Hand — geradezu das Leitmotiv einer von ostgriechischen Vorlagen besonders abhängigen Gruppe (*Röm. Mitt.* 1888, 173f.), entweder reihenweise im Tierfries oder paarweise am Halse, nur selten als Einzelfigur (Liste *Seelenvogel* 195). Natürlich fehlt es auch nicht an Kopien korinthischer S.

Die Henkelattachen hatten schon in römische Zeit geführt. Neuschöpfungen sind nicht zu erwarten. Die Münzstempel der gens Petronia (*Blumer-Keller, Tier- und Pflanzenbilder* 12, 38) wie die dekorativen S. der Aschenkiste im Lateran, *Altmann, Röm. Grabaltäre* nr. 112, und die auf arretinischen Gefäßen und Campanaschen Platten verhältnismäßig häufigen S., gewöhnlich mit Kithara und Doppelflöte paarweise um einen Altar, Kandelaber usw. gruppiert, rein menschlich bis auf Schwanz und Vogelbeine, deren Ansatz ein Hüftschurz verdeckt, gehen auf hellenistische, und zwar kleinasiatische Vorbilder zurück (Abb. 33 ist der Schwanz mit besonderem Formstempel angesetzt und zur Akanthusranke umgebildet), sie werden vom römischen Kopisten auch zu farblosen menschlichen Flügelgestalten mit sinnlosem Hüftschurz gemacht.

Das Gewand bleibt z. T. auch auf römischen Sarkophagen mit dem Gesangswettstreit zwischen Musen und S., auf Gemmen und meist christlichen Sarkophagen mit dem Odysseusabenteuer (s. Sp. 617, *Robert, Sarkophagreliefs* 2, 45f. Taf. 52). Die Formen werden immer unbeholfener, die plumpe S. mit Doppelflöten in den gesenkten Händen findet sich ebenso auf der Aschenkiste in Petersburg, *Altmann, Grabaltäre* nr. 58, wo ihr eine Muse die Flügelfedern ausreißt, wie auf christlichen Sarkophagen und tunesischen Mosaiken (als Einzelfigur). In provinzieller Terrasigillataware wird die S. immer mehr wieder zum menschenköpfigen Vogel, der oft flöteblasend einem Satyr mit der Syrinx gegenübergestellt wird. Armlos erscheint der Menschenvogel auf einer Aschenkiste im Brit. Mus. *Anc. marbl.* 5, 10, 1 und auf einer Reihe von Gemmen und Glaspasten. Man ist unbewußt wieder zur Urform des Typus zurückgekehrt. [Weicker.]

Seirios (Σείριος) 1) s. Sternbilder. — 2) Bezeichnung des Helios bez. des diesem gleichgesetzten Osiris, *Archiloch. frgm.* 61 (*Plut. Quaest. Conv.* 3, 10, 2). *Lykophr.* 397 und dazu *Paraphr. vet.* und *Schol.* (p. 148, 9 *Scheer*). *Plut. Is. et Os.* 51. *Diodor* 1, 11. *Hesych.* u. *Suid.* s. v. Σείριος. *Orph. Argon.* 122. *Nikand. Ther.* 205. 308. *Schol. Opp. Hal.* 3, 48. *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 615. *v. Holzinger* zu *Lykophr.* a.a.O. *Gruppe, Gr. Myth.* 345, 4. [Höfer.]

Seirites (Σειρίτης), ein Libyer, Erfinder des Flötenspieles, *Duris* (*F. H. G.* 2, 478) bei *Athen.* 14, 618 b. c. *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908), 462 und Anm. 1. *Solmsen* bei *Radermacher* a. a. O. 556. [Höfer.]

Seisichthon (σεισίχθων) 1) Epitheton des Poseidon (s. d. Bd. 3 Sp. 2813), das den Gott als den Erschütterer des Bodens und als den Sender des Erdbebens (vgl. Seismos) bezeichnet, wie ἐννοσίδας, ἐννοσίγαιος, ἐνοσίχθων, ἐλελίχθων, Ἐρεχθεύς: *Pind. Isthm.* 1, 76: ἄμμι δ' ἔοικε Κρόνου σεισίχθον' υἱὸν ‖ γείτον' ἀμειβομένοις εὐεργέταν ‖ ἁρμάτων ἱπποδρόμιον κελαδῆσαι . . . Vgl. auch d. *Schol.* z. d. St. — *Gell. N. A.* 2, 28, 1: *videntur existimasse antiquissimi Graecorum, qui Neptunum σεισίχθονα appellaverunt* [*tremores terrae fieri aquarum subter in terrarum cavis undantium pulsibus fluctibusque*]. Ähnlich *Ammian.* 17, 7, 12. = *Anaximenes fr.* 28 bei *Diels, Frgm. d. Vorsokratiker* 1^2, 17. Vgl. ferner *Anonym. Laurentian.* in *Anecd. var. Graeca et Lat. ed. Schoell* u. *Studemund* 1, 267. *Nicetas ebenda* 1, 279. 283. *Heraklit. Quaest. Homer.* 38 (p. 55, 14 ed. *Soc. phil. Bonnens. sodales*). *Dionys. Hal. Ant. Rom.* 2, 31 (wo der römische Gott Consus [s. d. und *Wissowa, Abhandl. zur röm. Relig.- und Stadtgesch.* 159ff.] als Ποσειδῶν σεισίχθων gedeutet wird). Die Dichterstellen sind verzeichnet bei *Bruchmann, Epith. deor.* p. 198f., wo hinzuzufügen ist: *Bakchylid.* 17 (16), 58. 18 (17), 21. *Gruppe, Gr. Myth.* 1139, 2. *Piper, Myth. d. christl. Kunst* 2, 481. — 2) des Zeus: *Orph. hy.* 15, 8. Vgl. *Bruchmann* a. a. O. p. 140. [Höfer.]

Seismos (Σεισμός), Personifikation des Erdbebens, dargestellt als kraftvoller Mann, der in einer Höhle knieend oder die Füße fest auf den Boden stemmend mit beiden Händen den obern Rand der Höhle, die Erdoberfläche, packt, um daran zu rütteln, Miniatur des Utrechtpsalters, dessen Bilder auf antiken Ursprung (*Ad. Goldschmidt, Der Albanipsalter in Hildesheim* 12f.) zurückgehen, *H. Graeven, Repertorium der Kunstwissenschaft* 21 (1898), 33f.; vgl. auch *Walter de Gray Birch, The history, art and palaeography of the manuscript styled the Utrecht Psalter* 261, der die Figur aber als Atlas erklärt. (Vgl. auch den mit Atlas identischen Omophoros, der nach der Lehre der Manichäer das Erdbeben verursacht, *F. Piper, Mythol. d. christl. Kunst* 2, 484. *Kessler* bei *Hauck, Realencyklop. für protest. Theolog.* s. v. *Manichäer* 207.) Vgl. auch *Ant. Springer, Die Psalterillustrationen im frühen Mittelalter* in *Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 8 (1883), 271. Personifiziert erscheint das Erdbeben (σεισμός) auch bei *Ioh. Chrysost.*

Homil. in terrae mot. et in divitem et Lazar. 6, 1 (*Montfaucon* 1 p. 773c = *Migne, Scr. Gr.* 48 p. 1027f.) und *Homil. d. terrae mot.* (*Montf.* 2 p. 719b); vgl. *F. Piper* a. a. O. 2, 484f. [Höfer.]

Seixomnia, istrische Göttin auf einer alten in Glovizza bei Rovigno gefundenen Inschrift, *C. I. L.* 5, 8184 (= *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4890; Faksimile bei *Hübner, Exempla script. epigr. lat.* nr. 27): *Seixomniai Leuciticai Polates* (vgl. *Mommsens* Anmerkung und dieses Lex. Bd. 2, 1983). Von *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1460, als keltisch registriert. [M. Ihm.]

Selagon (*Σελάγων*) las *Ptolemaios* bei *Hom. Il.* 5, 695 statt *Πελάγων*, *Schol. Venet. A* und *Townl. Hom.* a. a. O. *A. Ludwich*, *Aristarchs Homer. Textkritik* 1, 259. *C. Robert*, *Studien zur Ilias* 402. [Höfer.]

Selagos (*Σέλαγος*), Vater des von dem Telamonier Aias getöteten Troers Amphios aus Paisos, *Hom. Il.* 5, 612. *Tzetz. Hom.* 89. *Alleg. Il.* 5, 88. *Bethe, Theban. Heldenlieder* 65, 36. *Usener, Sitzungsber. d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien* 137 (1897), 3, 38. *C. Robert, Studien zur Ilias* 378f. [Höfer.]

Selamanes (*Σελαμάνης*), syrischer Gott mit *Μάδβαχος* (so! nicht wie *C. I. G.* 3, 4449—51 und Bd. 2 Sp. 2296, 40ff. steht, *Μάλβαχος*) auf dem heute Shêkh Berekât genannten Berge (eine kurze Tagereise wnw. von Aleppo, dem alten Beroia gelegen) verehrt. Die Weihinschriften lauten stehend: *Διὶ Μαδβάχῳ καὶ Σελαμάνει,* oft mit dem Zusatz: *πατρῴοις θεοῖς* bez. *θεοῖς πατρῴοις* bez. nur *πατρῴοις*, *Butler, Amer. Journ. of arch.* 4 (1900), 434f. (vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1902, 28). *Prentice, Hermes* 37 (1902), 98—118. Die Namen bedeuten nach *Littmann* bei *Prentice* 117. *Clermont-Ganneau, Études d'archéol. orient.* 2 (1897), 48f. *G. Hoffmann, Zeitschr. f. Assyriol.* 11, 246 (vgl. auch *Winckler* bei *Schrader, Die Keilinschriften u. das Alte Testament*³ S. 224: *Σελαμάνης*, mit dem assyrischen Gott Shalmânu und phoinikischem שלמן zusammenhängend) den 'Friedereichen oder Friedebringenden', *Μάδβαχος*, dessen Name in griechischer Transskription *Ζεὺς βωμός* lautet (*Prentice* a. a. O. 118; vgl. *Mark Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2 [1908] p. 81. *Clermont-Ganneau, Rec. d'arch. orient.* 4, 164f. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 [1908], 639. *Halévy, Journ. asiat.* 9 Sér. Tome 18 [1901], 514f.) = Gott-Altar, vom syrischen madhbah = 'Altar'. *Σελαμάνης* ist auch als Personenname bezeugt (Phönizien) *Renan, Mission de Phénicie* p. 676. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 1107 p. 418. [Höfer.)

Selasia (*Σελασία*), Beiname der Artemis, von der lakonischen Stadt Sel(l)asia, *Hesych. Σελασία. Bursian, Geogr. von Griechenl.* 2, 117, 1. Doch ist wohl umgekehrt die Stadt nach der Göttin genannt, *Welcker, Gr. Götterl.* 2, 399. *Wide, Lakon. Kulte* 121. *Gruppe, Gr. Myth.* 744, 16. *Fr. Studniczka, Kyrene* 144. Vgl. Selasphoros. [Höfer.]

Selasphoros (*Σελασφόρος*), Beiname 1) der Artemis: a) im attischen Phlya, *Paus.* 1, 31, 4; b) angeblich auf der Insel Pholegandros nach zwei von *Lenormant, Rev. arch. N. S.* 11 (1865), 126 nr. 5. 6 (vgl. *Bursian*, *Geogr. v. Griechenl.* 2, 505) veröffentlichten Inschriften, deren Echtheit aber — sie rühren von dem bekannten Fälscher *Konst. Simonides* und einem anderen ungenannten Gewährsmann her — zum mindesten sehr zweifelhaft ist, *Hiller v. Gaertringen Inscr. Insul. Mar. Aeg.* 3, 193, wo auch die Inschriften (nr. 1057⁵ᵃf.) wiederholt sind; vgl. Selasia. — 2) des Hephaistos, *Nonn. Dionys* 30, 95. — 3) der Selene in einem Zauberpapyros (Horoskop), *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus. Catalogue, With Texte* 135 v. 73. [Höfer.]

Selasva (selasva), auf einer etruskischen Bleitafel ehedem gelesen, siehe s. v. selvans. [C. Pauli.]

Selemnos (*Σέλεμνος*), s. Argyra und *W. H. Engel, Kypros* 2, 501f. 675. *Curtius, Peloponnesos* 1, 446. *Panofka, Arch. Zeitung* 13 (1855), 125. Nach *Kalkmann, Pausanias d. Perieget* 134 (vgl. 177) war die Sage vielleicht von *Rhianos* dichterisch behandelt. Die Sage von der den Liebesschmerz heilenden Kraft des *Σελέμνιος* (so!) ist auch erwähnt in dem von *Rohde, Acta societ. phil. Lips.* 1 (1872), 39 nr. 38 (= *Rer. natur. scriptores* ed. *Keller* 1, 111 nr. 38) edierten *Paradoxogr. Vatic.*, einem wahrscheinlich auf *Isogonos Nicaeensis* (*Rohde* a. a. O. 29ff. *Gr. Roman* 43 = 46². *Kalkmann* a. a. O. 39f.; anders *Keller* a. a. O., *Introd.* X) zurückgehenden Exzerpt. Zum Namen *Σέλεμνος* vergleicht *A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 95 den kretischen Flußnamen *Σέδαμνος* (*Collitz, Dial. Inschr.* 5060). [Höfer.]

Selene (*Σελήνη*). Da S. bereits ausführlich unter 'Mondgöttin' (Bd. 2 Sp. 3119—3200) behandelt worden ist, so sei im ganzen auf diesen Artikel (sowie auf die Monographie '*Selene u. Verwandtes*' Leipzig 1890 und die *Nachträge* dazu ebenda 1895) verwiesen; die hier gebotene Gelegenheit möge nur dazu dienen, zum Hauptartikel einige wichtiger scheinende Nachträge, namentlich zur Kenntnis der Mondgottheiten anderer Völker, zu liefern. Wir geben diese Nachträge möglichst im Anschluß an die einzelnen Kapitel des Hauptartikels.

I. Kultstätten. Zum Mondkulte Athens (ob. Bd. 2 Sp. 3125; vgl. *Selene u. Verw.* S. 8ff.) ist jetzt nachzutragen die Sitte des *βοῦς ἕβδομος*, die ich in meiner Abhandlung über *Die 7- u. 9-Zahl im Kultus u. Mythus d. Griechen* Leipzig 1904 S. 105ff. sowie im *Arch. f. Rel.-Wiss.* 6 (1903) S. 64ff. u. 7 (1904) S. 419ff. ausführlich besprochen habe. Das Hauptzeugnis liefert uns der Atthidograph *Kleitodemos* (*fr.* 16 b. *Müller, Fr. Hist. Gr.* 1 p. 362b) b. *Hesych.* s. v. *βοῦς ἕβδομος* und lautet: *ὅτι δὲ πέμμα ἐστὶ καὶ τῆς Σελήνης ἱερὸν Κλειτόδημος* [der Zeitgenosse des Thukydides!] *ἐν Ἀτθίδι φησί.* Vgl. auch *Pollux on.* 6, 76: *πέλανοι δὲ κοινοὶ πᾶσι θεοῖς, ὡς καὶ σελῆναι* [vgl. dazu den Lexikographen *Pausanias* b. *Eust. z. Il. Σ* v. 575 p. 1165, 6ff. *Suid.* s. v. *βοῦς ἕβδ.* s. v. *ἀνάστατοι* etc.] *τῇ θεῷ* [d. i. Selene]. *κέκληνται δὲ ἀπὸ τοῦ σχήματος ὥσπερ καὶ ὁ βοῦς* [d. i. der *β. ἕβδ.*]· *πέμμα γάρ ἐστι κέρατα ἔχον πεπηγμένα, προσφερόμενον Ἀπόλλωνι καὶ Ἀρτέ-*

μιδι ⟨τῇ⟩ καὶ Ἑκάτῃ καὶ Σελήνῃ. — Eine Tochter des Zeus und der Selene namens Pandia (s. d.), von der das attische Fest der Pandia nach einigen benannt sein sollte, bezeugt wohl auch *Hyg. f. praef.* p. 30, 15 Bu.: *Ex Iove et Luna Pandia* (Hss. Pandion). — Für eleusinischen Selenekult spricht auch das Zeugnis des *Proklos* (*Porph.*) *in Tim.* 51 *B*: *ἀπὸ Μουσαίου τοῦ Σεληνιακοῦ τὸ γένος τοῖς ἐν Ἐλευσῖνι τῶν μυστηρίων ἡγουμένοις εἶναί φησι.*

Zu Bd. 2 Sp. 3126, 13 ff. (Kult zu Alexandria) füge ich jetzt noch hinzu, daß mit dem dortigen Kultus des Helios und der Selene, denen zu Ehren zwei gegenüberliegende Tore Alexandrias benannt waren, wahrscheinlich auch der Umstand zusammenhängt, daß die Kinder des Antonius (= Osiris od. Dionysos) und der Kleopatra (= Isis) als Helios und Selene verehrt wurden. Vgl. *Drumann, Gesch. R.* 1, 465, 11, der sich auf *Dio* 50, 25. 51, 21. *Plut. Ant.* 36. *Suet. Calig.* 26 beruft. —

Zu Bd. 2 Sp. 3127, 44 ff. (Mondkult von Carrhae = Charrân) füge jetzt hinzu das von *Wilamowitz, Ind. schol. Gotting.* 1884 p. 8 mitgeteilte Zeugnis des *cod. Vatic.* 989, wo unter vielen andern *ἔργα κάλλιστα καὶ θεάματα* auch genannt wird: *ὁ ἐν ἱαραῖς* [sive *ὑραις*; schreibe *Κάραις*] *⟨ναὸς⟩ τῆς Σελήνης.* Gemeint ist natürlich der assyrische Mondgott Sin (s. d.) Über diesen vgl. einstweilen *Jensen, Kosmol. d. Babylonier* 101 ff. Hier wird unter anderem hervorgehoben, daß die Babylonier den Mond als Frucht bezeichneten, weil er ward und wuchs, daß ferner der Vollmond als 'glänzende Königsmütze', die Unsichtbarkeitsphase aber als ein 'Fortgehen' oder 'Ruhen' des Mondes aufgefaßt wurde. — Einen sehr interessanten babylonischen Mondhymnus s. jetzt bei *Zimmern, Babyl. Hymnen u. Gebete in Auswahl* (= *Der alte Orient* 7, 3) Leipzig 1905 S. 11 ff. Hier wird Sin u. a. gepriesen als Nannar = Leuchter, als kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, als Frucht, die von selbst erzeugt wird, als Mutterleib, der alles gebiert, als Erzeuger der Götter und Menschen, usw. (s. Sin). Vgl. auch *Schrader, Die Keilinschr. u. d. Alte Test.* [3] 361 ff. —

Nahe verwandt mit dem Mondgott der Babylonier ist natürlich auch derjenige der Araber (über den man jetzt vergleiche *D. Nielsen, Die altarab. Mondreligion,* s. auch *Ginzel, Chronol.* 1, 250) sowie der Aglibol von Palmyra in Coelesyrien (s. oben unter Malachbelos = Sonnengott). Dasselbe Götterpaar (Sonnen- u. Mondgott) erscheint auch in der Mitte einer reich reliefierten Platte eines großartigen (parthischen) Gebäudes zu Hatra in Mesopotamien. S. *Hatra, 9. Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft* [Leipzig 1908] S. 20: „kleine, unbärtige, lockenhäuptige Büste en face, deren Strahlenkranz (9 Strahlen; vgl. *Roscher, 7- u. 9-Zahl im Kultus u. Mythus d. Griechen* S. 56 f.) und Sonnenscheibe auch an griech. Heliosdarstellungen vorkommt. . . . Weiter rechts folgt ein liegender Buckelstier, links dagegen steht eine andere Büste en face, wie Helios unbärtig, jedoch nur mit hornartigen Auswüchsen an den Locken" [= Men oder Sin?]. —

Über den 'Mondglauben' der heutigen Nordabyssinier s. *Littmann* im *Archiv f. Rel.-Wiss.* 11, 313 ff. Ihnen ist der Aufgang des neuen Mondes eine Zeit des Glückes für Wanderer, Schwangere, Kindbetterinnen, wachsende Kinder und eine Zeit des Gebetes um Glück und Wohlstand. Unter dem 'Tode' des Mondes ist wohl die Mondfinsternis zu verstehen. —

Zu Sp. 3128, 7 ff. Phrygien. Auch hier scheint der Mondgott Schwurgott gewesen zu sein; vgl. *Hesych.* s. v. *ναὶ μήν* [schr. *Μήν*]· *ναί. Φρύγες.* S. auch *Strab.* 557.

Zu Sp. 3128, 19 ff. Ägypten. Vgl. im allg. die *Nachträge zu meiner Schrift über Selene u. Verw.* Wurzen u. Leipzig 1895 S. 14 ff., wo von den beiden ägyptischen Mondgöttern Thoth (s. d.) und Chonsu ausführlich gehandelt wird. Auf den später mit Hermes gleichgesetzten Thoth beziehen sich offenbar mehrere Ausdrücke des von *Wessely* (*Denkschr. d. Wiener Ak. philos.-histor. Kl.* 36, 1888, 2, 28) publizierten magischen Hymnus auf 'Hermes':

Ἑρμῆ κοσμοκράτωρ, ἐγκάρδιε, κύκλε Σελήνης,)*
στρογγύλε καὶ τετράγων' ἐναγώνιε — — —,
πειθοδικαιόσυνε, χλαμυδηφόρε, πτηνοπέδιλε,
παμφώνου γλώσσης ἀρχηγέτα λαμπάσι τέρπων,
αἰθέριον δρόμον εἱλίσσων ὑπὸ τάρταρα γαίης,
ἥλιον ἡνιοχῶν, κόσμου τ' ὀφθαλμὲ μέγιστε,)*
πνεύματα τούς τε βροτοὺς πέμπων βίον ἐκτελέσαντας,
Μοιρῶν προγνώστης σὺ λέγῃ καὶ θεῖος ὄνειρος,
ἡμερινοὺς χρησμοὺς καὶ νυκτερινοὺς ἐπιπέμπων·
ἴασαι τὰ βροτῶν ἀλγήματα σαῖς θεραπείαις·
δεῦρο μάκαρ Μνήμης τελεσίφρονος υἱὲ μέγιστε,
σῇ μορφῇ ἱλαρός τε φάνηθί μοι ἠδ' ἐπίτειλον
ὄφρα τε μαντοσύνης τῆς σῆς μέρος ἀντιλάβοιμι,
ἵλαθί μοι δέομαι τε καὶ ἀψευδῶς προφανείης.

Die durch Sperrung hervorgehobenen Worte auf den griechischen Hermes beziehen und diesen deshalb als Mondgott deuten zu wollen, wie das leider kürzlich geschehen ist, würde natürlich völlig unmethodisch und verkehrt sein. — Wenn Thoth aller Messung und Einteilung von Raum und Zeit vorsteht, so erinnert das an ähnliche Vorstellungen der ältesten Semiten (s. *D. Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung.* Straßburg 1904, S. 49 f. u. S. 56 f.; vgl. auch *Ginzel, Die astronomischen Kenntnisse d. Babylonier* 3 in *Klio* 1 [1902] S. 369) sowie der Polynesier (*v. Bülow* in *Globus* 93 [1908], S. 251b: die samoanische Göttin des Mondes [Sina] teilt das Jahr in 6 Monate, den Monat in 28 Nächte usw.).

III. Äußere Gestalt des Mondes und der Mondgöttin (s. ob. Bd. 2 Sp. 3129 ff. *Selene u. Verw.* S. 18 ff. *Nachträge* dazu S. 20 f.). — Hinsichtlich des Mondes als Symbol der Schönheit im allgemeinen ist zu verweisen auf *Prato* in *Weinholds Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* 5

*) Vgl. auch *Papyr. Londin.* 46 v. 414 ff. bei *Dieterich, Abraxas* 64: *κύκλε σελήνης . . . αὐγῆς ὀφθαλμὲ μέγιστε.*

S. 363. Zu den griechischen Zeugnissen kommt jetzt vor allen hinzu das neue schöne Fragment der *Sappho* (*Blaß* im *Hermes* 37 S. 471 f. v. 5 u. *Berl. Klassikertexte* 5, 2 (1907) S. 16 v. 8 ff.): *Νῦν δὲ Λύδαισιν ἐντρέπεται γυναί- ‖ κεσσιν, ὥς ποτ' Ἀελίω ‖ δύντος ἁ βροδοδάκτυλος σελάννα, ‖ πάντα περρέχοισ' ἄστρα, φάος δ' ἐπί- ‖ σχει θάλασσαν ἐπ' ἀλμύραν ‖ ἴσως καὶ πολυανθέμοις ἀρούραις . . . ‖ ἁ δ' ἐέρσα κάλα κέχυται, τεθά- ‖ λαισι δὲ βρόδα κἄπαλ' ἄν- ‖ θρυσκα καὶ μελίλωτος ἀνθεμώδης.* Vgl. auch *Diels* im *Hermes* 1896 S. 350 [2] und *Usener, Götternamen* 177 ff. — Übrigens gilt der Mond als ein Sinnbild der Schönheit auch den Ureinwohnern Amerikas (*J. G. Müller, Gesch. d. amerikan. Urreligionen* 218 f. u. 423) sowie den Arabern (vgl. die Märchen *1001 Nacht*, wo so oft die Schönheit des Weibes mit dem Monde, namentlich dem Vollmond, verglichen wird, und den Namen der Prinzessin Bedrulbudur = 'Mond der Monde'; vgl. die Übersetzung von *Weil* 3 S. 83).

IV. Bewegung, Bahn, Auf- und Untergang des Mondes und der Mondgottheit (s. Bd. 2 Sp. 3139 ff. *Selene u. Verw.* 36 ff. *Nachträge* dazu S. 22 ff.). Hier ist nur das éine Hauptresultat meiner Abhandlungen über die 7- und 9-Zahl nachzutragen, nämlich die Erkenntnis, daß die Heiligkeit der beiden genannten Zahlen einfach auf der uralten Einteilung des 27-tägigen Monats in 3 Wochen zu je 9 Tagen, des 28-tägigen Monats in 4 Wochen zu je 7 Tagen beruht. Die 2 oder 3 Tage des Interluniums oder Intermenstruums (*μεσοσέληνον Gloss. Philox.*), an denen der Mond unsichtbar ist (vgl. *ἀσέληνοι νύκτες*), wurden als Monatsepagomenen oder als *ἀποφράδες* betrachtet und mit Rücksicht auf ihre Finsternis und Unheimlichkeit (vgl. *Lit. Zentralbl.* 1909 Sp. 693 ff.) den Unterirdischen geweiht (ähnlich in Indien usw., wo der abnehmende Mond deutliche Beziehungen zu den Toten hat, und in Afrika; vgl. *P. du Chaillu, In African Forest and Jungle;* s. *Leipz. Zeitg.* nr. 287 vom 11/XII. 1903, 2. Beil.). Ebenso haben auch die 5 letzten Tage (Epagomenen) des ägyptischen, vedischen, mexikanischen usw. Sonnenjahres überall eine unheilvolle Bedeutung (*Ginzel, Chronol.* 1, 69). Vgl. *Roscher, Die ennead. u. hebdomad. Fristen und Wochen d. ältest. Griechen.* Leipzig 1903. S. 6 f. Anm. 12. *Ders., Die 7- u. 9-Zahl im Kultus u. Mythus d. Griechen.* Leipzig 1904. S. 76. *Ders., Hebdomadenlehren* S. 199 ff. Hinsichtlich der auch der Selene geheiligten 7-Zahl s. *Die 7- u. 9-Zahl* S. 21 u. 107. Ebenso war die Zahl auch dem Men und der Artemis heilig (*ebenda* S. 21 f.; vgl. auch den aus 7 Jungfrauen bestehenden Chor (der Artemis Orthia?) in *Alkmans Parthenion: Kukula* im *Philol.* 66 (1907) S. 209 u. 214 f.). — Ebenso wie die 7 scheint aber auch die 9-Zahl im Kult der Selene-Artemis eine Rolle gespielt zu haben: *Roscher* a. a. O. S. 57. *Io. Lyd. de mens.* p. 174 *R.*

V. Das Wirken des Mondes und der Selene (s. ob. Bd. 2 Sp. 3147 ff. *Selene u. Verw.* S. 49 ff. *Nachträge* dazu S. 24 ff.).

a) Der Mond und Selene als Tauspender. Vgl. dazu im allgemeinen *Harley, Moon Lore* p. 132—139 (mir unzugänglich). Hierzu kommt noch das im vorigen Abschnitt angeführte neue Bruchstück der *Sappho* (s. ob.).

b) Selene als Göttin der Katamenien u. Geburten (s. oben Bd. 2 Sp. 3149 ff. *Selene u. Verw.* 55 ff. *Nachträge* dazu S. 25 f.). Wie die normalen Geburten vom normalen Mondlaufe abhängen, so bringt die anormale Bewegung des Mondes Monstrositäten hervor: vgl. *Plut. quaest. conv.* 8, 9, 2, 9: *ταύτῃ γε κομψοὶ καὶ οἱ μυθογράφοι· τὰ γὰρ παντάπασιν ἔκφυλα καὶ τεράστια τῶν ζῴων γενέσθαι λέγουσιν ἐν τῇ γιγαντομαχίᾳ, τῆς σελήνης ἐκτρεπομένης καὶ τὰς ἀνατολὰς οὐχ ὅθεν εἴωθε ποιουμένης.* Die Stelle ist auch oben Bd. 1 Sp. 1644, 19 ff. u. 1646, 11 ff. nachzutragen.

Was die Beziehungen des Mondes zur Menstruation der Frauen anlangt, so ist dieser Glaube sehr weit verbreitet. *Ploß-Bartels, Das Weib* [5] 1, 314 teilt mit, daß die Bewohner des ostindischen Archipels die eigentümliche Anschauung haben, die jungen Mädchen menstruierten zur Zeit des Neumonds, ältere Frauen aber nach dem Vollmonde. — Bei den Bewohnern der westlichen Torresstraße-Inseln finden, wenn die Mädchen mannbar werden und die menses sich zeigen, besondere Bräuche statt. Man erklärt den Vorgang keineswegs natürlich, sondern glaubt, der Mond habe in Männergestalt mit dem Mädchen Verkehr gehabt. Es findet dann Ausschließung der Weiber in besonderen Hütten statt, auch dürfen sie dem Meere sich nicht nahen oder darin baden, weil die Schildkröten durch sie in jener Periode verscheucht werden (*Globus* Bd. 86 nr. 1904 S. 179 a). Von antiken Zeugnissen gehören in diesen Zusammenhang: *Ps.-Hippocr. π. ἑπταμ.* 1 p. 451 *Kühn*: *καὶ καταμήνια γυναιξὶ ταῖς ὑγιεινούσαις φαίνονται καθ' ἕκαστον τῶν μηνῶν, ὡς ἔχοντος τοῦ μηνὸς ἰδίην δύναμιν ἐν τοῖς σώμασιν.* *Soran. gynaec.* 41 p. 205 f. *Rose*: *τινὲς δὲ τῶν παλαιῶν [φασιν] ἐπιτήδειον . . . εἶναι τὸν καιρὸν πληρουμένης τῆς σελήνης (πρὸς συνουσίαν πρὸς σύλληψιν). συμπαθεῖν γὰρ τὰ ἐπίγεια τοῖς μεταρσίοις, καὶ ὡς τὰ πλεῖστα τῶν θαλασσίων εὐτροφεῖν μὲν πληρουμένης τῆς σελήνης ἀτροφεῖν δὲ μειουμένης . . . ἔτι δὲ κράτιστον καιρὸν εἶναι πρὸς τὸ γενέσθαι σύλληψιν τὸν ἐαρινόν.* '*Hipp.*' *π. ὀκταμ.* 1 p. 459 *Kühn*: *ἐκ τούτων οὖν ἁπάντων ἀναγκαῖόν ἐστι ταῖς πλείσταις τῶν γυναικῶν περὶ διχομηνίην ἐν γαστρὶ λαβεῖν καὶ προρωτέρω.* — *Plin. h. n.* 7, 42: *sed plurimum languoris in utroque sexu capillum germinante partu et in plenilunio, quod tempus editos quoque infantes praecipue infestat.* — *ib.* 38: *Septimo* [*mense*] *non nisi pridie postero̲ve plenilunii die aut interlunio concepti nascuntur.* — Nach *W. v. Bülow* im *Globus* Bd. 93 (1908) S. 251 a sieht die Samoanerin nach dem Monde und erwartet bei einem ganz bestimmten Stande desselben das Eintreten der Menstruation. . . . Tritt die Menstruation dann nicht ein, so nimmt sie an, daß sie schwanger sei, und erwartet nach 10 Mondmonaten [280 Tagen] ihre Entbindung. Die Niederkunft findet, wie auch *Friedländer* (*Biol. Zentralblatt* Bd. 18 nr. 10) bereits mitgeteilt

hat, meistens dann statt, wenn nach Eintritt des tiefsten Meeresstandes bei Tag oder bei Nacht die Flut einzusetzen beginnt. Also auch in diesem Falle handelt es sich um den Stand des Mondes. — *Ebenda* S. 251 b: „Nicht das Gestirn des Tages, die männlich gedachte Sonne (La-Ra), das Wahrzeichen Tagaloas, sondern das Gestirn der Nacht, das Wahrzeichen der Göttin Sina, der Mond (masina), der Schützerin der Penaten, des Herdfeuers, der Liebe, der Fruchtbarkeit, der Kinderzeugung, des Eheglücks ist dem Polynesier auch heute noch die Parze der Zeit, die Regiererin alles dessen, um was Tagaloa sich nicht kümmert. Ihr Wahrzeichen ist die Taube.... Sie teilt das Jahr der Polynesier in 6 Monate, den Monat in 28 Nächte. ... Der Mond teilt die Zeit ein, der Mond beherrscht die See, das Menschenleben, den Pflanzenwuchs."

c) Einfluß des Mondes und der Mondgöttin auf das Wachsen und Gedeihen der Pflanzen und Tiere (vgl. Bd. 2 Sp. 3152 f. *Selene u. Verw.* S. 61 ff. *Nachträge* dazu S. 26 f.). Von besonderer Wichtigkeit sind in diesem Zusammenhange die größtenteils gewiß uralten Bauernregeln, welche die Tätigkeit des Ackerbauers, Gärtners, Winzers, Imkers, Forstmannes, Vieh- und Geflügelzüchters von dem Eintritt gewisser Mondphaseu abhängig machen. Die wichtigsten dieser Phasen sind a) der zunehmende und abnehmende Mond (*σελήνη αὐξανομένη*, luna crescens — *σ. λήγουσα, φθίνουσα*, l. decrescens, minuens, extrema, senescens, sicca), — b) die Konjunktion und der Vollmond (*σ. ἐν συνόδῳ οὖσα*, coitus, silens luna [*Plin. n. h.* 16, 189 f.], sitiens l., sicca l. interlunium, intermenstruum, — *διχομηνία, πανσέληνον*, plenilunium, plena luna, — c) der Neumond (*νουμηνία, πρώτη σελήνη*, prima, nova luna), — d) die Zeit, wo der Moud, einerlei ob er in der Konjunktion oder im Zunehmen oder im Abnehmen begriffen ist, sich oberhalb oder unterhalb der Erde befindet (*σελ. ὑπὸ γῆν οὖσα, — ὑπὲρ γῆν οὖσα*, cum luna infra terram oder sub terra est, — supra terram est). — Von allgemeinen für den antiken Landmann gültigen Vorschriften, die den angeblichen ungeheuren Einfluß des Mondes erkennen lassen, zitiere ich hier vor allem [*Poseidonios*? b.] *Philo de provid.* 2, 77 (p. 96 *Aucher*) = *Arnim, Stoicor. vet. fr.* 2 p. 200 nr. 680: *lunae phasibus speciatim fructus nocte quodammodo maturescere videntur; debiles namque et magis femineos emittens splendores nec non serenos* (*aut rore praeditos*) *optime lactat enutriendo et adaugendo* etc. — *Inschr. v. Thera* (des Artemidoros unter *Ptolemaios* III: *πᾶν ἀνέμῳ τρέφεται καὶ ἀφ' ἡλίου, εἶτα σελήνης* (*Berl. Philol. Wochenschr.* 1899 Sp. 1276). — *Plin. h. n.* 18, 321 ff.: *Omnia quae caeduntur, carpuntur, conduntur, innocentius decrescente luna quam crescente fiunt. Stercus nisi decrescente luna ne tangito. Maxime intermenstrua dimidiaque stercorato. Verres, iuvencos, arietes, hoedos decrescente luna castrato. Ova luna nova supponito. Scrobes luna plena noctu facito. Arborum radices luna plena operito. Humidis locis interlunio serito et circa interlunium quatriduo. Ventilari quoque frumenta ac legumina et condi circa extremam lunam iubent, seminaria, cum luna supra terram sit fieri, calcari musta, cum luna sub terra, item materies caedi quaeque alia suis locis diximus.* Vgl. dazu auch *Varro r. r.* 1, 37: *Quaedam faciunda in agris potius crescente luna quam senescente, quaedam contra quae metas ut frumenta et caeduam silvam. Ego ista ... non solum in ovibus tondendis sed in meo capillo a patre acceptum servo, ne decrescente luna tondens calvus fiam.* — *ib.* 1, 1: *invocabo Solem et Lunam, quorum tempora observantur, cum quaedam seruntur aut conduntur.* —

Im übrigen beschränke ich mich hier auf folgende nach bestimmten Kategorien geordnete Zitate:

1) Getreidebau: *Theophr. c. pl.* 3, 22, 2. 4, 14, 3. *h. pl.* 8, 10, 2. *Colum.* 2, 10. *Plin. n. h.* 18, 158. 282 f. 286. 288. 290. 308. *Berytios Geopon.* 5, 33, 4 f. *Plut. q. conv.* 3, 10, 3, 11. *Didym. Geopon.* 2, 14, 7. *African. ib.* 2, 18, 13. *Pallad.* 1, 6, 12 u. 34, 8.

2) Düngung: *Cato r. r.* 29 u. 50. *Colum.* 2, 5. 15. 18. *Plin. h. n.* 17, 57. *Pallad.* 10, 1. 10, 10.

3) Gemüsebau usw.: Bohnen: *Colum.* 2, 10. *Plin.* 18, 119. 228. *Pallad.* 7, 3. *Didym. Geopon.* 2, 35, 7. — allium vel ulpicum: *Col.* 11, 3. *Plin. n. h.* 19, 113. — cepae: *Gell. N. A.* 20, 8, 7. *Pallad.* 3, 24. — vicia: *Colum.* 2, 11 *Pallad.* 2, 6. — cardui: *Pallad.* 4, 9.

4) Futter (pabulum): *Plin.* 18, 314.

5) Obstbau: *Plin. h. n.* 15, 59. 62. *Geopon.* 10, 2, 13 u. 13, 2 (*Florent.*). 1, 6, 1 (*Diophan.*). *Pallad.* 3, 25. 4, 10.

6) Pfropfen: *Colum.* 5, 11. *de arbor.* 26. *Plin. h. n.* 17, 108. 111 (*Cato*). *Pallad.* 3, 17.

7) Weinbau: *Colum.* 12, 19. *de arbor.* 15. *Plin. h. n.* 17, 215. 14, 135 f. 18, 275. 316. 318. *Anatol. u. Sotion* in *Geopon.* 5, 10, 1 ff. *Florent. ib.* 4, 12, 20. *Didym. ib.* 4, 15, 1. *Anatol. ib.* 5. 10, 1. *Zoroaster ib.* 5, 46 u. 7, 6, 4.

8) Waldwirtschaft: *Theophr. h. pl.* 5, 1, 3. *Cato r. r.* 37. *Plut. q. conv.* 3, 10, 3, 11. *Colum.* 11, 2. *Plin. h. n.* 16, 189 f. *Varro* u. *Quintil.* in *Geopon.* 3, 1, 2. *ib.* 3, 15. 3. *Pallad.* 8, 1. 8, 22. 12, 15.

9) arundo: *Plin. h. n.* 17, 146.

10) Bienenzucht: *Plin. h. n.* 11, 38: *mel plenilunio uberius capitur.*

11) Geflügelzucht: *Colum.* 8, 5 u. 7. 8, 11. *Plin. h. n.* 10, 182. *Florentin. Geopon.* 14, 7, 13.

12) Viehzucht: *Colum.* 6, 26 (*Mago* über die Castration); vgl. *Pallad.* 6, 7.

13) Einsalzen des Fleisches: *Col.* 12, 53.

14) Fischerei: *Gell.* 20, 8, 1—7 und daselbst *Lucilius. Plin.* 9, 96.*)

*) Es wäre gewiß wünschenswert, diese Sammlung von auf den Mond und seine Phasen bezüglichen Bauernregeln noch weiter zu vervollständigen und systematisch zu bearbeiten, namentlich auch das aus den Gebieten anderer Völker zu sammelnde Material mit dem griechisch-römischen methodisch zu vergleichen. Das zu erhoffende Ergebnis solcher Sammlungen und Vergleichungen dürfte ein ganz ähnliches sein wie das von mir in meinen beiden Abhandlungen über '*Die Zahl 40 bei den Semiten*' und über '*Die Tessarakontaden der Griechen und anderer Völker*' gewonnene.

15) **Wollschur u. Haarscheren:** *Theophr. char.* 4, 15. *Varr. r. r.* 1, 37. *Plin. h. n.* 16, 194. *Calpurn. ecl.* 2, 79.

Ähnliche oder gleiche Anschauungen von der Wirksamkeit des Mondes finden sich bei noch vielen anderen Völkern, z. B. den alten Persern. Vgl. z. B. den schönen Mondhymnus bei *Spiegel, Avesta* 3 S. 62: 'Wenn der Mond im hellen Raume erleuchtet, da gießt er herab grüne Bäume, im Frühlinge wachsen sie aus der Erde hervor während der Neumonde, der Vollmonde und in der Zeit, die zwischen beiden liegt' usw. Sehr groß ist ferner der Einfluß des Mondes auch nach dem Glauben der Araber (vgl. *Kazwînis Kosmographie* übers. v. *Ethé* 1 Leipzig 1868 S. 39 ff.), der heutigen Portugiesen (*Ztschr. d. Vereins f. Volkskunde* 14 (1904) S. 224 f. = *Junqueiro, Tradição* 4 (1902) S. 123 f.). — Bei den Südslaven findet sich der eigentümliche Glaube, daß nackte bei Vollmondschein im Wald oder Feld übernachtende Frauen im Schlafe befruchtet würden (*Anthropophyteia* 1 S. 51 nr. 50; vgl. S. 487 nr. 356).

VI. Einfluß des Mondes auf Zauberei (Magie) (s. ob. Bd. 2 Sp. 3163 ff. *Selene u. Verw.* S. 84 ff. *Nachträge* S. 30 ff.).

Zu den *Selene u. Verw.* S. 88 A. 346 und *Nachträge* S. 30 (s. Bd. 2 Sp. 3164 f.) gesammelten Stellen, welche sich auf die von nackten schwertbewaffneten Weibern in Vollmondnächten (bei Mondfinsternissen) bewirkten καθαιρέσεις σελήνης beziehen, füge jetzt noch hinzu: *Aristoph. nub.* 749 f. u. *schol.* Vgl. auch *Wünsch, Jahrb. f. kl. Philol. Suppl.* 27 S. 114 A. 1 (*Sophron*). *Cornut. de nat. deor.* 34. *Apul. Met.* 1, 8: *caelum deponere . . . sidera exstinguere.* Über die Nacktheit bei Zaubereien usw. vgl. *1. Samuel.* 19, 24. *Psell. de oper. daem.* ed. *Boiss.* 25. *Plut. de mul. virt.* 5, p. 246 A. *Jahrb. d. arch. Inst.* 9 (1894), *Arch. Anz.* S. 187. *Dümmler, Philolog. N. F.* 10 (1897) S. 5 ff. *Weinhold, Z. Gesch. d. heidn. Ritus.* Berl. 1896 S. 46 ff. *Kaindl, Zauberglaube b. d. Huzulen: Globus* 76 (1899) S. 253. *Krauß, Volksglaube d. Südslaven* S. 66. 52. 55 f. 120.

VII. Beziehungen des Mondes und der Mondgöttinnen zur Jagd (s. oben Bd. 2 Sp. 3168 f. *Selene u. Verw.* S. 92 ff. *Nachträge* S. 32 f.). Über Jagd und Fischfang bei Mondschein s. *Aristot. de an. h.* 8, 15, 2; vgl. *Plut. de Is. et Os.* 18. *Poll. on.* 5, 67. *1001 Nacht* übersetzt v. *Weil* 1 (1897) S. 26. *B. Schmidt, D. Volksleb. d. Neugr.* 1, 109.

Zu den Zeugnissen für den Fischfang (s. Bd. 2 Sp. 3169, 16 ff.) bei Mondschein kommt jetzt noch hinzu das Orakel bei *Herod.* 1, 62: Ἔρριπται δ' ὁ βόλος τὸ δὲ δίκτυον ἐκπεπέτασται, Θύννοι δ' οἰμήσουσι σεληναίης διὰ νυκτός. *Ev. Ioan.* 21, 3. *Luc.* 5, 5.

VIII. Eltern, Ehegatten und Kinder der Selene (vgl. oben Bd. 2 Sp. 3169 ff. *Selene u. Verw.* S. 94 ff. *Nachträge* S. 33 ff.). Als Tochter des Zeus gilt Selene-Luna auch in dem incantamentum bei *Heim, Incant. mag.* p. 558: *Domina Luna, Iovis filia.* — Die Anschauung, daß Selene die Gattin des Helios sei (Bd. 2 Sp. 3173, 23 ff.), vertritt auch *Man. Phil. carm.* ed. *Miller* 2 p. 291, v. 12: ὦ Ἡλίου σύνευνε καλὴ φωσφόρον | δι' οὗ τὰ φαιδρὰ συγγενῶς κύεις βρέφη, | πρὸς ἄνδρα γυνὴ μυστικῶς δεδεγμένη. —

IX. Attribute und Symbole der Selene (vgl. oben Bd. 2 Sp. 3174 ff. *Selene u. Verw.* S. 102 ff. *Nachträge* S. 34 ff.). Die Beziehungen der ägyptischen Hundskopfaffen zum Monde erläutert *Plin. h. n.* 8, 215 mit den Worten: *Luna cava tristes esse* [*simias*], *quibus . . . cauda sit, novam exsultatione adorare* [*tradunt*].

XI. Mit Selene vermischte oder identifizierte Göttinnen (s. Bd. 2 Sp. 3182 ff. *Selene u. Verw.* 113 ff. *Nachträge* 35 ff.). Eine wichtige bisher von mir übersehene Stelle, die sich auf die Gleichsetzung von Athena und Selene bezieht, findet sich bei *Plutarch de fac. in orbe lunae* 24, 9: φήσομεν ὥσπερ ἡ Ἀθηνᾶ τῷ Ἀχιλλεῖ νέκταρός τι καὶ ἀμβροσίας ἐνέσταξε, μὴ προσιεμένῳ τροφήν, οὕτω τὴν σελήνην, Ἀθηνᾶν λεγομένην καὶ οὖσαν, τρέφειν τοὺς ἄνδρας, ἀμβροσίαν ἀνιεῖσαν αὐτοῖς ἐφημέριον, ὡς Φερεκύδης ὁ παλαιὸς οἴεται σιτεῖσθαι αὐτοὺς [τοὺς] θεοὺς (Zitat aus *Poseidonios*? Vgl. auch *v. Arnim, Stoicor. vet. fr.* 2 p. 198 nr. 673).

Nach *Serapion* bei *Clem. Al. Strom.* 1, 15, 70 (*Klotz*) dachte man sich auch die Sibylle im Monde sitzend; vgl. auch *Plut. de ser. num. vind.* 22 p. 566. *de Pyth. orac.* 9. *Ettig, Acheruntica* p. 325. *Dieterich, Abraxas* 102, 6. [Roscher.]

Selepios (Σελήπιος), Troer, Vater des Euenos (s. d. 3), *Hom. Il.* 2, 693. *Hesych.* s. v. Σεληπιάδαο. *C. Robert, Studien zur Ilias* 572. Der Name bedeutet wohl 'mild glänzend' (vgl. Ἀσκλ-ηπιός), *Pape-Benseler* s. v. Σεληπιάδης. *Gruppe, Gr. Myth.* 1442, 6. [Höfer.]

Selestis (?) = Belestis (s. d.). Vgl. *Orelli* 2045 und *C. I. L.* 3, 4773. [Otto.]

Seleukia (Σελευκία), Personifikation der gleichnamigen Stadt auf Münzen, *Scott, Numism. chron.* 17 p. 159 nr. 32. *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* nr. 1641. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 3, 73. [Höfer.]

Seleukos (Σέλευκος). Wie überhaupt kraftvolle Männer und Herrscher (*E. Kornemann, Klio Beiträge zur alten Geschichte* 1 [1901], 67. *Gruppe, Griech. Myth.* 1045, 1. *W. H. Roscher, Ephialtes* 35) so galt auch Seleukos I Nikator als Sohn des Apollon, der daher ἀρχηγός des Seleukidenhauses heißt, *C. I. G.* 2, 3595, 28. Des Seleukos Mutter, Laodike, sollte von Apollon, nachdem dieser sie umarmt hatte, einen Ring, auf dessen Gemme das Bild einen Ankers sich befand, erhalten haben, und als Zeichen ihres göttlichen Ursprungs trugen alle Seleukiden auf ihrem Schenkel eben dieser Anker (der sich als Symbol auch auf den Seleukidenmünzen findet. *Cat. of greek coins brit. Mus. The Seleucid kings of Syria* 3. 5. 7. 15. 27 ff.). *Iustin.* 15, 4, 3 ff. (vgl. *Appian. Syr.* 56. *Auson.* ed. *Peiper* p. 145). *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 212. *Babelon, Les rois de Syrie Introd.* p. VII. VIII. *G. F. Hill, Historical greek coins* 119. *U. Köhler, Sitzungsber. d. Berl. Akad. d. Wiss.* 1891, 211, 2. *Philologus* 56 (1897), 634, 21. *Edm. Rob. Bevan, The house of Seleucus* 1, 121. [Höfer.]

Selinos, -us (Σέλινος, -οῦς) 1) Sohn des Po-

seidon, König in Aigialos (Achaia), Vater der Helike, die er dem Ion (s. d. Sp. 290), der ihn bekriegen wollte, zum Weibe gab. *Steph. Byz.* s. v. Ἑλίκη (*Eust.* ad *Hom. Il.* 292, 26). *Paus.* 7, 1, 3. 4. Selinus ist Eponym des gleichnamigen achäischen Flusses (*Paus.* 7, 24, 5. *Strabo* 8, 387), wie seine Tochter Eponyme des achäischen Helike ist Der hervorragende Poseidonkult in Helike (Bd. 3 Sp. 2845, 14 ff. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 286, 5. *Gruppe, Gr. Myth.* 743, 11, *Nilsson, Gr. Feste* 74) erklärt die Abstammung des Selinus von Poseidon. Vgl. *C. W. Goettling, Ges. Abhandl. a. d. klass. Altert.* 2, 84. *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altert.* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeit.* 5) S. 67 f. — 2) Gott des gleichnamigen sikelischen Flusses auf Münzen von Selinus, dargestellt als nackter, gehörnter Mann, mit der R. aus einer Schale über einem bekränzten (oder flammenden) Altar opfernd, im l. Arm Lorbeerzweig, im Felde rechts Eppichblatt (σέλινον), im Vordergrund des Altars ein Hahn, hinter dem Gotte ein Stier auf Basis, *Gardner, Types of greek coins* pl. 2, 15. 6, 1. *Stanley-Lane-Poole, Coins and medals*² (1892) p. 25 f. mit Abbild. *K. Regling, Die griech. Münzen d. Sammlung Warren* 47, 285 ff. Taf. 7, 285 *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* pl. 9 nr. 1368. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunt. coll.* 1, 217, 3 ff. pl. 15, 20. 21. *Hill, Coins of ancient Sicily* (Westminster 1903) p. 84. 86 pl. 6, 4. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 28 nr. 49. *Derselbe* bei *Benndorf, Die Metopen v. Selinunt* p. 75 ff. *F. Borchardt, Katal. d. griech. u. röm. Münzen d. Städt. Gymnas. in Danzig* (1893) S. 5 nr. 55. *Th. Reinach, L'histoire par les monnaies* 95. *Holm, Gesch. Siziliens* 3. 593 nr. 83 Taf. 3, 1. *F. Studniczka, Kyrene* 178. *Ed. A. Freemann, Hist. of Sicily* 1, 422 (= Deutsch von *Lupus* 1, 364). Ältere Literatur sowie Deutung der Darstellung ist Bd. 1 Sp. 2852, 44 ff. verzeichnet. Daneben findet sich die Darstellung des Kopfes des Flußgottes (Legende Σέλινος), *Holm* a. O. 594 nr. 85 oder eines Stieres mit menschlichem Kopfe, *Holm* 595 nr. 86 mit Literaturangaben. — 3) Gott des gleichnamigen mysischen Flusses s. Keteios, wo zu der dort verzeichneten Literatur nachzutragen ist: *Head, Hist. num.* 464. *Thraemer, Pergamos* 167; abgeb. *Choiseul-Gouffier, Voyage pittor. de la Grèce* 2 pl. 5, 19; vgl. p. 54. [Höfer.]

Selinuntios (Σελινούντιος), Beiname des Apollon, wohl von einem Flusse Selinus bei Orobiai auf Euboia, wo er ein Orakel besaß, *Strabo* 10, 1, 3 p. 445. *Anonym. Laur.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 267. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 411, 2. *Gruppe, Gr. Myth.* 63, 2, 275, 6 (vgl. 140). *Fr. Pfister, Reliquienkult im Altertum* 68.

Selinus s. Selinos. [Höfer.]

Selket, ägyptische Göttin, hierogl. śrk·t-ḥtw, später nur śrk·t. Irrtümlich vokalisiert selket (vgl. A). Eine richtigere konventionelle Namensform wäre etwa Serket-hetu, doch können die unbekannten Vokale auch an anderen Stellen gestanden haben.

Der in alter Zeit nur mit dem Skorpion geschriebene Name der Göttin ist zu lesen śrk·t-ḥtw 'die Kehlen-Öffnerin', d. h. die den Menschen atmen läßt; später, sicher schon im neuen Reich, wird er abgekürzt zu śrk·t. Es ist zwar eine echt ägyptische Vorstellung, daß ein Gott den Atem durch die Kehle gehen läßt, aber wir haben keine Belege für diese Funktion bei S. Als Spender des Atems wird besonders der Luftgott Schow (s. d.) genannt (*Brugsch, Große Oase* 15, 5), ferner Ptah (*Pap. Harris* I 44, 6), Horus (*Rochemonteix, Edfou* 1, 155. 371) und Anhor-Schow in Edfu (*ibid.* 1, 314), Hathor in Dendera (ed. *Mariette* 2, 59 a).

In den Pyramidentexten ist S., deren Heimat wir nicht kennen (vgl. A), mit anderen Göttinnen zusammen Schützerin des Thrones, des Lebens und der Glieder des toten oder als Kind gedachten Königs (vgl. B 1, D, F). Seit dem mittleren Reich kennen wir als ihre am häufigsten erwähnte Tätigkeit, daß sie den Toten und zwar besonders einen Teil seiner Eingeweide schützt (D); die tendenziös im Sinne des Osirismythus färbende Spätzeit läßt deshalb S. um die Leiche des Osiris bemüht sein (E). Alt ist gewiß auch die Vorstellung von S. als Helferin bei der Geburt (F) und vielleicht auch, daß sie von der Stirn des Re Feuer gegen seine Feinde sprüht (G.). Im neuen Reich, aus dem uns diese Züge zuerst überliefert sind, ist S. keine selbständige Göttin mehr; sie ist aufgegangen in der Isis und wird von dieser mächtigen und vielseitigen Göttin in ihrem Wesen beeinflußt (C).

Literatur: *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égypt.* (Paris 1875) S. 503; *Derselbe, Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) S. 125; *Derselbe, Le panthéon égyptien* (Paris 1881) S. 17; *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* (Torino 1881) S. 1083—87; tav. 362; *Drexler* (1891) in *Roscher* Bd. 2 Sp. 470 (Isis); *Brodrick and Morton, Diction. of egyptian archaeology* (London 1902) S. 156; *Wallis Budge, The Gods of the Egyptians* (London 1904) 2, 377. 1, 455; *Ad. Erman, Die ägyptische Religion* (Berlin 1905) S. 188.

A. Lokalkultus.

S. heißt in älterer Zeit niemals Herrin eines Ortes und scheint nirgends Lokalgöttin zu sein. Eine späte Erfindung ist die S. von Edfu (*Rochemonteix, Edfou* 1, 142 und oft), die auch in Dendera bekannt ist (*Mariette, Dendérah* 1, 28). Man hat den Namen der nubischen Stadt psrk·t Πσελχις (heute Dakke) als 'Haus der Selket' gedeutet, jedoch beruht das nur auf einer Schriftspielerei; der Tempel ist dem Thot geweiht, Selket ist nicht in ihm erwähnt.

B. Zusammenstellung mit anderen Gottheiten.

1) S. ist eng verbunden mit Neit; beide Göttinnen zusammen sind Helferinnen bei der Geburt (s. unten F) und warten das königliche Kind (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1375; vgl. *Urkunden* ed. *Sethe* 4, 230, Dyn. 18); sie schützen auch den Tempel, damit er nicht zugrunde geht (*Mariette, Abydos* 1, 50 a, 15), und klagen als die ersten um das Horuskind, das von einem Skorpion gebissen ist (*Metternichstele* ed. *Golenischeff* Z. 203). Ein ptolemäisches

Tempelrelief stellt folgende Götter zusammen: Horus, Chnum, Horus, Selket, Horus, Neit (*Rochemonteix, Edfou* 1, 142. 2, pl. 22b).

Den Göttinnen Neit und Selket sind in alter Zeit schon Isis und Nephthys zugesellt; diese vier schützen den Thron des Königs (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 606); später haben sie die Fürsorge für den Toten und sind Schutzgöttinnen der Eingeweidekrüge (D).

2) S. tritt als Pendant zu Isis auf und wird selbst ganz zu einer Erscheinungsform der Isis (C).

3) S. wird in Abydos (Sethos I.) im Tempel der Erntegöttin Renenutet verehrt (*Mariette, Abydos* 1, 44—45. 2, 27), der sie in griechischer Zeit angegliedert ist (*Mariette, Dendérah* 3, 75c).

C. Form der Isis.

In alter Zeit treten S. und Isis zusammen mit anderen Göttinnen auf, ohne daß beide besondere Beziehungen zueinander haben (B1). Auf dem Sarg des Königs Ai (Dyn. 18) ist Isis das Pendant zu S., die den Toten schützt (*Lepsius, Denkm.* 3, 113d). Zu dieser Zeit ist der Einfluß der Isis auf S. so stark gewesen, daß sie, die Götterkönigin und Gattin des Osiris, die weniger mächtige S. in sich aufgenommen hat. So ist es zu erklären, wenn Isis in Reliefs (*Lepsius, Denkm.* 3, 45. 177h = unsere Abbildung; *Bénédite, Philae* pl. 40. pl. 61 fig. 2) und Plastiken (Bronze Louvre: *Perrot, Gesch. Kunst I Aegypten* fig. 55; Figuren in Bronze und Stein: Kairo Catal. Génér. 38983—87 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 49) mit einem Skorpion auf dem Kopf dargestellt wird (vgl. E). Solche Darstellungen haben gelegentlich auch wirklich die Beischrift 'Isis Selket' (*Naville, Goshen* pl. 4, 6). Die Göttin 'Isis-Selket' wird im ptolemäischen Tempel von Edfu oft erwähnt (*Rochemonteix, Edfou* 1, 242), wo sie auch an Isis-Sothis-Satis angegliedert ist (ebda. 1, 317); in Dendera ist sie es, die die Schlangen abwehrt (*Mariette, Dendérah* 3, 64). Andererseits hat die Verschmelzung der beiden Göttinnen auch auf die Darstellung der Selket gewirkt. Man gibt ihr, die als Skorpion dargestellt ist, einen Isiskopf oder eine Isiskrone (Bronzen aus Sais: Kairo 39206—07 ed. *Daressy* pl. 56; Stockaufsatz in Bronze, *Sammlung Hilton Price*: *Catalogue* vol. 2, 22 mit Abb.; Bronze Paris: *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 362, 1; Berlin 13200). Solche Wesen heißen 'Isis-Selket' oder nur 'Isis'; sie sitzen oft statt des gewöhnlichen Skorpions auf dem Kopf der Isis (s. o.).



Selket (nach *Lepsius, Denkmäler* 3, 177h).

Eine andere Kombination ist die Figur einer die Isiskrone tragenden Frau, deren Leib in einen Skorpionschwanz ausgeht (Kairo 39205, ed. *Daressy* pl. 56).

D. Als Schützerin des Toten.

In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 1314. 1547) schützen Neit und S. die Glieder des toten Königs. Auf den Särgen des mittleren Reiches erscheinen S. und Neit sowie Isis und Nephthys als Schützerinnen des Toten (Berlin Nr. 9. 11 ed. *Steindorff, Grabfunde des mittl. R.*); der Tote heißt auf ihnen 'angesehen bei Selket' (Berlin 16200 ed. *Schäfer, Priestergräber des Ne-user-re* S. 24; *Mém. Inst. franç. Caire* 6, pl. 16). Die genannten vier Göttinnen sorgen zu dieser Zeit und später insbesondere für die edleren Eingeweide des Toten, die in vier 'Kanopen'krüge getan werden; und zwar schützt S. die dem falkenköpfigen Gotte Kebehsenuf anvertraute Kanope (*de Morgan, Fouilles de Dahchour* 1, 104. fig. 247; *Mariette, Monuments divers* pl. 95; u. o.). Ihre Aufschrift pflegt etwa zu lauten: 'O Selket-hetu, schütze wegen des Kebehsenuf, der bei dir ist, den bei Kebehsenuf geehrten NN.'

Auf dem Sarg des Königs Ai ist S. (Pendant zu Isis) dargestellt und sagt: 'Ich schütze den Toten Ai' (*Lepsius, Denkm.* 3, 113d). Eine solche Vorstellung von S. liegt wohl zugrunde, wenn in einem Prinzessinnengrab zu Theben Nephthys, S., König Ramses III. und Prinz Ramses zusammen vor Osiris betend dargestellt sind; S. sagt dabei: 'Wie schön ist dein Antlitz, Unterweltlicher (?), du Gott des Uranfangs, Osiris' (*Lepsius, Denkm.* 3, 217f.) Auch den Titel 'Oberhaupt der Nekropole' verdankt S. wohl dieser Funktion (*Grab Sethos I.* ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 3).

E. Im Osirismythus.

Wegen ihrer Funktion als Schützerin der Toten überhaupt erscheint Selket in den späten Tempeln neben anderen Göttinnen als eine der Frauen, die um den toten Osiris klagen (*Rochemonteix, Edfou* 1, 201; *Mariette, Dendérah* 4, 44c). In anderen Fällen ist es die Angliederung an Isis (vgl. C), durch die S. in den Osiriskreis hineingezogen ist; z. B. wenn eine Frau, auf deren Schoß Osiris liegt, als Krone das Isiszeichen mit einem Skorpion trägt (Kairo 38987 ed. *Daressy, Statues de divinités* pl. 49). Oder wenn in Philae (ed. *Bénédite* in *Mém. Miss. franç. Caire* 13, p. 145; pl. 61 fig. 2) hinter verschiedenen Formen des Osiris eine Isis mit einem Skorpion auf dem Kopf dargestellt ist.

F. Als Helferin bei Geburt und Kinderpflege.

In den typischen Darstellungen von der Geburt des Königs spielt S. eine Rolle. In der ältesten erhaltenen Ausführung dieser Reliefs (beide Dyn. 18) steht S. zusehend oder abwartend an der Seite (*Naville, Deir el Bahari* 2, 52); in der zweiten tragen Neit und S. den Himmel, auf dem der göttliche Vater des Kindes mit dessen Mutter sitzt (*Gayet, Louxor* in *Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 63, 204). Hiermit hängt wohl auch zusammen, daß Neit und S. das königliche Kind warten (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1375; vgl. *Urkunden* ed. *Sethe* 4, 230, Dyn. 18).

G. Bei dem Sonnengott.

Einige Stellen, die scheinbar auf alten Vorlagen beruhen, ziehen S. in den Kreis der Sonnenmythen. Sie ist 'Tochter des Re' (*Theben, Grab des Imidua,* Dyn. 20, nach unpubl. Abschrift *Sethe*); sie überwindet die Apophisschlange durch ihren Zauber (*Metternichstele* ed. *Golenischeff* Z. 3). In Edfu heißt die Göttin 'Selket in Edfu, die am Scheitel des Re sitzt und ihre Flamme gegen seine Feinde wirft' und sagt zum König: 'Ich sende mein Gift in die Herzen deiner Feinde und sie sterben sogleich aus Furcht vor dir' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 142. 2, pl. 22b).

H. Als Götter- und Himmelskönigin.

Einige Beiworte lassen S. als höchste Göttin erscheinen; z. B. 'Fürstin der Götter' (*Rosellini, Monumenti del culto* pl. 21) und 'Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter in alle Ewigkeit täglich' (*Brugsch, Recueil des monuments* 2, pl. 63, 2) und 'Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter' (*Grab Sethos I.* ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 3). Diese Beiworte, die ähnlich bei den meisten Göttinnen in spätererer Zeit vorkommen, sind auf S. wohl von Isis übertragen. Diese führt sie seit längerer Zeit und mit besserem Recht; auch da, wo sie durch den Skorpion auf ihrem Kopf als Isis-Selket gekennzeichnet ist (*Lepsius, Denkm.* 3, 177h, Dyn. 19).

J. Als Herrin der Bücher.

Vereinzelt trägt S. Titel, die sonst nur Seschat, der Göttin der Schrift, zukommen: 'Fürstin der Bücher' (*Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* S. 1083) und 'Herrin der Sprüche, Fürstin des Bücherhauses' (*Brugsch, Rec. de mon.* 2, 63, 2).

K. Als Sternbild.

Unter den Sternbildern in den Deckendarstellungen ist auch eins namens Selket (*Lepsius, Denkm.* 3, 137. 171; *Mariette, Abydos* 2, 13a). Es ist eins der großen Gestirne neben 'Stier' und 'Löwe' und wird abgebildet als stehende Frau, einmal mit Sonnenscheibe auf dem Kopf, die die Hände herabhängen läßt oder vorstreckt.

L. Darstellung.

1) Als Frau ohne besondere Abzeichen: mit Nephthys, König Ramses IV. und Prinz Ramses vor Osiris betend (*Lepsius, Denkm.* 3, 217f.). Unter den Frauen, die um den toten Osiris klagen (*Mariette, Dendérah* 4, 44c; *Rochemonteix, Edfou* 1, 201 = 2, pl. 24). Als Sternbild vgl. K.

2) Als Frau mit dem Skorpion auf dem Kopf: In der ältesten Darstellung (Dyn. 18) steht der Skorpion aufgerichtet, im ersten Beinpaar zwei Lebenszeichen haltend; der Schwanz steht im Kopfband der Göttin (*Naville, Deir el Bahari* 2, 52). Wenig später steht der Skorpion in gleicher Stellung auf einem Gestell auf dem Kopf der Frau (*Gayet, Louxor* in *Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 63, 204). Von der 19. Dynastie ab liegt der Skorpion mit gehobenem Schwanz auf dem Kopf der Göttin; zunächst noch die beiden Lebenszeichen haltend (*Grab Sethos I.* ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 3, 3); später fehlen diese (*Rochemonteix*, *Edfou* 2, pl. 22b). — Zu diesen Darstellungen der 'Selket' kommen solche, die nach der Beischrift 'Isis' oder 'Isis-Selket' heißen (vgl. C).

3) Als Frau mit der Isiskrone (Sonnenscheibe zwischen Rinderhörnern); also genau so, wie man zur gleichen Zeit Isis darstellen würde (*Naville, Festival hall of Osorkon II. at Bubastis* pl. 8). [Roeder.]

Sellania, -os, Sellanya, -os s. Syllania, -os. [Höfer.]

Sellos (Σελλός), Stammvater des Priestergeschlechtes der Sellen (Hellen), ein Thessaler oder Sohn des Thessalos (ἀπὸ Σελλοῦ [Ἑλλοῦ] τοῦ Θεσσαλοῦ), *Schol. B* u. *Townl. Hom. Il.* 16, 234. *Eust.* ad *Hom. Il.* 1057, 62. *Unger, Philologus Supplem.* 2 (1863), 715. *Ed. Meyer*, *Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 42, 1 (vgl. 41). Vgl. Hellos nr. 2. Über die Selloi vgl. *Unger* a. a. O. u. *Philologus* 24, 401. *Niese, Hermes* 12 (1877), 413f. *v. Wilamowitz, Euripides Herakles* 1, 259 Anm. 1. *Hermes* 21, 114 Anm. 1. *P. Kretschmer, Einleitung in die Geschichte der griech. Sprache* 87. [Höfer.]

Selmeenos (Σελμεηνός), Beiname des Men auf einer Weihinschrift aus Phrygia Paroreios, *The annual of the brit. school at Athens* 4 (1897/98), 60. *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 299 nr. 220. *Rev. des études grecques* 15 (1902), 86; vgl. *Journ.* a. a. O. 299 nr. 221: ὁ δῆμος Σελμεηνῶν Μηνὶ εὐχήν. [Höfer.]

Selvans (selvans, auch mit ś- zu Anfang geschrieben) ist der Name eines etruskischen Gottes. Er ist siebenmal belegt und zwar auf fünf Bronzestatuen, deren eine unbekannten Fundortes ist und je eine aus Corneto, Sarteano, Carpigna und Cortona herstammt, ferner auf einem Bronzestab aus Todi, auf dem Bronzetemplum von Piacenza und endlich auf einem Ossuar von Perugia. Die genannten Denkmäler sind veröffentlicht: 1) die Bronzestatue unbekannten Ursprunges, die sich jetzt im Britischen Museum befindet, von *Conestabile* im *Bull. dell' Inst.* 1862, 76, von *Fabretti, C. I. I.* no. 2582 bis, tab. XLIV, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 458, von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 54; 2) die Bronzestatue von Corneto, jetzt im Vatikan befindlich, von *Passeri* bei *Amaduzzi, Alph. vet. Etr.* p. LXII, von *Winckelmann, Monum. ant.* tav. XVIII no. 40 ed. *Prat.*, von *Micali, Storia* etc. tav. XLIV no. 1, von *Inghirami, Storia della Toscana* tav. XXV no. 1 et *Mus. etr. Vatic.* 1 tav. XLIII no. 4, von *Lanzi* 2, 529 = 452 no. XXXV. tav. XV, no. 5, von *Fabretti, C. I. I.* no. 2334 tab. XLII, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 458 und von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 54sq.; 3) die Bronzestatue von Sarteano, jetzt gleichfalls im Britischen Museum, von *Conestabile* im *Bull. dell' Inst.* 1859, 79, von *Fabretti, C. I. I.* no. 1014 ter, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 459, von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 55 und von *Pauli, C. I. E.* no. 1552; 4) die Bronzestatue von Carpigna von *Dempster, Etr. reg.* tab. XXIV, dar-

nach von *Gori, Mus. etr.* 1 tab. XX, von *Passeri, Paralip.* 63 und *Lett. Roncagl.* 10 p. 324. 327. 333, von *Lanzi* 2, 527 = 450 no. XXXIII, von *Fabretti, C. I. I.* no. 78 tab. VI bis, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 458 und von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 55 sq.; 5) die Bronzestatue von Cortona von *Lorini, Di due statuette* 3 tab. II, von *Fabretti, C. I. I.* no. 1052 tab. XXXV, von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 458, von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 56 und von *Pauli, C. I. E.* no. 438. Der Bronzestab ist veröffentlicht von *Fabretti, C. I. I.* no. 92 mit dem Vermerk '*A. Melchiades Fossati misit Vermigliolio*', von *Corssen, Spr. d. Etr.* 1, 459 und von *Deecke, Etr. Fo.* 4, 56. Das Bronzetemplum haben bekanntlich *Poggi* in einer eigenen Abhandlung *Di un bronzo piacentino* und *Deecke* in den *Etr. Fo.* 4 und den *Etr. Fo. u. Stu.* 2 herausgegeben. Das Perusinische Ossuar endlich ist von *Nogara, Ann. d. Acc. d. Mil.* 1894/95 no. 14 und 1895/96 tab. B und von mir im *C. I. E.* no. 4446 veröffentlicht. — 1) Die Statue unbekannter Herkunft ist männlich, unbedeckten Hauptes, der Oberkörper unbekleidet, der Unterkörper in ein Pallium gehüllt, welches unter dem linken Arm zurückgeschlagen und mit der linken Hand aufgehoben ist. Die von unten nach oben zu lesende Inschrift lautet: *ecn · turce · larϑi ·* | *leϑanei* | *selvansl · alpnu* | *canzate* 'dies gab Larthi Lethanei dem Selvans zum Geschenk . . .' Die Bedeutung des Wortes canzate wissen wir nicht, alles übrige ist sicher. 2) Die Statue von Corneto ist die eines sitzenden nackten Knaben, der jedoch im Begriff ist, sich zu erheben; der linke Arm ist abgebrochen und daher die auf ihm befindliche Inschrift nur in der je zweiten Hälfte der Zeilen erhalten. Sie lautet: . . . *nas · veluśa* | . . . *is · selvansl* : | . . . *as* : *cver* : *ϑveϑli* | . . . : *clan*. Um eine Dedikation an den Selvans handelt es sich auch hier, denn cver heißt 'Geschenk'; . . . nas . veluśa 'des Vel (Sohn)' und ϑveϑli | . . . : clan 'Thvethli (Vorname und Vatervorname fehlen) Sohn' sind Namen. 3) Die Statue von Sarteano ist eine nackte männliche Figur. Die Inschrift läuft rings um die Basis und lautet nach Autopsie von *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 55): *vel sapu ϑ n turke śel van*|[*sl*]*m . . . al* 'Vel Sapu hoc dedit dem Selvans . . .' Der Schluß der Inschrift ist nach Lesung und Deutung unklar. 4) Die Statue von Carpigna ist die eines Jünglings mit nacktem Oberkörper, während der untere Teil in ein Pallium gehüllt ist, dessen Zipfel über den linken Arm genommen ist. Die Inschrift steht auf dem Gewande und lautet: *tn turce ramϑa ufia* | *tavi · selvan(sl)* 'dies schenkte Ramtha Ufia . . . dem Selvans'. Das selvan am Schluß ist in selvan(sl) zu ergänzen; was tavi heiße, wissen wir nicht. 5) Die Statue von Cortona ist weiblich und ganz nackt bis auf die Stiefeletten und den Kopfputz. Die Inschrift läuft längs des linken Beines und lautet: *v · cvinti · arn tiaś · selan śl tez · alpan* | *turce* 'Vel Cvinti, der Arntia (Sohn), gab dem Sel(v)ans die Bildsäule (?) zum Geschenk'. Die Form tez · scheint aus tezan abgekürzt und 'Bildsäule' zu bedeuten. Die Inschrift des Bronzestabes ist als selva überliefert. Auch dies wird aus selva[nsl] abgekürzt, und Genetiv der Widmung sein, so daß es 'dem Silvans' zu übersetzen ist. Auf dem Placentiner Templum lesen wir in Region 8′ selvan, welches ganz sicher, da die Namen des Templums alle im Genetiv stehen, gleichfalls zu selvan[sl] zu ergänzen ist (so auch *Deecke, Etr. Fo.* 4, 54). Auf dem Perusinischen Ossuar endlich steht geschrieben: *larϑ śelva śl aϑnu* 'Larth, des Selva(n)s . . .' Was aϑnu heiße, wissen wir noch nicht, doch ist es sicher, daß es kein Name, sondern ein Appellativum ist. Vielleicht bedeutet es etwas ähnliches wie lautni 'libertus, domesticus'. Denn wie wir hier einen 'aϑnu des śelvanś' haben, so haben wir in *Fabr. C. I. I.* no. 804 = *Pauli C. I. E.* no. 2340 einen lautni: ϑufulϑaś, einen 'domesticus der (Göttin) Thuultha'. Den Namen unseres Gottes hat man endlich auch finden wollen in einer Form selasva, wie sie früher auf einer kleinen Beitafel von Volterra gelesen wurde, die im *Cod. Marucell.* A 247/248, von *Lanzi* 2, 464 = 393 tav. XIII no. 16, von *Fabretti C. I. I.* no. 315 tab. XXV und von mir selbst *C. I. E.* no. 52 b veröffentlicht ist. Dies selasva war *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 57) geneigt, so zu erklären, daß er es in selas-va zerlegte und in selas eine Nebenform des Gottesnamens selvans sah. Abgesehen von der starken Lautentstellung, die schwer glaublich wäre, wird diese Deutung dadurch hinfällig, daß, wie ich schon im *C. I. E.* nach einer mir von *Bugge* freundlich zur Verfügung gestellten Zeichnung *Undsets* angab und wie ich jetzt nach Autopsie (11. Aug. 1898) bestätigen kann, vielmehr mit Interpunktion se · la · sva zu lesen ist. In diesem se · la · sva steckt überhaupt nichts Mythologisches. Es wird sich nun fragen, was der Gott selvans seinem Wesen nach gewesen sei. Diese Frage gipfelt darin, ob er dem römischen Silvanus gleichzusetzen sei oder nicht. Lautlich steht dem nichts im Wege, denn so gut wie etr. velχans = lat. Volcanus, etr. neϑuns = lat. Neptunus ist, kann auch etr. selvans = lat. Silvanus sein, und so ist denn auch die Identität beider von *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 54; *Etr. Fo. u. Stu.* 2, 23. 64) und *Bugge* (*Etr. Fo. u. Stu.* 4, 52) angenommen worden. Allein es fragt sich, ob diese Gleichsetzung sachlich haltbar ist. *K. O. Müller* z. B. (*Etr.* 2¹, 63 not. 95 = ², 64. 95 a) hält es für zweifelhaft. Es wird zweckmäßig sein, diese Untersuchung mit der Person des Silvanus zu beginnen, weil wir über ihn mehr wissen, als über den selvans. Daß Silvanus in den späteren Zeiten ein römischer Waldgott war, unterliegt keinem Zweifel (vgl. die Darstellung bei *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1³, 392), allein darum braucht er es nicht immer gewesen zu sein. In der römischen Mythologie begegnen wir oft der Tatsache, daß eine Götterpersönlichkeit auf Grund einer an sich falschen Volksetymologie völlig umgeprägt wird. Um nur ein klares und sicheres Beispiel zu geben, so haben wir s. v. satre gesehen, daß der Fons und seine Mutter Diuturna, der Sohn und die Gattin des Sonnengottes, weil man in dem Worte Fons die 'Quelle' sah, zu Quellgottheiten gemacht wurden. Und so kann auch der Silvanus zu einem Waldgott

erst durch Volksetymologie geworden sein. *Deecke* (*Etr. Fo. u. Stu.* 2, 23 not. 87) hat mit lat. Silvanus das griech. Σειληνός identifiziert, eine treffliche und unantastbare Entdeckung, denn Σειληνός steht für ΣελϜάνός. Wenn diese Identifizierung richtig ist, und sie ist es, so ergeben sich aus ihr sofort eine Reihe von Folgerungen, die allerdings *Deecke* selbst nicht gezogen hat. Es folgt 1., daß Silvanus nicht 'Waldgott' heißt; als solcher müßte er griech. Ὑληνός heißen, denn lat. silva ist = gr. ὕλη, Grundform beider sulvā. Es folgt 2., daß die Form Σειληνός kein griechisches Wort ist; ungriechisch ist die Erhaltung des umlautenden s, es müßte Εἰλενός werden, und ungriechisch ist auch das Suffix -ηνός, wie *F. de Saussure* (in den *Recherches archéol. dans l'Asie orientale* 189 sq.) an dem Worte Τυρσηνοί nachgewiesen hat, als dessen Heimat er das nördliche Kleinasien feststellt. Daraus folgt 3., daß auch die Heimat des Wortes ΣελϜάνός = etr. selvans in Vorderasien sein wird, d. h. daß wir ein pelasgisch-etruskisches Wort vor uns haben, welches erst in das Lateinische übertragen und als 'Waldgott' verstanden wurde. Damit stimmt auch das von *Preller-Robert* (*Griech. Myth.* 1[4], 729) anderweit gefundene Resultat, daß 'die Silene [denn es ist eine Gruppe von Göttern] . . . vorzugsweise der kleinasiatischen, namentlich lydischen und phrygischen Sage angehören', aufs beste überein. Nach diesem Ergebnis werden wir nun zunächst die Natur des griech. Σειληνός oder vielmehr der Σειληνοί festzustellen haben, um von da aus vielleicht einen Anhalt für den etr. selvans zu gewinnen. Auch dies ist bereits von *Preller-Robert* (a. a. O.) geschehen mit den Worten: 'Sie waren in diesen [den kleinasiatischen] Sagen und Religionen vornehmlich Dämonen des fließenden, quellenden, nährenden und befruchtenden und begeisternden Wassers, die eben deswegen meist an Quellen, Flüssen und Brunnen, in feuchten Gründen und üppigen Gärten heimisch gedacht werden. Diese Auffassung wird bestätigt durch ihre Liebschaft mit den Nymphen (*hymn. Homer. in Venerem* 226). Wenn *Preller-Robert* (a. a. O. 731) hinzufügen: 'Sonst werden die Silene in den kleinasiatischen Sagen . . . als Walddämonen genannt', so haben wir hier bereits die sachlich gleiche Umformung, wie beim Silvanus, bei dem diese Umformung dann ja noch durch den Klang des Namens befördert wurde. Eine andere Umformung ist der 'bakchische Silen', 'der gemütlich skurrile Trunkenbold, wie ihn so viele alte Kunstdenkmäler zeigen, entweder allein oder unter den übrigen Figuren des bakchischen Gefolges' (*Preller-Robert* 1[4], 734 sq.). Wenn so die Sileni-Silvani Flußgötter sind, so ist es in der Ordnung, daß ihre Darstellung als etr. selvans eine jugendliche Gestaltung zeigt, die an den bakchischen Silen in keiner Weise erinnert, und damit stimmt es auch überein, daß die Bildwerke des römischen Silvanus so gehalten sind, daß *Reifferscheid* (*Ann.* 1861, 210) in ihnen sogar einen dem Iupiter ähnlichen Typus erkennen wollte. Wenn so der selvans eine pelasgisch-etruskische Gottheit ist, so könnte das Wort selva, von dem der Name gebildet ist, in den Sprachen dieses Völkerkreises wohl 'Wasser' bedeuten. Das von den Griechen mit dem zweifellos fremden Worte σέλινον bezeichnete Pflanzengeschlecht wächst in wässerigen Niederungen. Diese Etymologien spreche ich natürlich nur als Vermutungen und Möglichkeiten aus. Der selvans-Silvanus hat sich im Volksglauben unter dem Namen Silviano bis heute erhalten und zwar als 'spirito dei boschi', also nach der späteren Auffassung. Die Einzelheiten dieses Volksglaubens finden sich bei *Leland, Etruscan Roman Remains* 58 sqq. [C. Pauli.]

Selys (Σῆλυς), Gründer und Eponymos der thrakischen Stadt Sely(m)bria, *Strabo* 7, 319. *Steph. Byz.* s. v. Μεσημβρία und Σηλυμβρία. *Reitzenstein*, *Gesch. der griech. Etymol.* 323. *Symeon Magister* p. 706 (ed. *Bonn.*); vgl. *J. Geffcken, De Stephano Byz.* (Göttingen 1889). S. 11. [Höfer.]

Semachos (Σήμαχος), Ahnherr des attischen Geschlechtes der Σημαχίδαι und Eponymos des Demos Σημαχίδαι, dessen Töchter den Dionysos gastlich aufnahmen, wofür sie und ihre Töchter seitdem das Priesteramt des Gottes bekleideten, *Steph. Byz.* s. v. Σημαχίδαι. Nach *Euseb. Chron.* 30 *Schöne* hatte Semachos nur eine Tochter, der Dionysos zum Danke für die Bewirtung eine νεβρίς schenkte, woraus *O. Ribbeck*, *Anfänge u. Entwickelung des Dionysoskultus in Attika* (Kiel 1869) S. 2 f. schließt, daß die Töchter des Semachos Mainaden gewesen seien. Vgl. auch *Welcker, Nachtrag z. Aesch. Trilogie* 209. 225. *Toepffer, Att. Genealogie* 292 f. — *Gruppe, Gr. Myth.* 737, 4 verweist auf die (mir nicht zugängliche) Abhandlung von *Deneken, De theoxeniis* 31. [Höfer.]

Semaleos (Σημάλεος), Beiname des Zeus, dessen Altar neben einer Erzstatue desselben Gottes auf dem Parnes stand, *Paus.* 1, 32, 2. Der Name ist wohl auf die Vorzeichen zu beziehen, die der Gott durch Blitz und Donner (vgl. Semantikos, Terastios) gab, *Bursian*, *Geogr. v. Griechenl.* 1, 252. *Wide, Lakon. Kulte* 371. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 199. [Höfer.]

Semantikos (Σημαντικός). Eine Inschrift aus Dorylaion ist geweiht dem Zeus Semantikos: Διὶ Σημαντικ[ῷ] εὐχήν, *Corr. hell.* 28 (1904), 194, 9. *Revue des études grecques* 20 (1907), 85. *Ramsay, Studies in Eastern Provinces* 1906, 271. *G. Mirban, Echos d'Orient* 1906, 3. Es ist vielleicht ein gewählterer Ausdruck für den auf Inschriften von Dorylaion so häufig begegnenden Ζεὺς βροντῶν (s. Strapton). Vgl. Semaleos. [Höfer.]

Semasia (Σημασία), Bezeichnung einer kurzbekleideten Frauengestalt auf Kaisermünzen von Alexandria, die auf galoppierendem Pferde sitzend dieses mit einer Peitsche antreibt, wohl um ein Signal (σημασία) zu geben, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 4, 74. *Head, Hist. num.* 722. *Catal. of greek coins brit. Mus. Alexandria* 157, 1293. 171, 1381 pl. 11, 1293. 1381. *Introd.* p. LI. *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* 188. [Höfer.]

Semea (Σημέα), syrische Göttin auf einer Weihinschrift: τῇ κυρίᾳ Σημέᾳ Μαρτίαλις ἐπι-

μελητής, *Fossey, Corr. hell.* 21 (1897), 70 nr. 11 = *Perdrizet, Rev. arch.* Trois. Sér. T. 32 (1898), 39. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 1021 p. 379; vgl. *Fossey* a. a. O., der in Semea eine Form der Astarte erkennt und den Namen mit aramäisch chemaia und syrisch chmaiaå = 'Himmel' zusammenstellt; also *κυρία Σημέα* = 'Himmelskönigin'. Dieselbe Göttin begegnet unter dem Namen Sima in einer bilinguen Inschrift aus der Nähe von Berytos: *Θεῷ ἁγίῳ Βὰλ καὶ θεᾷ Ἥρᾳ καὶ θε[ᾷ] Σίμᾳ καὶ νεωτέρᾳ Ἥρᾳ* = *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) B(almarcodi) e(t) I(unoni) R(eginae) e(t) I(unoni) S(imae) e(t) C(aelesti) S(ohemiae), Ronzevalle, Rev. arch.* 1903, 2, 29 f. (vgl. 464 nr. 361) = *Clermont-Ganneau, ebd.* 225 = *Dittenberger, Or. Graec. Inscr. Sel.* 2, 590 p. 282 = *Dussaud, Rev. arch.* 1904, 2, 251 = *Cagnat* a. a. O. 3, 1079 p. 411. = *Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2 (1908), 324 f. = *Revue des études grecques* 17 (1904), 260. Dieselbe Göttin ist nach *Perdrizet* a. a. O. 39 f. auf der fragmentierten Inschrift, gleichfalls aus der Nähe von Berytos: *et Iunonis Fil(iae) Iovis Sime* (*C. I. L.* 3, 159, wo *Clermont-Ganneau* a. a. O. 229 lesen will: *Iovis Simii* = *Σειμίου* [s. d.]) zu erkennen, für die *Nöldeke* zu *C. I. L.* 3, 6669 (vgl. auch *Lenormant, Gaz. arch.* 4 [1878], 77) verwiesen hatte einerseits auf *Luc. de dea Syr.* 33: *ἕστηκε ξόανον ἄλλο χρύσεον οὐδαμὰ τοῖσιν ἄλλοισι ξοάνοισιν εἴκελον .... καλέεται δὲ Σ η μ ή ϊ ο ν* (also Statue der *Σημέα-Σίμα*; vgl. aber auch *Movers, Die Phönizier* 1, 634 *Rob. Eisler, Philologus* 68 [1909], 178 Anm. 175) *καὶ ὑπ' αὐτῶν Ἀσσυρίων, οὐδέ τε οὔνομα ἴδιον αὐτῷ ἔθεντο*, andererseits auf den Bericht des *Pseudo-Melito, Apolog. Syr.* ed. *W. Cureton, Spicileg. Syriacum* p. 25 (jetzt auch bei *Migne, Ser. Gr.* 5, 1228): „*Syri colebant deam Atti* (= *Atar-gati*) *ex Adiabene, quae misit filiam Balat medicam, quae sanavit Simê* (*sive Simê*) *filiam Hadad*", wozu *Nöldeke* bemerkt, daß Sime filia Hadad der in der Inschrift genannten Iuno filia Iovis entspricht; s. jetzt auch *Nöldeke, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellsch.* 42 (1888), 473; vgl. auch *Drexler* Bd. 2 Sp. 2556, 47 ff. s. v. Megrin. Weitere Spuren des Kultus dieser Göttin sucht *Ronzevalle* a. a. O. 32 ff. aus Namen von Personen (*Ἀβεδσίμιος, Ἀμασσημία* etc.) und Örtlichkeiten nachzuweisen und identifiziert auch die Gottheit Asima der Emathiter (2. *Kön.* 17, 30) mit der Semea-Sima (*Σίμα* mit prothetischem *α*) — *Dussaud* a. a. O. 252 f. erkennt diese Göttin ferner in der Gemmeninschrift *C. I. G.* 4, 7406 (nicht 7041!) ... ΣΗΜΕΛΗΝ *τρέμουσιν δαίμονες*, wo er vorschlägt *Σημέα*, und identifiziert schließlich (p. 255 f.) mit *Ronzevalle* a. a. O. 39 ff. Sima mit Semiramis (s. d.). Vgl. auch *Mordtmann, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 31 (1877), 99. Wird Semea (Sima) in der oben angeführten Inschrift als Hera bezeichnet, so wird sie der Athena angeglichen auf der Inschrift eines Reliefs aus Emesa, das abgebildet ist *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres* 1902, 236 (vgl. 1901, 453) = *Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam* 130 Fig. 28. Auf dem Relief sind, soweit es erhalten ist, drei Gottheiten dargestellt; möglicherweise waren es ursprünglich vier. Diese Frage hängt damit zusammen, ob man in der unter dem Relief angebrachten Inschrift (s. unten) drei Gottheiten erkennen will, Aglibolos, Iaribolos und Belos oder nur zwei, indem man entweder Belos mit Iaribolos, oder Iaribolos mit Aglibolos als einen Gottesnamen vereinigt. Von den dargestellten Göttern sind die zwei männlichen als Krieger gebildet; dem einen, dem Belos ist oberhalb seines Kopfes der Name der ihm entsprechenden griechischen Gottheit beigeschrieben: *Κεραυνός* d. i. *Ζεὺς Κεραύνιος*. Zwischen den beiden Göttern steht eine Göttin, inschriftlich als *Ἀθηνᾶ* bezeichnet; von ihrem semitischen Namen sind in der Inschrift nur $2^1/_2$ Buchstaben erhalten, ΣΕΙ, den die ersten Herausgeber zu *Σε[λήνη]* ergänzen wollten. Doch hat *Ronzevalle, Rev. arch.* 1902, 1, 391 richtig erkannt, daß der Name Sema hier vorliegt. *Ronzevalle* (vgl. *Lidzbarski* a. a. O. 83 f.) liest die Inschrift: [*Βή*]*λῳ, Ἰαριβώλῳ, Ἀγλιβώλῳ καὶ Σε*[*μ*.. Nach *Dussaud, Les Arabes* 131 Anm. 1 zu 130 (vgl. *Revue des études grecques* 21 [1908], 204) ist zu lesen: .... [*Βή*]*λῳ Ἰαριβώλῳ, Ἀγλιβώλῳ* ... *Ἀθηνᾶ, Κεραυνῷ* ... *καὶ Σε*[*ιμίῳ*].*) [Höfer.]

Semela. *Orelli* 1491 = *C. I. L.* 13, 8244 (in Köln, von *Zangemeister* vgl.) *deae Semelae et sororibus eiius deabus ob honorem saevi matratus Reginia Patrona mater nata et facta aram posuit sub sacerdotali Serano Catullo patre.* S. Semele. [Otto.]

Semele (*Σεμέλη, Σεμέλα*, etrusk. Semla [s. d.]), die Mutter des Dionysos.

Die Vorstellungen, welche man sich an den verschiedenen Kultstätten des Dionysos von seiner Mutter machte, waren je nach der Kultauffassung vom Wesen des Dionysos verschieden. Aber fast überall setzte sich später die Ansicht durch, der richtige Name der Mutter sei Semele.

Wo man z. B. den Dionysos in S t i e r g e s t a l t verehrte (ob. Bd. 1, Sp. 1057 f.), ihn als *ἄξιος ταῦρος — τῷ βοέῳ ποδὶ θύων* anrief (*Plut. quaest. Gr.* 36, *Bergk Poet. lyr. Gr.*⁴ 3, 657) und seine Diener *βουκόλοι* nannte (*Pauly-Wissowa R.-E.* 3, 1013 f.), da hielt man ihn für *βουγενής* und *ταυρογενής* (*Orph. fr.* 160, 7 *Abel*) und stellte sich seine Eltern in Stier- und Kuhgestalt vor. Daher galten in L e r n a, wo Dionysos *Βουγενής* unter Trompetenschall aus dem alkyonischen See heraufgerufen wurde (*Sokrat. περὶ ὁσίων* bei *Plut. Is. et Os.* 35, *quaest. Gr.* 36, *quaest. conviv.* 4, 6, 2), Z e u s und I o, die sich nach *Aischyl. Prom.* 651 auf dem *βαθὺς λειμών* von Lerna zusammenfanden, für die Eltern des Dionysos (vgl. *Diod.* 3, 74; infolge der Gleichung Io = I s i s wurde dann Isis Mutter des Dionysos); Dionysos Epaphios (*Orph. hymn.* 50, 7. 52, 9) ist der Io-Sohn Epaphos (*Mnaseas* b. *Plut. Is. et. Os.* 37; vgl. *Gruppe, Griech. Myth.* 1419, 4). Aber an derselben Kultstätte von Lerna — wo übrigens

*) Die Annahme der Erwähnung einer Göttin Sima (Bd. 4 Sp. 315, 28 f.) auf der stadtrömischen Inschrift (*C. I. L.* 6, 771) beruht auf einem Irrtum. Es ist nicht *Deae Sanctis Simae Terrae Matri* zu lesen, sondern *Deae Sanctissimae Terrae Matri.*

zu den Vorstellungen von Dionysos als *βουγενής* und *ἐπάφιος* noch die Kultverbindung mit Demeter Prosymna hinzukam — erzählte man später auch, Dionysos sei durch den alkyonischen See in den Hades hinabgestiegen, um seine Mutter S. heraufzuholen (*Paus.* 2, 37, 5), wobei Polymnos ihm den Weg zeigte (vgl. die Artikel Polymnos, Prosymnos, Prosymna; *Nilsson, Griech. Feste* 288f.).

Im Kultkreis des Zeus und der Dione von Dodona glaubte man, Dionysos sei der Sohn von Zeus und Dione (*Eurip. Antig. fr.* 177 bei *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177), die Dodonischen Nymphen hätten das Kind gepflegt (*Pherekyd. fr.* 46). Später aber wird, abgesehen von der Gleichung Dione = Aphrodite (deshalb Dionysos Sohn der Aphrodite, *Praxilla fr.* 8), Dione einfach für S. erklärt, *Hesych. βάκχου Διώνης· οἱ μὲν βακχευτρίας Σεμέλης κτλ.*, vgl. *Bekker Anecd.* 225, 3, *Nauck Tr. Gr. Fr.*² *adesp.* 204. Dione wurde durch S. verdrängt und tauschte für ihren Platz als rechtmäßige Mutter des Dionysos die Rolle einer Dodonischen Nymphe (*Pherekyd.* a. a. O.) oder einer Mainade im Gefolge des Gottes ein, vgl. die Vasenbilder: *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen, Hall. Winckelmanns-Progr.* 1880.

Im Kult des Dionysos Hyes oder Hyeus (ob. Bd. 1, Sp. 2771, vgl. *Usener, Götternamen* 46f.) glaubte man, Dionysos sei der Sohn des Zeus (Hyes, Hyetios) und der Hye, die Hyaden hätten die Pflege des Kindes übernommen; ob. Bd. 1, Sp. 2754ff. 2, Sp. 1822 unter Lamos 3. Aber auch für diese Kombination erklärte man später S. als Hauptnamen, Hye als Beinamen: S. sei Hye genannt worden (*Pherekyd. fr.* 46) *ἀπὸ τῆς ὕσεως* (*Hesych.* s. *Ὕη*), weil Zeus, als S. durch den Blitz getötet und ihr Gemach in Brand geraten war, das Feuer durch Regen gelöscht und so das Dionysoskind gerettet habe, *ὗσεν ὁ θεὸς ἐπὶ τὴν γέννησιν αὐτοῦ*, *Et. Magn.* s. *Ὕης. ὗσε γὰρ ἀμβροσίαν ἐπ' αὐτῷ ὁ Ζεύς*, *Bekker, Anecd.* 207, 25.

Ebenso wird Encho, — so hieß die Mutter des Dionysos irgendwo als *ἔγχειος* (vgl. Aphrodite *Ἔγχειος*, *Hesych*; Dionysos *θυρσεγχής*, *Orph. hymn.* 45, 5. 52, 11), als *ἐγχωρία* oder als Göttin der *Ἐγχελεῖς* (*Maass Herm.* 26, 190), — später als Beiname der S. erklärt, *Hesych Ἐγχώ· ἡ Σεμέλη οὕτως ἐκαλεῖτο.*

In Kulten, deren besonderes Merkmal das *θύειν* der Bakchen war, wo Dionysos *τῷ βοέῳ ποδὶ θύων* erschien, wo sein Fest *Θυῖα* (*Nilsson* a. a. O. 291), seine Bakchen und Priesterinnen Thyiai und Thyiades hießen, wo der Gott als Thyonidas, Thyonaios, Thyoneus, der heilige Phallos als *θυωνίς* bezeichnet wurde (*Hesych. Θυωνίδας· ὁ Διόνυσος παρὰ Ῥοδίοις. τοὺς συκίνους φάλητας*), da nannte man die Mutter Thyone und glaubte, Dionysos sei der Sohn des Zeus und der Thyone oder, wie man wohl in Nisa *ζαθέη* (*Hom. Il.* 2, 508) am Kithairon sagte, des Nisos und der Thyone (vgl. den Götterkatalog bei *Lyd. de mensib.* 4, 51 *Wünsch, Cic. nat. deor.* 3, 58, *Ampel.* 9). Mit dieser Thyone wird S. vollkommen gleichgesetzt. Schon *Hom. hymn.* 34, 21 sagt: *σὺν μητρὶ Σεμέλῃ, ἥν περ καλέουσι Θυώνην.* *Pindar* nennt die Tochter des thebanischen Kadmos bald S. (*Pyth.* 11, 1), bald Thyone (*Pyth.* 3, 99). In Delphi bezeichnet die Inschrift auf dem Grab des Dionysos nach *Philochor. fr.* 22 den Gott als Sohn der S., während der delphische Paian des *Philodamos* (*Bull. d. corr. hell.* 19, 400; vgl. *Diels, Sitz.-Ber. d. Berl. Akad.* 1896, 457) wieder von der Kadmos-Tochter Thyone spricht. Auf einer schwarzfigurigen Hydria in Berlin Nr. 1904 (abgeb. *Gerhard, Etrusk. u. kampan. Vasenb.* Taf. 4—5) wird S. durch Dionysos nach dem Olymp geführt, — auf einer schwarzfigurigen Hydria im Museo etrusco zu Florenz (*Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 24) ist dagegen Dionysos mit Thyone bei der Hochzeit von Peleus und Thetis anwesend. Und so wird auch sonst noch häufig der Name Thyone als völlig identisch mit S. gebraucht, z. B. *Nonn. Dionys.* 1, 26 u. ö., *Kolluth.* 249, *Hesych. Θυώνη*, *Myth. Vat.* 2, 79. Einige haben allerdings die richtige Ableitung des Namens Thyone von *θύειν = ὁρμᾶν* (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 636, *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177, *Suid. Θυώνη*; vgl. *Serv. Verg. Aen.* 4, 302) verworfen, den Namen von *θύειν* = opfern erklärt (*Diod.* 3, 62, *Schol. Oppian cyn.* 1, 27, *Schol. Pind.* a. a. O.) und deshalb gesagt, als Sterbliche habe die Mutter des Dionysos S. geheißen, unter die Götter versetzt, sei sie von den Opfern Thyone genannt (*Apollod.* 3, 38, *Diod,* 3, 62. 4, 25, *Charax* bei *Anon. de incred.* 17, *Mythogr. Gr.* 3, 2 S. 95 *Festa = Westermann Mythogr.* 325). Andere gaben, da sie S. für die rechtmäßige Mutter hielten, der Thyone die Rolle als Amme des Dionysos (*Panyass. fr.* 5 *Kinkel* bei *Schol. Pind.* a. a. O.) oder die Rolle einer Mainade im Gefolge des Dionysos, vgl. die Vasenbilder bei *Heydemann* a. a. O.

In den Kulten, in denen Dionysos in engeren Beziehungen zur Erde und Unterwelt stand, wo man ihn als *ἥρως* anrief (*Plut. quaest. Gr.* 36), sein Grab zeigte wie in Delphi, den Dionysos Liknites „erweckte" (*Plut. Is. et Os.* 35), wo man annahm, daß er zeitweilig in der Erde ruhe und dann als *ῥηξίχθων* (*Dieterich, De hymn. Orphic.* 51) wieder erscheine, da stellte man sich die Mutter vor als eine Göttin oder Heroine der Erdtiefe, da hießen die Eltern des Dionysos Zeus und Ge (*Apollod. fr.* 29 bei *Lyd. de mens.* 4, 51; *Diod.* 3, 62), Zeus und Demeter, Zeus und Persephone oder wie man euphemistisch wohl in einem Kult des Dionysos Lysios sagte, Zeus und Lysithea (*Lyd.* a. a. O.). Zu diesem Vorstellungskreis hat S. nahe Beziehungen. Mochte die Göttin, die im Heiligtum des Dionysos Lysios in Theben neben dem Gotte stand, vielleicht auch Lysithea heißen, die Thebaner nannten sie S. (*Paus.* 9, 16, 6: *ἐνταῦθα οἱ Θηβαῖοι τὸ ἕτερον τῶν ἀγαλμάτων φασὶν εἶναι Σεμέλης*). Wer in Theben am *ἱερὸς τάφος* der S., dessen emporschlagende Flammen das Nahen des Dionysos verkünden (*Eurip. Bakch.* 598f.), zur S. betete, nahm im Grunde doch an, daß sie ihn aus den Tiefen der Erde heraus erhöre. Wer in Delphi am Grab des Dionysos stand, aus dem der Gott von neuem erweckt wurde, mußte sich die in

der Grabinschrift als Mutter genannte S. auch drunten weilend denken. Der *orphische Hymnus auf S.* (*Orph. hymn.* 44) feiert S. als παμβασίλεια, als Göttin der Mysten, die τιμὰς τευξαμένη παρ' ἀγαυῆς Φερσεφονείης mit ihrem Sohn zu jenen trieterischen Festen erscheint, ἡνίκα σοῦ Βάκχου γονίμην ὠδῖνα τελῶσιν | εὐίερόν τε τράπεζαν ἰδὲ μυστήριά θ' ἁγνά. Bei dem ennaeterischen Feste Herois in Delphi bildete die ἀναγωγή der S. den Gegenstand der heiligen Handlung (*Plut. quaest. Gr.* 12, *Nilsson* a. a. O. 286f.). Das alles sind Reste einer alten Vorstellung von S. als Erdgöttin aus einer Zeit, als man den von Titanen zerrissenen Sohn des Zeus und der Persephone Dionysos noch nicht für grundverschieden von dem Sohn des Zeus und der S. hielt.

Schon im Altertum wurde versucht, auch den Namen Σεμέλη von ihrem Charakter als Erdgöttin abzuleiten. *Diodor* 3, 62 sagt, Ge habe von ihrer Verehrung zwei Namen erhalten, Thyone ἀπὸ τῶν θυομένων αὐτῇ θυσιῶν καὶ θυηλῶν, Semele von der σεμνὴ ἐπιμέλεια; etwas anders *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 155 S. = Σεμνή. — *Apollodor fr.* 29 bei *Lyd. de mens.* 4, 51 sagt, Ge habe den Namen Σεμέλη als Θεμέλη διὰ τὸ εἰς αὐτὴν πάντα καταθεμελιοῦσθαι erhalten, ähnlich *Et. Gud.* 498, 39 Σεμέλη, θεὸς θεμελίς, θεμελιῶτις οὖσα. θέμελις ἡ γῆ προσαγορεύεται διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πάντα καταθεμελιοῦσθαι; vgl. *Welcker, Rhein. Mus.* 1, 432ff. *Griech. Götterl.* 1, 436. *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 660. — In neuerer Zeit wird S. zumeist von indogerm. *ghem*, skr. *ksam*, slav. *zemlja*, griech. χαμαί (vgl. Chamyne = lit. Zemyna), lat. *humus* — *homo* abgeleitet. *Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere*[4] 465 erklärt S. speziell als thrakisches Wort für Erde. *Kretschmer, Aus der Anomia* 17ff. verweist auf das phrygische ζέμελεν· βάρβαρον ἀνδράποδον. Φρύγες (*Hesych*) und auf die phrygische Verfluchungsformel in phrygischen Grabinschriften: δη διως ζεμελω, με διως ζεμελω, με ζεμελω κε διος, δεος κε ζεμελω, με ζεμελω; die Formel beziehe sich auf ein Götterpaar gleich Zeus und Ge; ζεμελω = Erde stehe neben ζεμελεν = Mensch wie im lat. *humus* neben *homo*; die Griechen hätten die Gestalt der Σεμέλη = ζεμελω aus der phrygisch-thrakischen Heimat des dionysischen Kultes übernommen. *Kretschmer* hat vielfach Zustimmung gefunden (vgl. z. B. *Solmsen, Zeitschr. f. vgl. Sprachf.* 34, 54, *Jane Harrison, Proleg. to the study of Gr. rel.* 404); seine eigene modifizierte Erklärung der phrygischen Formel als „himmlische und irdische Gottheiten" bei *Ramsay, Jahresh. d. österr. arch. Inst.* Bd. 8 *Beibl.* 79 (vgl. *Gust. Meyer, Alban. Stud.* 3, 21, 2 in *Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. phil.-hist. Kl.* Bd. 125, Abb. 11; *Meister, Indogerm. Forsch.* 25, 318) ändert an der Auffassung der S. nichts. Dagegen schalten andere das Hineinziehen der S. aus, indem sie die Verfluchungsformel nach der *Hesych* Glosse deuten als „bei Gott und Menschen" (*Ramsay* a. a. O.) oder „er und sein Hausgesinde" *Torp, Zu den phryg. Inschriften* 16 u. *Zum Phrygischen* 4 in den *Videnskabsselskabets Skrifter, phil.-hist.* 1894 nr. 2, 1896 nr. 3; vgl. *Pedersen, Z. f. vgl. Sprachf.* 36, 303, *Kretschmer, Z. f. d. Kunde d. Morgenlandes* 13, 358. — Andere Erklärungen des Namens S. haben versucht *Tomaschek, Die alten Thraker* 2, 40 in *Sitz.-Ber. d. Wien. Akad. phil.-hist. Kl.* 130 als tumida von der aus tve erweiterten Wz. tvem (vgl. tumeo), d. h. als „Regenwolke"; — *Wiedemann in Bezzenbergers Beitr.* 27, 213 als „Traube" (vgl. ahd. uo — quemilo); vgl. *Fick, Wörterb.*[4] 1, 401, *Sophus Bugge, Das Verhältnis d. Etrusk. zu d. Indog.* 203f.; — *Gruppe, Griech. Myth.* 1415f. von einem alten Ritus der Feuererzeugnng, wobei der Phallos = θυωνίς das obere, S. = τράπεζα (*Hesych* σεμέλη· τράπεζα. παρὰ δὲ Φρυνίχῳ ἑορτή) das untere Reibholz gewesen sei. — Ganz wertlose Erklärungen des Altertums finden sich noch im *Et. Magn.* 709, 43, *Et. Gud.* 498, 36 (παρὰ τὸ σέλας μέλειν — ἐσείσθη τὰ μέλη), bei *Fulgent. Mythol.* 2, 12 *Helm, Myth. Vat.* 1, 120. 2, 78. 3, 12, 5, wo S. und ihre drei Schwestern als quattuor ebrietatis genera (vgl. *Alexander v. Aphrodis.* in *Mythogr. Gr.* 3, 2 S. 97 *Festa*), S. als libido und somalion = corpus solutum erklärt werden, ferner bei *Schol. Pind. Pyth.* 3, 177, *Eustath. Hom. Il.* 989, 38

Daß sich die alte Vorstellung von der Erdgöttin S. nur in wenig Kulten erhielt, war eine Folge: 1. jener Dichtung, die alle Götter auf den Olymp versetzte, denn lebte Dionysos dort, so mußte auch seine Mutter dort weilen, und 2. eine Folge jener einflußreichen thebanischen Dichtung, daß S. eine Tochter des Kadmos, also eine Sterbliche gewesen sei. Mit allem Nachdruck betont schon *Hesiod theog.* 942, daß S. aus einer Sterblichen zur Unsterblichen ward, und ebenso nachdrücklich heißt S. bei *Pind. Pyth.* 11, 1 Ὀλυμπιάδων ἀγυιᾶτις; *Ol.* 2, 25 heißt es: ζώει μὲν ἐν Ὀλυμπίοις ἀποθανοῖσα βρόμῳ κεραυνοῦ. *Sophokl. fr.* 705 bezeichnet Theben als die einzige Stadt, wo Sterbliche Götter geboren hätten. Aber die thebanische Sage begründet ausdrücklich, weshalb es sich dennoch um Gottheiten handelt. Es ist eine allgemein bekannte Auffassung, daß das Feuer ein Kind unsterblich macht, und so beseitigt die thebanische „Feuergeburt" des Dionysos den Erdenrest, der ihm von der sterblichen Mutter anhaftet (über die sonstige Auffassung der Feuergeburt vgl. oben Bd. 1, Sp. 1045). Ebenso allgemein war der Glaube, daß der Blitztod den Getroffenen unsterblich macht, vgl. *Rohde, Psyche*[4] 1, 320f. Und so erzählt die Sage, daß S. durch den Blitz, der sie tötete, zur Göttin erhoben und unmittelbar auf den Olymp versetzt sei, vgl. *Charax* a. a. O.: ἐκείνην μὲν οὖν, ὁποῖα ἐπὶ τοῖς διοβλήτοις λέγεται, θείας μοίρας λαχεῖν ᾠήθησαν. *Aristid.* 1 p. 47 *Dind.*: τὴν μὲν Σεμέλην ἐκ τῆς γῆς εἰς τὸν Ὄλυμπον κομίζει (ὁ Ζεὺς) διὰ πυρός; ebenso *Philostr. imag.* 1, 14, *Nonn. Dionys.* 8, 409. 9, 206; *Diod.* 5, 52: κεραυνῶσαι δὲ τὴν Σεμέλην πρὸ τοῦ τεκεῖν, ὅπως μὴ ἐκ θνητῆς ἀλλ' ἐκ δυοῖν ἀθανάτων ὑπάρξας (Διόνυσος) εὐθὺς ἐκ γενετῆς ἀθάνατος ᾖ. *Achill. Tat.* 2, 37, 4: Σεμέλην δὲ εἰς οὐρανὸν ἀνήγαγεν οὐκ ὄρνις ὠμηστὴς ἀλλὰ πῦρ. — Nach einer anderen Sage hatte Dionysos erst, als er herangewachsen

war, seine Mutter auf den Olymp geführt. Am amykläischen Thron, auf Vasenbildern und am Tempel der Apollonis in Kyzikos war diese Emporführung dargestellt (s. u.). Von ihr berichten *Apollod.* 3, 38, *Diod.* 4, 25, *Plut. de sera num. vind.* p. 566 A, *Hygin. fab.* 251. Mehrfach wurde auch die alte Kultvorstellung, daß Dionysos und seine Mutter zu ihren Festen aus ihrem Wohnsitz unter der Erde heraufgerufen wurden, umgewandelt in die neue Sage, daß eben jene Kultstätten der Ort seien, an dem Dionysos die S. aus dem Hades zum Olymp heraufgeholt habe; so wurde, abgesehen von den schon erwähnten Kulten von Lerna und Delphi, auch in Troizen gesagt, daß hier, wo im Heiligtum der Artemis Soteira Altäre der unterirdischen Gottheiten standen, Dionysos seine Mutter S. aus dem Hades heraufgeführt habe (*Paus.* 2, 31, 2). Ebenso gab es auf Samos eine Sage von der Heraufholung der S.; denn es wurde hier das Verbot der Verwendung von Myrte im Dienst der Hera damit motiviert, daß Hera (Prosymnaia?) das Mittleramt dabei übernommen hatte (*Iophon fr.* 3 bei *Schol. Aristoph. ran.* 330), und es wurde auch der Name des samischen Dionysos Enorches (*Hesych*) durch eine Prosymnos-Legende erklärt (*Tzetz. Lyk.* 212), die der Legende von Lerna glich.

Was die Form des S.-Kultes betrifft, so feierte man S. in Hymnen neben Dionysos (vgl. *Hom. hymn.* 7, 1. 57; 26, 2; 34, 21) oder rief sie mit eigenen Hymnen an (*Orph. hymn.* 44, vgl. *hymn. prooem.* 34). Dithyramben (s. u.) galten den Wehen der S., mystische Vorführungen wie beim Herois-Feste in Delphi der ἀναγωγή. Die Bakchen, die von Theben zum Kithairon zogen, feierten S. durch χοροί (*Pind. fr.* 75, 20), und wie auch anderswo χοροί und θίασοι nach Heroinen und Gottheiten benannt waren (vgl. z. B. die χοροί der Physkoa und Hippodameia, *Paus.* 5, 16, 6), so ging der thebanische θίασος Σεμέλης (*Eurip. Phoin.* 1755) zum σηκὸς ἄβατος μαινάδων nach dem Kithairon und brachte sicherlich der S. Opfer dar, auch wenn dort nicht, wie *Schol. Eurip. Phoin.* 1752 annimmt, eine weitere Grabstätte der S. war (ὁ τάφος τῆς Σ. ὅπου ἐστὶν ἐν Κιθαιρῶνι). *Eurip. Bakch.* 680 ff. schildert die drei Thiasoi der drei Schwestern der S., Autonoe, Agaue und Ino, und *Ps.-Theokr.* 26, der die drei Thiasoi dieser Schwestern unter Anlehnung an *Eurip. Bakch.* gleichfalls schildert, fügt vielleicht nach dem Kultbrauch von Kos (*Maass, Herm.* 26, 178 ff.) hinzu, daß die drei Thiasoi 12 Altäre aufstellen, 3 für S., 9 für Dionysos (vgl. *Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kult. u. Myth. d. Griech.* 58 [vgl. auch *Ziehen, Leg. Sacr.* nr. 46; *Poland, Gesch. d. Vereinswesens* 253; *Kuhnert* ob. Bd. 4, Sp. 459/60: 9 Personen bilden d. Zug d. Dionysos auf 2 att. Vasen]), ἱερὰ δ' ἐκ κίστας πεποναμένα χερσὶν ἑλοῖσαι | εὐφάμως κατέθεντο νεοδρέπτων ἐπὶ βωμῶν, | ὡς ἐδίδασχ', ὡς αὐτὸς ἐθυμάρει Διόνυσος. Wie die Dreizahl der Thiasoi in dem Kult von Magnesia am Mäander, dessen erste drei Mainaden aus dem Geschlecht der Ino von Theben gekommen sein sollen (*Kern, Inschr. v. Magnesia* 215), wiederkehrt (vgl. auch die drei Nymphen von Naxos, *Diod.* 5, 52), so mag auch jene Zahl der 12 Altäre für manche Kultstätten charakteristisch gewesen sein. Jedenfalls aber hatte dieser S.-Kult der Bakchen ganz dieselben Formen, die man für Thyone aus ihrem Namen erschließen würde. S. selbst ward hierbei zum mythischen Vorbild der Bakchen, zu einer richtigen Mainade. *Aischyl.* Σεμέλη ἢ Ὑδροφόρος (*Nauck*² p. 73) hält das fest, indem er die schwangere S. als ἐνθεαζομένην, ὁμοίως δὲ καὶ τὰς ἐφαπτομένας τῆς γαστρὸς αὐτῆς ἐνθεαζομένας auf die Bühne bringt (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 636); *Nonn. Dionys.* 8, 10 schildert die äußere Erscheinung der S. ganz als Bakchantin, und *Hesych* βάκχον Διώνης deutet, wie schon bemerkt, dies Dichterwort als τῆς βακχευτρίας Σεμέλης.

Einen anderen Kultbrauch lehrt die Inschrift von Mykonos bei *Dittenberger, Syll.*² 615, 22. Hier wurde am 10. Lenaion Demeter, Kore und Zeus Buleus geopfert, am 11. der S. ein Schaf (Σεμέλῃ ἐτήσιον. τοῦτο ἐνατεύεται), am 12. dem Dionysos Leneus und für das Gedeihen der Frucht (ὑπὲρ καρπῶν) Zeus Chthonios und Ge Chthonia. S. steht hier inmitten von chthonischen Gottheiten. Der Zusatz τοῦτο ἐνατεύεται bezieht sich nach *Stengel, Festschr. für L. Friedländer* 420 (vgl. *Berl. Phil. Wochenschr.* 1893, 1365 u. *Roscher, D. Sieben- u. Neun-Zahl* S. 58; ob. Sp. 667, 56 ff.) darauf, daß der neunte Teil des Opfertieres verbrannt, das übrige zum Festschmaus verwendet wurde, d. h. zur ἐνίερος τράπεζα, von der *Orph. hymn.* 44, 9 spricht. Vielleicht ist *Hesych*, Σεμέλη· τράπεζα· παρὰ δὲ Φρυνίχῳ ἑορτή zu lesen: Σεμέλης τράπεζα· παρὰ Φρυνίχῳ ἑορτή.

Wenn bei den attischen Lenaien der δᾳδοῦχος die Versammelten aufforderte: καλεῖτε θεόν, so erklang der Ruf: Σεμελήϊ' Ἴακχε πλουτοδότα (*Schol. Aristoph. ran.* 479). Opfer für S. wie bei den Lenaien von Mykonos sind auch für die attischen Lenaien vorauszusetzen. Die Vermutung von *A. Mommsen, Feste d. Stadt Athen* 380 f., der eigentliche Name der attischen S. sei Daeira gewesen, ist nicht erweisbar; näher liegt die Annahme, die βοτρυόδωρος, πλουτοδότειρα Eirene habe einst in Athen als Mutter des Dionysos gegolten; denn sie erscheint wie andere frühere Mütter (Dione, Thyone) später auf Vasenbildern als Bakchantin im Gefolge des Gottes, s. o. Bd. 1, Sp. 1222. — *Pindar* spricht in seinem Dithyrambos für Athen (*fr.* 75) von der Kadmos-Tochter S., ebenso wird der Phylenheros Oineus als Sohn des Dionysos und Enkel der Kadmos-Tochter S. bezeichnet (*Ps.-Demosth.* 60, 30), und auf der attischen Bühne erscheint S. sehr oft. In der uns bekannten Zeit hat man in Athen die thebanische S.-Sage als berechtigt anerkannt.

Ebenso haben andere Orte die thebanische Sage insoweit anerkannt, als sie zugaben, die „erste" Geburt des Dionysos, d. h. die ganze S.-Episode, habe in Theben gespielt. Da aber die thebanische Sage für die „zweite" Geburt, d. h. die Wiedergeburt aus Zeus' Schenkel (s. u.), die Ortsfrage (Nysa) offen ließ, haben sie um so eifriger behauptet, diese zweite Geburt sei

bei ihnen erfolgt. Daher die vielfachen Orte Nysa, daher die mannigfachen Lokalsagen von Pflegern und Pflegerinnen der Dionysoskindes, wie Makris, Maron, Hippa usw. Nach *Diod.* 3, 66 erhoben viele Gegenden den Anspruch, die Geburtsstadt des Dionysos zu sein, darunter die Eleer, Naxier, Eleutherai, Teos καὶ πλείους ἕτεροι, sie führten als Beweise wunderbare Quellen an, aus denen zur Festzeit Wein floß (Teos), geweihtes Land, Tempel und alte Heiligtümer. *Diodor* zitiert im Anschluß daran den *Homer. Hymnus* 34, 1—9, nach welchem S. den Dionysos nicht nur in Theben, sondern auch an folgenden Orten dem Zeus geboren hat: 1. auf dem Drakanon von Kos, 2. auf Ikaros, wo es gleichfalls einen Berg Drakanon gab, 3. auf Naxos, 4. am Alpheios. Später sagte man aber auf Naxos, S. sei in Theben vom Blitz getroffen, Zeus habe dort das Kind in seinen Schenkel eingenäht und habe es dann auf Naxos seinerseits zur Welt gebracht, wo die Nymphen Philia, Koronis und Kleide es aufgezogen hätten (*Diod.* 5, 52, vgl. *Νάξιαι Θυῖαι*: *Soph. Antig.* 1151 nebst *Schol.*, Nysa von Naxos: *Steph. Byz. Νῦσαι*, der erste Dithyrambos auf Naxos: *Pind. fr.* 71). — Ebenso begnügte man sich auf Kos später mit dem Anspruch, auf dem Drakanon habe Zeus das Kind aus seinem Schenkel geboren (*Ps.-Theokr.* 26, 33, *Nonn. Dionys.* 9, 16). Und auf Ikaros und am Alpheios wird man wohl der thebanischen S.-Sage ähnliche Konzessionen gemacht haben.

In Brasiai in Lakonien entstand folgendes Kompromiß mit der thebanischen Sage: Als S. dem Zeus in Theben den Dionysos geboren hatte, sperrte Kadmos Mutter und Kind in eine λάρναξ und ließ diese in das Meer werfen. Das Meer spülte sie an die Küste von Brasiai, wo die inzwischen gestorbene S. bestattet, Dionysos großgezogen und der bisherige Ort Oreiatas nunmehr Brasiai (von ἐκβράζω) genannt wurde. Als Pflegerin des Kindes kam Ino, den Ort der Pflege heiligte man als κῆπος Διονύσου (*Paus.* 3, 24, 3).

Von dem weiten Ruhm der S.-Sage geben ferner Kunde eine Weihinschrift von Magnesia: Διονύσῳ καὶ Σεμέλῃ (*Kern, Inschr. von Magnesia* 214); — eine Weihinschrift von Akrai auf Sizilien (*I. G.* 14, 205 = *C. I. G.* 5432) mit der Ergänzung von *Maass Orpheus* 45 Anm.: Διονύσῳ καὶ Σ(εμέλῃ); — ein Altar in Köln mit der Inschrift: deae Semelae et sororibus eius deabus (*C. I. L.* 13, 8244); — etruskische Spiegel (s. Artikel Semla); — und die Gleichsetzung der Ino mit Mater Matuta (oben Bd. 2, Sp. 2464), der S. mit Stimula (*Ovid. fast.* 6, 503: lucus erat, dubium Semelae Stimulaeve vocetur; *C. I. L.* 6, 9897: lucus Semeles; *Liv.* 39, 12; vgl. *Wissowa, Relig. u. Kulte d. Römer* 197). Andere erklärten auch die Bona dea für identisch mit der griechischen Mutter des Dionysos, und zwar bald für Persephone (*Plut. Caes.* 9 τῶν Διονύσου μητέρων τὴν ἄρρητον), bald für S. (*Macrob. Sat.* 1, 12, 23).

Die Dichter, welche den Dionysos kurz als Sohn des Zeus und der S. bezeichnen (z. B. *Hom. Il.* 14, 323; vgl. 6, 132, *Hom. hymn.* 26, *Alkaios fr.* 41, *Anakr. fr.* 106 = *Anth. Pal.* 6, 140, *Eumel. fr.* 10 *Kinkel*, *Aristoph. Av.* 559, *Thesmoph.* 991), haben wohl ebenso wie diejenigen, welche S. ausdrücklich als Tochter des Kadmos oder als Thebanerin bezeichnen (*Hesiod. theog.* 940. 975, *Hom. hymn.* 7, 1. 57, *Bakchyl.* 18, 48 *Blaß*), die thebanische S.-Sage in derselben Fassung gekannt wie *Pind. Pyth.* 3, 90 ff., 11, 1 ff., *Ol.* 2, 22 ff., *Dithyramb. fr.* 75. 85. Diese thebanische Sage verdankt ihre allgemeine Anerkennung dem Ruhm des Dionysos-Kultes von Theben und der dionysischen Festpoesie, zumal dem Dithyrambos und der Tragödie. Die „Wehen der S.", Σεμέλης ὠδίς, waren als Inhalt von Dithyramben so bekannt (vgl. *Timotheos Σ. ὠδ.* bei *Boeth. de mus.* 1, 1 und *Athen.* 8, 352 a, *v. Wilamowitz Timoth. Pers.* 110; ferner *Dorotheos* von Theben, *Anth. Plan.* 7), daß ein Ausdruck wie ὥσπερ αὐλοῦντα τὴν Σεμέλης ὠδῖνα (*Dion. Chrysost.* 78 p. 659 *M.*) ebenso verständlich war, wie *Platons* Ausdruck Διονύσου γένεσις statt διθύραμβος (*Plat. leg.* 3, 15 p. 700 B). — Von Tragödien führen den Titel Σεμέλη Tragödien des *Aischylos* (Σεμέλη ἢ Ὑδροφόρος, *Nauck, Tr. Gr. Fr.*[2] p. 73), *Diogenes* (*Nauck* 776), *Karkinos* (*Nauck* 798) und *Spintharos* (Σεμέλη κεραυνουμένη, *Suid.* s. Σπίνθαρος). Denselben Titel führt eine Komödie des *Eubulos* (Σεμέλη ἢ Διόνυσος, *Athen.* 11, 460 e) und ein Gedicht bzw. ein Teil der *Aitia* des *Kallimachos* (*Suid.* s. Καλλίμαχος). über Pantomimen vgl. *Lukian de saltat* 39. 80. Auch Tragödien mit anderem Titel und Inhalt berühren die Sage, z. B. *Soph. Antig.* 1115 ff., *Eurip. Phoin.* 649 ff. 1753 ff., *Hippol.* 555 ff. Eine Hauptquelle unserer Kenntnis der thebanischen Sage bilden *Euripides' Bakchen* (darnach *Accius' Bacchae*), die denselben Stoff wie *Aischyl. Pentheus* behandeln, s. o. Bd. 3 Sp. 1926. — Mit dem Inhalt der Tragödien decken sich die uns erhaltenen ausführlicheren Erzählungen der S.-Sage bei *Apollod.* 3, 26 ff. = *Schol. Hom. Il.* 14, 325, wo auf *Eurip. Bakch.* verwiesen wird, *Diod.* 3, 64. 4, 2, *Lukian. dial. deor.* 9, *Aristid.* 1 p. 47 *Dindorf*, *Nonn. Dionys.* Buch 7—9 u. ö. (mit reicher Ausschmückung), *Schol. Eur. Phoin.* 649, *Schol. Pind. Ol.* 2, 44, *Nonn.* und *Niket. narr. ad Greg.* bei *Westermann Mythogr.* p. 385, *Ovid. met.* 3, 256—315 u. ö., *Hygin. fab.* 167. 179 u. ö., *Fulgent. Mythol.* 2, 12, *Myth. Vat.* 1, 120. 2, 79 u. a.

Bei allen handelt es sich um die Tochter des Kadmos und der Harmonia von Theben. Zeus gewinnt sie lieb wegen ihrer Schönheit (vgl. die Epitheta εὐῶπις, εὐειδής, ἑλικάμπυξ, λευκώλενος, τανύέθειρα u. a. bei *Bruchmann, Epith. deor. Gr.* 210 f.) und verkehrt heimlich mit ihr in ihrem Palaste zu Theben. Aber Hera entdeckt den Liebesbund, und ihre Eifersucht auf die Nebenbuhlerin (vgl. z. B. *Eurip. Bakch.* 9. 98. 290) bringt das Verhängnis über S.; denn Hera besucht sie in Gestalt ihrer alten Amme Beroe von Epidauros (*Ovid met.* 3, 278, *Hygin. fab.* 167. 179; nach *Gruppe, Griech. Myth.* 1150, 1 vielleicht auch eine Amme des Dionysos) oder in Gestalt einer Freundin bzw. namenlosen Amme (*Nonn. Dionys.* 8, 193 ff. nennt dabei zwei andere Dienerinnen der S.,

Peithianassa und Thelxinoe) und gibt S. den trügerischen Rat, sie solle Zeus bitten, daß er in derselben Gestalt zu ihr komme, wie damals, als er in seiner vollen himmlischen Majestät um Hera selbst gefreit habe. S. stellt diese Bitte, nachdem sie dem Zeus zuvor den Eid abgelockt hat, er werde ihr jeglichen Wunsch erfüllen. Als aber Zeus dann in seiner wahren Gestalt mit Donner und Blitz (nach *Apollod.* 3, 27 auf einem Wagen) erscheint, stirbt S. vor Schreck oder vom Blitze getroffen, wobei auch das Haus in Brand gerät. Das 6 bis 7 Monate alte Kind entrafft Zeus dem Feuer, nach anderen Hermes (so auch *Apoll. Rhod.* 4, 1137), in der thebanischen Lokalsage auch wohl Dirke (vgl. *Eurip. Bakch.* 520). Zeus näht die unreife Frucht in seinen Schenkel und gebiert, als die Zeit erfüllt ist, den Dionysos gleichsam zum zweitenmal. Von Nymphen in Nysa erzogen (nach älterer thebanischer Sage von Ino erzogen), kehrt Dionysos später als siegreicher Gott aus der Fremde in seine Mutterstadt Theben zurück und erzwingt für sich und seine Mutter S. den Gotteskult.

Erweitert wurde die thebanische Sage noch dadurch, daß man das Geschick der Schwestern und Neffen der S. mit ihrem Schicksal verknüpfte. *Hesiod. theog.* 976 nennt als Kinder des Kadmos und der Harmonia die vier Töchter Ino, S., Agaue, Autonoe und einen Sohn Polydoros. Diese 5 kehren wieder bei *Apollod.* 3, 26, *Diod.* 4, 2, *Nonn. Dionys.* ö., auf der *Tabula Iliaca*, *Jahn-Michaelis*, *Griech. Bilderchronik.* Taf. 3D 2; 6K 1 = *I. G.* 14, 1285, 2. 1292, die vier Schwestern auch bei *Pind. Pyth.* 3, 98 (ohne Namen), *Eurip. Bakch.* 229f. 680ff. 1228ff., *Ps.-Theokr.* 26, *Schol. Pind. Ol.* 2, 40 u. a. Das führte zu folgenden Kombinationen:

1. Autonoes Sohn Aktaion wird von seinen eigenen Hunden auf dem Kithairon zerfleischt, weil er um S. gefreit und dadurch den Zorn des Zeus erregt hatte, *Akusil.* bei *Apollod.* 3, 30, *Stesichor. fr.* 68 bei *Paus.* 9, 2, 3.

2. Ino und Athamas werden von Hera, die alle Mitglieder des Kadmeischen Hauses der S. wegen haßt (*Ovid. met.* 3, 256 u. ö., *Hygin. fab.* 5), in Raserei versetzt, weil Ino die Pflege des kleinen Dionysos übernommen hatte, *Apollod.* 3, 28, vgl. 1, 84, *Ovid. met.* 3, 313. 4, 421ff., *fast.* 6, 485f., *Myth. Vat.* 2, 79. Inos Beziehungen zum Dionysos kehren auch in den oben erwähnten Sagen von Brasiai und Magnesia am Mäander wieder; die Pflege des kleinen Dionysos wird oft erwähnt, z. B. *Tabula Iliaca* a. a. O., *Stat. Theb.* 4, 562. *silv.* 2, 1, 98; nach *Pherekyd. fr.* 46 hatten die Dodonischen Nymphen bzw. Hyaden ihr das Kind aus Furcht vor Hera übergeben, vgl. *Nonn.* 9, 28ff.

3. Agaue, Ino und Autonoe werden von Dionysos, als er erwachsen in seine Mutterstadt Theben heimkehrt, in bakchischen Taumel versetzt, weil sie behauptet hatten, S. sei von einem Sterblichen schwanger geworden, habe mit ihrem Vater Kadmos betrügerisch dies auf Zeus zurückgeführt und sei von dem darüber zürnenden Zeus durch einen Blitz getötet worden, *Eurip. Bakch.* 26ff., 229ff., *Apollod.* 3, 27.

4. Agaues Sohn Pentheus glaubt den Lügen seiner Mutter über S., widersetzt sich der Einführung des Dionysoskultes und findet deshalb sein schreckliches Ende, s. oben Bd. 3, Sp. 1925ff.

5. Gelegentlich wird auch das Schicksal der S. damit in Zusammenhang gebracht, daß S. zuerst das verderbenbringende Halsband ihrer Mutter Harmonia getragen habe, *Stat. Theb.* 2, 292, *Myth. Vat.* 2, 78.

In Theben selbst, von dessen S.-Kult schon oben gesprochen ist, pflegte man die Erinnerung an die Geburt des Dionysos noch durch verschiedene Denkzeichen und Lokallegenden. Nach *Eurip. Bakch.* 6ff., wo Dionysos selbst das *μητρὸς μνῆμα τῆς κεραυνίας* schildert, hatte der Blitz, der S. traf, auch ihr Haus in Brand gesetzt; diesen Platz hatte ihr Vater Kadmos als *ἄβατον* umfriedet und Dionysos ließ dort Weinreben wachsen; vgl. 597f. die Schilderung des *ἱερὸς τάφος*. Man zeigte zur Zeit des Pausanias an dem Markt der Akropolis die Ruinen des *θάλαμος* der Harmonia und des als *ἄβατον* geheiligten *θάλαμος* der S., *Paus.* 9, 12, 3; beide *θάλαμοι* auch *Aristid.* 1 p. 797 *Dindorf, Stat. Theb.* 7, 602. Man hatte aber auch in der Unterstadt ein *μνῆμα Σεμέλης* (*Paus.* 9, 16, 7; Semeles bustum: *Hyg. fab.* 9; vgl. *Stat. Theb.* 10, 903), und in dem hier gelegenen Heiligtum des Dionysos Lysios, das nur am jährlichen Feste geöffnet war, stand das schon oben erwähnte Kultbild der S. (*Paus.* 9, 16, 6). Ferner wurden mit der S.-Sage noch in Verbindung gebracht ein Kultbild des Dionysos Kadmos, das gleichzeitig mit dem Blitz, der S. traf, vom Himmel gefallen sein sollte (*Paus.* 9, 12, 4), und das Kultbild des Dionysos Perikionios (s. o. Bd. 3, Sp. 1965 f.), dessen Name davon hergeleitet wurde, daß beim Tod der S. schnell aufsprießender Efeu das Kind vor dem Feuer geschützt habe, *Eurip. Phoin.* 649ff. nebst *Schol.* (nach *Mnaseas*), *Orph. hymn.* 47.

Außerhalb Thebens kümmerte man sich um diese Lokallegenden nicht, aber die sonstige thebanische S.-Sage war so allgemein bekannt, daß jede flüchtige Anspielung unmittelbar verstanden wurde (z. B. *Anth. Pal.* 9, 248. 11, 329, *Plut. de exil.* 16 p. 606B) und daß die Dichter zahlreiche Beiworte aus dieser Sage herleiten konnten. So heißt, wie die Übersicht bei *Bruchmann* a. a. O. 78ff. 210ff. und *Carter*, *Epith. deor. Lat.* 59ff. 91 zeigt, S. selbst *Καδμηΐς*, *Καδμεία*, Cadmogena, Thebana, *διόβλητος*, *κεραυνία*, *πυρίβλητος* und Dionysos *Καδμεῖος*, *Βοιωτός*, *Θηβαιγενής*, *Θηβαῖος*, *Σεμελεύς*, *Σεμεληγενέτης*, *Σεμελήιος*, Semeleius, proles Semeleia, *πυρόπαις*, *πυρίσπορος* oder *πυρόσπορος*, *πυριτρεφής*, *πυρογενής* oder *πυριγενής* (vgl. *Diod.* 4, 5, *Strab.* 13, 628, *Lyd. de mens.* 4, 51, *Eustath. Il.* 346, 32), ignigena, e fulmine natus, *διμάτωρ* oder *διμήτωρ* (*Diod.* 3, 62. 4, 4, *Lyd.* a. a. O.), bimater (auch bei *Hygin. fab.* 167, *Schol. Stat. Theb.* 7, 166), *δίγονος*, *δισσότοκος*, bis genitus, *μηροτρεφής*, *μηροτραφής* (*Anth. Pal.* 11, 329, 4; *Strab.* 15, 687; *Eustath. Hom. Il.* 310, 8; *Eustath. Dionys. per.* 1153). Auch ältere Beiworte des Dionysos suchte man mit falschen Etymologien aus dieser

Sage heraus zu erklären, wie Bromios von dem Lärm der Geburt unter Donner und Blitz (*Diod.* 4, 5; *Schol. Hom.* 1, 354; *Etym. Magn., Etym. Gud.*, vgl. *πυρίβρομος* bei *Nonn. Dionys.* 14, 229), Eiraphiotes von dem Einnähen in den Schenkel (*Hesych., Etym. Magn.* 302, 53, *Suid.*, *Paraphr.* u. *Schol. Dionys. perieg.* 579 nebst *Eustath* 566, *Nonn. Dionys.* 9, 23), Dithyrambos von dem Lösen der Naht (*Pind. fr.* 85. 86) oder der Doppelgeburt (s. o. Bd. 1, Sp. 1188, Z. 37) dazu auch den Namen Dionysos = Dionyxos (*Stesimbrot. fr.* 16 bei *Etym. Magn.* s. *Διόνυσος*). — Wie diese falschen Erklärungen, so beweist auch die Kritik, welche die Sage erfuhr, das allseitige Interesse an der thebanischen Sagenform. Wer Dionysos mit Osiris gleichsetzte, mußte entweder mit *Herodot* 2, 145 f., der bekanntlich die Einführung des Dionysos-Osiris-Kults in Griechenland mit der Übersiedlung des Kadmos von Tyros nach Theben und mit Melampus zusammenbrachte, die ganze S.-Sage für eine freie irrtümliche Erfindung erklären oder den von *Herodot* angedeuteten, aber verworfenen Weg gehen, daß S., eine sterbliche Tochter des Kadmos, in Theben einen Sohn geboren und nach dem ägyptischen Gotte Dionysos-Osiris gleichfalls Dionysos genannt habe; so erzählt *Diod.* 1, 23 des längeren, wie durch einen Schwindel des Kadmos und Orpheus der Glaube entstanden sei, *ὡς ἡ Κάδμου Σεμέλη τέτοκεν ἐκ Διὸς Ὄσιριν*, und eine ähnliche rationalistische Lösung stand auch bei *Charax* a. a. O. Andere nahmen nur Anstoß an dem Wunder der Schenkelgeburt, strichen diesen Abschnitt der thebanischen Sage (z. B. *Diod.* 4, 2, *Hygin. fab.* 167. 179) oder stellten ihn als Mißverständnis hin, wie *Eurip. Bakch.* 293 mit seiner kühnen Erfindung von Dionysos als *ὅμηρος*. Als Alexander der Große auf seinem Inderzug zum angeblichen Nysa und zum Berg Meru gekommen war und dem Dionysos als Gott dieser Gegend geopfert hatte, verbreitete sich die Meinung, Dionysos habe diesem Berg den Namen *Μηρός* gegeben, weil er *ἐν μηρῷ τῷ τοῦ Διὸς ηὐξήθη* (*Arrian. Anab.* 5, 1, 6. 2, 5), oder die ganze Sage von der Schenkelgeburt sei ein Mißverständnis, da die Griechen einst von diesem heiligen Berge mit seinen dionysischen Pflanzen, Weinreben, Efeu usw. gehört und darnach ihre Sage erfunden hätten, vgl. *Curt. Ruf.* 8, 10, 12; *Pompon. Mela* 3, 66; *Plin.* 6, 79. 16, 144; *Diod.* 2, 38. 3, 63; *Martian. Capell.* 6, 695; *Myth. Vat.* 3, 12, 4; *Eustath. Hom. Il.* 310, 8; *Eustath. Dionys. per.* 1153 unter Hinweis auf *Strab.* 15, 687.

Von dem starken Einfluß der thebanischen Sage auf die sonstigen Sagen von der Geburt des Dionysos, von S. und anderen Müttern ist schon oben mehrfach die Rede gewesen. Umgekehrt hat die thebanische Sage durch andere Sagen fast keine weiteren Änderungen erfahren. Nur die orphische Sage, daß Pallas das Herz des von den Titanen zerrissenen älteren Dionysos, des Sohnes des Zeus und der Persephone, gerettet und von dem *πάλλειν* ihren Namen erhalten habe (*Orph. fr.* 200; weiteres bei *Lobeck, Aglaoph.* 559 f.), spielt gelegentlich hinein. *Pind. Ol.* 2, 26 sagt vielleicht mit Rücksicht auf jene Sage, daß S. im Olymp nicht nur von Zeus und Dionysos, sondern auch von Pallas geliebt sei (*φιλεῖ δέ νιν Παλλὰς αἰεί*). Und die orphische Sage wird dann dahin weiter geführt, daß Zeus das Herz des älteren Dionysos der S. gegeben habe, so daß in ihrem Sohn derselbe Gott neu erstand, *Prokl. hymn.* in *Minerv* 11 ff.; *Nonn. Dionys.* 24, 49 (vgl. *Orph.* p. 224 ff. 235. 282 *Abel*), *Hygin. fab.* 167.) Die Angabe, Pallas habe das Herz des Dionysos damals gerettet, als S. vom Blitz getroffen war (*Eustath. Hom. Il.* 84, 43, *Schol. Oppian. hal.* 2, 23), beruht auf Verwechslung.

Die thebanische Sage vereint zwei im Grunde unvereinbare ältere Vorstellungen, daß Dionysos in Griechenland geboren und daß er als Fremdling dorthin gekommen sei. Die erstere Auffassung, daß der Gott an seiner griechischen Kultstätte geboren sei, teilten viele Kultstätten. Aber auch die zweite Auffassung, daß er als siegreicher Gott aus der Fremde gekommen und seine Verehrung erzwungen habe, war weit verbreitet. Wer da glaubte, er sei aus Thrakien, Ägypten, Arabien, Indien usw. gekommen, verlegte konsequenterweise seine Geburt in diese Länder. *Eurip. Bakch.* 13. 64. 462 und andere lassen ihn aus Lydien vom Tmolosgebirge kommen. Andere dachten an den lydischen Sipylos und verlegten die Geburt an jene Stelle, von der *Hom. Il.* 24, 615 sagt: *ἐν Σιπύλῳ, ὅθι φασὶ θεάων ἔμμεναι εὐνὰς νυμφάων, αἵτ' ἀμφ' Ἀχελώϊον ἐρρώσαντο.* Die *Scholien* bemerken dazu: *Σίπυλος πόλις ἐστὶ Λυδίας καὶ Ἀχελῶος ποταμὸς ἐκεῖ παρακείμενος. θεάων δὲ εὐνάς, ὅτι ἐκεῖ Σεμέλῃ ὁ Ζεὺς συνεκοιμήθη.* Aus dieser Wendung können Schlüsse auf eine alte lydische S.-Sage ebenso wenig gezogen werden, wie aus der Geburt in Ägypten, Arabien, Indien usw. auf dortige alte Dionysos-Sagen.

Die thebanische Sage vereint aber noch zwei weitere im Grunde unvereinbare ältere Vorstellungen, nämlich die Auffassung, daß Dionysos der Sohn eines göttlichen Elternpaares ist, mit der Auffassung, daß er mutterlos (*ἀμήτωρ*) aus dem Schenkel des Zeus hervorgegangen ist, wie Athena aus dem Haupte des Zeus. Diese Vorstellung, daß Dionysos mutterlos geboren ist, entstammt wohl einem Kulte, in dem Vater und Sohn allein nebeneinander verehrt wurden. Man vergleiche den Kabiros-Kult in dem thebanischen Kabiros-Heiligtum, wo auch Kabiros und sein *παῖς* allein verehrt wurden (*Kern, Herm.* 25, 1 ff., oben Bd. 2, 2537 f. unter Megaloi Theoi; 3, 1254 unter Pais), und den Kabiros *καλλίπαις* von Lemnos (*Bergk, P. lyr. Gr.*[4] 3, 713; *fr. ad.* 84, 10). Dieser *παῖς* wurde für Dionysos gehalten, da man entweder Dionysos als Sohn des Kabiros bezeichnete (vgl. den *Götterkatalog* bei *Lyd., Cic., Ampel.* a. a. O.) oder den *παῖς* als Dionysos und den Kabiros als Zeus (*Schol. Apoll. Rhod.* 1, 917; *Et. Magn.* und *Et. Gud.* s. *Κάβειροι*). Zu den Mysterien *τοῦ παιδός* traten *τὰ τῆς Ἰνοῦς* (*Liban. or.* 14, 65 *Förster*, *Hesych.* *Ἰνύνεια· ἑορτὴ ἐν Λήμνῳ*) hinzu, ebenso wie zu dem mutterlos geborenen Dionysos Ino als seine Pflegerin. Auch Demeter Kabiria und

Kora (*Paus.* 9, 25, 5) erhielten ihren Platz nächst dem Kabiros, wie Demeter und Kora ihren Platz bei Dionysos. —

Der „Kult des Kindes" (vgl. *Kern* a. a. O.) muß einst im Dionysos-Kult eine größere Bedeutung gehabt haben. Das ergibt sich aus der Gleichsetzung des Dionysos mit dem παῖς des Kabiros, aus dem Kult des Dionysos Liknites (oben Bd. 2 Sp. 2046 vgl. 1618), aus der Sage, daß die Titanen den Dionysos schon als Kind töten (*Orph. fr.* 191. 196), aus der ältesten Fassung der Lykurgos-Sage, nach welcher Dionysos als Kind in das Meer springt (oben Bd. 2 Sp. 2192), und aus der in Kunst und Sage so oft betonten Vorstellung von der Pflege des Dionysos durch Ammen, Nymphen, Kureten usw. oder durch einzelne Gottheiten wie Ino, Hermes usw. Entstanden sind diese Sagen wohl an Kultstätten, an denen gerade die Geburtstagsfeier den Mittelpunkt des Dionysos-Kultes bildete. Das Geburtsfest einer Gottheit war ja im Altertum ein ebenso wesentlicher Teil des Kultes, wie das Weihnachtsfest in der heutigen christlichen Kirche. Wie man aber bei der kirchlichen Weihnachtsfeier im Norden Christus als solchen, im Süden vielfach das Christuskind in den Mittelpunkt der Feier stellt, so war auch wohl im Altertum der Charakter des göttlichen Geburtsfestes verschieden, je nachdem man an den Gott als solchen oder an den Gott als Kind dachte.

S. in der Kunst.

Die Darstellungen der S. sind behandelt von *Overbeck, Kunstmythologie, Zeus* 416f., *Heydemann, Dionysos' Geburt u. Kindheit* 10. *Hall. Winckelmanns-Progr.* 1885; *Thraemer* oben Bd. 1, Sp. 1123. 1146. — Eine größere Zahl von Vasenbildern, auf denen Dionysos und eine Göttin sich gegenüber- oder nebeneinander sitzen oder stehen, ist auf Dionysos und S. gedeutet worden (vgl. z. B. *Furtwängler, Beschr. d. Berl. Vasensamml.* S. 1088 unter S.), doch fehlt für diese Vasenbilder und andere Kunstdenkmäler, die auf S. bezogen sind, jede sichere Grundlage der Benennung, soweit nicht eine Inschrift oder die dargestellte Handlung auf S. hinweisen. Auf einer Vase der Sammlung Santangelo in Neapel (*Heydemann, Katalog* 675 nr. 172, abgeb. *Bull. Nap. n. s.* 6 Taf. 13, *Gerhard, Gesammelte Akad. Abhandl.* Taf. 68, 1. 2, *Jane Harrison, Prolegom. to the study of Greek relig.* 407) stehen sich einerseits die Köpfe des Dionysos und der Σεμελη, andererseits die Köpfe des Dionysos und der Καλις (s. oben Bd. 2, Sp. 930 unter Kallis) gegenüber; die Gruppierung zeigt, daß es sich nicht um die Anodos der S. handelt, wie schon *Strube, Bilderkreis v. Eleusis* 68f. betont hat. Durch die Beischrift Semla gesichert ist S. auf zwei etruskischen Spiegeln (s. unter Semla), das einemal neben Dionysos und Ariadne, das anderemal in zärtlicher Gruppierung mit Dionysos. Münzen von Smyrna (*Catal. of coins in Brit. Mus. Ionia* S. 251 nr. 138, Taf. 26, 11, S. 287 nr. 395) zeigen Dionysos, angeschmiegt an S. oder an eine andere Göttin, die in Smyrna für seine Mutter oder Pflegerin galt.

Von den Vasenbildern mit Liebesszenen des Zeus ist keines durch eine Inschrift für S. gesichert. Doch mag der Vasenmaler an Zeus und S. gedacht haben, wenn Zeus mit dem Blitz in der erhobenen Rechten auftritt und die Geliebte erschreckt flieht, wie z. B. auf der rotfigurigen Vase aus Gela im Museo nazionale zu Palermo (*Heydemann. Arch. Zeitg.* 1870 Taf. 31, *Overbeck* a. a. O., *Atlas* 6, 5) und auf einer rotfigurigen Nolaner Amphora im British Museum (*Catal. of vases* 3 nr. 313); *Heydemann, Dionysos' Geburt* S. 8 führt zwei weitere rotfigurige Vasenbilder an, bei denen jedoch die Beifügung von Nebenpersonen die Beziehung auf S. zweifelhaft macht.

Am amykläischen Thron waren nach *Paus.* 3, 19, 3 Dionysos, S. und Ino dargestellt, vielleicht in einer Szene, nach welcher Dionysos die beiden Schwestern, die auch *Pind. Pyth.* 11, 1 ff. *Ol.* 2, 25 ff. als ἀπαθανισθείσας ἡρωίδας (*Schol. Pind. Pyth.* a. a. O.) nebeneinander nennt, in den Olymp einführt. Eine schwarzfigurige Hydria in Berlin nr. 1904 (abgeb. *Gerhard, Etrusk. u. kampan. Vas.* Taf. 4—5) schildert die Einführung der S. in den Olymp derart, daß Dionysos das Viergespann besteigt und die inschriftlich gesicherte S. mit langen Haaren und Efeukranz noch neben dem Wagen steht. Ähnlich, aber ohne die Sicherung durch Inschriften, ist das Bild einer schwarzfigurigen Hydria in Berlin nr. 1893 (abgeb. *Gerhard, Auserles. Vasenb.* Bd. 4, 23, Taf. 253). Andere Vasenbilder, wie z. B. die schwarzfigurige Lekythos in Berlin nr. 2011 (abgeb. *Gerhard, Ges. Akad. Abh.* Taf. 69, 1) und das von *Welcker, Alte Denkm.* 3, 136, Taf. 13 auf die Einführung der Thyone in den Olymp gedeutete Vasenbild (vgl. *Jahn, Vasenb.* Taf. 3, *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 20), gehören nicht hierher. Dagegen war am Tempel der Apollonis in Kyzikos die Rückholung der S. als Beweis treuer Kindesliebe dargestellt; Hermes schritt voran, Satyrn und Silene mit Fackeln bildeten das Gefolge des Dionysos und der S. (*Anthol. Pal.* 3, 1).

In der großen Pompe des Ptolemaios Philadelphos befand sich, von *Athen.* 5, 31 p. 200b eingehend geschildert, auch ein θάλαμος Σεμέλης. *Philostr. imag.* 1, 14 beschreibt ein phantastisches Bild der Geburt des Dionysos, bei der S. stirbt und zum Olymp gelangt. *Long.* 4, 3 denkt sich am Dionysos-Tempel Σεμέλην τίκτουσαν dargestellt. Erhalten ist die gebärende S. auf Sarkophagen: 1. in Sammlung Nugent auf Schloß Tersato bei Fiume (abgeb. *Mon. d. Inst.* 1, 45 A, *Müller-Wieseler, Denkm. d. a. K.* 2, 34, 392, *Daremberg-Saglio, Dict. des antiqu.* 1, 602 nr. 679), — 2. Ince Blundell Hall (*Michaelis, Anc. marbles in Great. Brit.* 382), — 3. im Vatikan (*Mus. Pio Clem.* 4, 37, *Millin, Gal. myth.* 109, 429), — und auf einer Elfenbein-Büchse (*Arch. Zeitg.* 1846, 217, Taf. 38). Auf diesen von *Heydemann, Dionysos' Geburt* 10 näher beschriebenen Monumenten, welche die ganze Sage in mehreren Szenen darstellen, zeigt die eine Szene S. auf einer Kline liegend, dabei als Nebenpersonen bald Zeus, bald die Feindin der S. Hera, bald Dienerinnen, die mit dem Kind beschäftigt sind. Vgl. Semla. [Jessen.]

Semeleïos (Σεμελήϊος), Beiname des Iakchos (Dionysos), *Carm. Pop.* 5 (*Bergk, Poet. Lyr.* 3[4], 656). *Arnob. adv. nat.* 3, 33. 5, 28 (vgl. 5, 44: suboles Semeleia; Quelle des *Arnobius* für das Epitheton Semeleius ist *Cornelius Labeo* s. *W. Kahl, Philologus, Suppl* 5, 756). *Hor. Carm.* 1, 17, 22. Vgl. proles Semeleia, *Ov. Met.* 3, 520. 5, 329 6, 641. Vgl. auch Σεμεληγενέτης, Σεμελεύς, *Anth. Pal.* 9, 524, 19 = *Orphica* ed. *Abel: Anonym. Hymn. in Bacch.* 19. [Höfer.]

Semenrumos (Σεμηνρουμος) liest *Bunsen, Ägyptens Stelle in der Weltgeschichte* 5, 283. 289. 295 den phoinikischen Gottesnamen Samemrumos (s. d.). [Höfer.]

Semenuphis (Σεμενοῦφις), ägyptische Gottheit (θεὸς μέγας) auf einer Weihinschrift, die ein dem Gotte gleichnamiger Verehrer Σεμενοῦφις gestiftet hat, *Strack, Arch. f. Papyrusforschung* 1 (1900), 206 nr. 18a. *Dittenberger, Orient. Graec. Inscr. sel.* 1, 95 p. 170. [Höfer.]

Semesilam (Σεμεσιλαμ), Dämon auf einer Anzahl von Fluchtafeln, dessen hebräischer Name „ewige Sonne" bedeutet, *R. Wünsch, Defix. tab. Att.* XXX v. 366. *Rhein. Mus.* 55 (1900), 249, 13 f. und *Archiv f. Religionswiss.* 12 (1909), 38f. (mit weiteren Literaturangaben). *Audollent, Defixionum tabellae* 242, 13 f p. 325. Der Name kommt auch in den Formen Σεμεσιλαμπε, Σεμεσιλαμψα, Σεμεσειλαμ usw. vor, *Audollent* a. a. O. 512 nr. 117. 513 nr. 118. 516 nr. 137. 506 nr. 67. 507 nr. 79. 511 nr. 115. [Höfer.]

Semestre (Σεμέστρη) Auf der Κέρας genannten Landzunge bei Byzantion an der Mündung der Bäche Kydaros und Barbyses stand ein Altar τῆς λεγομένης Σεμέστρης νύμφης βωμός, *Hesych. Miles.* 4, 3 in *F. H. G.* 4 p. 147, oder Σημύστρας βωμός, ἀφ' ἧς καὶ τοὔνομα τῷ χωρίῳ, *Dionys. Byz. Anapl. Bospori* 24 p. 12, 5 *Wescher*, oder Σεσιμήτρης βωμός, *Codinus, De origine Constant.* 1 p. 3 ed. *Bonn.* Neben ihrem Altar lag das Temenos der Dioskuren, *Hesych.* 4, 15 p. 149. Als Vater dieser ἐπιχώριος νύμφη (*Hesych.* 4, 5 p. 147; νύμφη Ναΐς, *Dionys.* 24) wurde von einigen der bald dem Nereus, bald dem Phorkys gleichgesetzte, im Norden der Stadt verehrte Γέρων Ἅλιος bezeichnet, *Dionys.* 49 p. 20. An dem Altar der Semestra soll Io die Keroëssa (s. d.) geboren haben, *Hesych.* 4, 8 p. 148, und Semestra selbst galt als Amme der Keroëssa (*Dionys.* 24; *Hesych.* 4, 9 p. 148; *Gruppe, Gr. Myth.* 221, 3) nach einigen sogar als Mutter des Byzas (s. d.), *Hesych.* 4, 5 p. 147. Den Namen Σημύστρα leitet *O. Frick, Coniectan. in Dionys. Byz. Anapl. Bospori* (*Progr d. Gymn.* zu Burg 1865) S. IX, 8 von σημύδα (*Theophr. hist. plant.* 3, 14, 4) = 'Birke' ab. Gegen die Vermutung von *J. Escher, Triton u. seine Bekämpfung durch Herakles* (Leipzig 1890) S. 58 ff., daß als Vater der Semystra der oben genannte Fluß(gott) Barbyses, der also mit dem Ἅλιος Γέρων identisch wäre, anzusehen sei, s. die beachtenswerten Einwände von *E. Kuhnert, Gött. Gel. Anz.* 1891, 50f. [Höfer.]

Semiramel (Σεμιραμήλ), Dämon in einer Anweisung zur Anwendung der Schalenwahrsagung (λεκανομαντεία): Ὀνοσκελίς (s. d.), ἧς (so *Boll, Archiv f. Religionswiss.* 12 [1909], 149 für das überlieferte εἰς) τὸ ὄνομα Σεμιραμήλ. *R. Wünsch, Defix. tab. Att.* XXXI Anm. 1, *Bassi* und *Martini, Catal. codicum Astrolog. Graec.* 4, 132, 12. Der Name Semiramel bedeutet nach *Hehn* bei *Boll* a. a. O. 150 „Schauerdämon", abgeleitet vom hebräischen Verbum 'Samar' = 'schaudern'. [Höfer.]

Semiramis, Samiramis, Sameramis; Sammuramat, geschichtlich: assyrische Königin babylonischer Herkunft, Ende des 9. und Anfang des 8. Jahrhunderts v. Chr., die auch das mit Assyrien vereinigte Babylonien beherrschte; der Sage nach: Begründerin des assyrischen Reiches und der Städte Niniveh und Babylon.

Quellen und Literatur (Altertum und frühes Mittelalter): Keilinschrift auf Statuen des Gottes Nebo, gefunden in Nimrud, der Stätte des alten Kalach, bei den englischen Ausgrabungen im Jahre 1852; Keilinschrift auf einer der Stele in Assur. (S. über die beiden Stelenreihen, die der Könige und die der Statthalter, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* nr. 40 [Mai 1909] S. 24 ff.; nr. 42 [Dez. 1909] S. 34 ff.; über die Semiramis-Inschrift speziell: S. 38 mit Anm.); *Agathias* 2, 25; *Aelian. Var. Hist.* 7, 1; *Ammian. Marc.* 23, 6; *Arnob. adv. gent.* 1, 5 f.; *Arrian, Exp. Alex.* 6, 24; *Cic., Prov. Cons.* 4; *Clem. Al. Paedag.* 3, p. 515; *Curt.* 5, 1; *Diod.* 2, 4 ff.; *Eusebius, Chron.* (*Schoene*) p. 64, 1, 23. 53. 59; *Pr. Ev.* 1, 9. 10, 9; *Georg. Synkell.* (*ed. Bonn.*) p. 119; *Herodot* 1, 184. 3, 155; *Ios. c. Ap.* 1, 20; *Iustin* 1, 1; *Moses von Khorene* bes. 1, 15 ff.; *Ovid, Met.* 4, 55—58; *Nic. Dam. fr.* 7; *Paus.* 1, 14; *Philo, spec. leg.* p. 600; *Philo Byz. de VII mir. orb.* p. 4. 12; *Philostr., Apoll.* 1, 25; *Plin., n. h.* 6, 16. 33, 3. 35, 10; *Plut. Amator.* 9 T. 12, p. 15, *de Isid.* 24; *Serv.* zu *Virg. Ecl.* 8, 82; *Sext. Emp. Pyrrh. hyp.* 1, 14; *Stob. Anthol.* 10, 53; *Strabo* 2, 1 p. 80 ff. 3, p. 559. 12, p. 537. 16, 1, p. 737; *Suidas*, s. v. p. 3279; *Theo Progymn.* c. 9 p. 235; *Trebell. Poll. trig. tyr.* 26; *Vellej.* 1, 6; vgl. ferner: *Juvenal* 2, 102—109; *Lucian. de dea Syra* c. 14.

Neuere Literatur: *Bähr* z. *Herodot* 1, 184; *Allg. Welthist.* 3, p. 567; *Ch. D. Beck, Einl. z. Weltgesch.* 1, p. 192. 196 f.; *M. Duncker, Gesch. d. Altertums* 2[5] (1886), S. 3 ff.; *H. Hitzig, Urgesch. d. Philister* p. 230; *F. Hommel, Geschichte Babyloniens und Assyriens* (1885 ff.) S. 631 f.; *Koopmann, de Sardanapalo* (1891), p. 64 f.; *C. F. Lehmann* (*-Haupt*) („*Verf.*"), *Rec. von Wincklers Geschichte Babyloniens und Assyriens, Berl. Phil. Wochenschr.* 1894 Sp. 239 f.; — *Die historische Semiramis und Herodot, Beiträge zur alten Geschichte* (*Klio*) 1, S. 256 bis 281. — *Die historische Semiramis und Berossos*, *Klio* 10 (1910) S. 484 ff., vgl. *Klio* 1, S. 481; 3 (1903) S. 149; 8 (1908) S. 229 ff. *Belitanâs und Belêtaras, Festschrift f. Th. Noeldeke* (1906) S. 15. — *Die historische Semiramis und ihre Zeit,* Tübingen, 1910; *J. Marquart*, *Chronol. Unters.* (*Philologus,* Suppl. VIII.), S. 642; *G. Maspéro, Histoire ancienne des peuples de l'orient classique,* vol. 3 (1899) p. 18 n. n. 1; *Mém de l'Acad. des Inscr.* T. 7, p. 611; *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 5[1], 1[1] (1884) § 411 Anm., S. 499; *Movers, Phön.* 1, p. 470, 589, 624; *J. Oppert, Histoire des Empires d'Assyrie et de Chaldée*

(1865); *George Rawlinson, The five great monarchies of the East,* 2, p. 119ff.; *C. P. Tiele, Babylonisch-assyrische Gesch.* 207, 212f — *Geschichte der Religion im Altertum bis auf Alexander d. Gr.* deutsch von *G. Gehrich* 1 (1896), S 141; *H. Winckler, Geschichte Babyloniens und Assyriens* (1894), S. 120f.

Da es sich bei der Semiramis um einen der seltenen Fälle handelt, wo eine Persönlichkeit, die die Trägerin und den Mittelpunkt einer ganzen Gruppe von Legenden bildet, als solche der Geschichte zurückgewonnen worden ist, so liegen uns folgende Nachweise ob:

1. Ermittlung und Erklärung der historischen Tatsachen — 2. Hervorhebung der historischen Züge in der landläufigen, großenteils mythischen Darstellung aus den Erzählungen bei *Diodor* nach *Ktesias.* — 3. Darlegung, wie sich aus der historischen, Persönlichkeit die Sagengestalt entwickelte. — 4. Verbreitung und Verzweigung der Sage.

Die folgende Übersetzung (vgl. schon Bd. 3 Sp. 61 ff.) schließt sich unter mehrfachen Berichtigungen der Lesung und der Deutung an die Bearbeitung von *L. Abel* in *Eberhard Schrader's „Keilinschriftlicher Bibliothek“* 1, S. 192f. an.

1. Die historischen Tatsachen. Inschrift der Nebostatue (Sp. 682 u. 686) siehe Sir *H. Rawlinson, The cuneiform inscriptions of Western Asia,* vol. 1 [I R] (1861) 35 nr. 2 und *Ludwig Abel und Hugo Winckler* S. 14., *Keilschrifttexte zum Gebrauch bei Vorlesungen.*

[1]*A-na (ilu) Nabû da-pi-ni ša-ki-i abil E-sag-gil igigallu šit-ra-ḫu* [2]*rubû kaš-ka-šu abil (ilu) Nu-gim-mud ša ki-bit-su maḫ-rat* [3]*abkalli nik-la-a-ti pa-ḳid kiš-šat šade-e erṣi-tim mu-du-u mim-ma šum-šu* [4]*rap-ša uzni ta-mi-iḫ ḳan dup-pi a-ḫi-zu šu-ka-mi ri-me-nu-u muš-ta-lu* [5]*ša šu ud-du u šu-šu-pu ba-šu-u it-ti-šu na-ra-am Bel bêl bêle-e* [6]*ša la iš-ša-na-nu dan-nu-su šar ba-lu-uš-šu ina šame-e la iš-ša-ka-nu mil-ku* [7]*ri-me-nu-u ta-ia-a-ru ša na-aš-ḫar-šu ṭâbu a-šib E-zi-da ša ḳi-rib Kal-ḫi* [8]*bêli rabî bêli-šu ana balâṭ Adad-nirari šar Aššur bêli-šu u balâṭ* [9]*Sa-am-mu-ra-mat aššat ekalli belti-šu Bel-tar-ṣi-ilu-ma amelu šakin* [10]*(mât) Kal-ḫi Ḫa-me-di Sir-ga-na Te-me-ni Ia-lu-na* [11]*a-na balâṭ napšati-šu arkat ûmi-šu sum-ud šanâti-šu šul-mu bîti-šu u niše-šu la baši murṣi-šu* [12]*u-še-piš-ma aḳîš. Ma-nu ar-ku-u a-na Nabû na-at-kil ana ilu ša-ni-ma la ta-tak kil.*

„Dem Gotte Nebo, dem Gewaltigen, Erhabenen, dem Sohne von Esaggil, dem Offenäugigen, Wohlbestellten, [2]dem Mächtigen, Hehren, dem Sohn des Gottes Nugimmud (= Ea), dessen Gebot vorangeht, [3]dem hohen Förderer der Künste (Fertigkeiten), der besorgt ist um alles im Himmel und auf Erden, dem Allwissenden, [4]dem Klugen (wörtlich: dem Weitohrigen), der das Schreibrohr hält, den Griffel faßt, dem Barmherzigen, dem Entscheider, [5]bei welchem die Verleihung von Wissen und Beschwörung steht, dem Liebling Bels, des Herrn der Herren; [6]ihm, dessen Macht ohnegleichen ist, ohne welchen im Himmel kein Beschluß gefaßt wird, [7]dem Barmherzigen, gnädig sich Zuwendenden, welchem ergeben zu sein gut (süß) ist, der da wohnt in Ezida, dem in Kalach belegenen, dem großen Herrn, seinem Gebieter hat dies (sc. die Statue) „für das Leben“ Adadniraris, Königs von Assyrien und „für das Leben“ der [9]Sammuramat, der Frau des Palastes, seiner Herrin, Bêl-tarṣi-iluma, der Statthalter von [10]Kalach, wie der Länder Chamidi, Sirgana, Temeni und Jaluna, (zugleich) [11]„für das Leben“ seiner Seele, die Länge seiner Tage, die Mehrung seiner Jahre, den Frieden seines Hauses und seiner Leute und auf daß ihn keine Krankheit treffe, [12]anfertigen lassen und geweiht. Wer immer Du später (sein mögest), auf Nebo verlasse Dich, auf einen anderen Gott vertraue nicht.“

Inschrift aus der Reihe der Königsstelen von Assur (s. u. Sp. 686):

[1]*Ṣa-lam Sa-am-mu-ra-mat* [2]*zinništi ekalli [m. ilu Sam]-ši-ilu Adad* [3]*šar kiššati [šar mat A-]šur* [4]*ummi [Ad]ad-nirari* [5]*šar kiššati [šar mat] A-šur* [6]*KID. LAT* (*kal*[?]-*lat*) [*Su*]*l-ma-nu-aša-ridu* [7]*šar kib-rat irbi-ti.*

„[1]Denksäule der Semiramis [2]der Palastfrau Samsi'Adads, [3]Königs der Welt, Königs von Assur, [4]der Mutter Adadniraris, [5]Königs der Welt, Königs von Assur, [6]der . . . Salmanassars [7]des Königs der vier Weltgegenden.“

Herodot 1, 184: *τῆς δὲ Βαβυλῶνος ταύτης πολλοὶ μέν κου καὶ ἄλλοι ἐγένοντο βασιλέες, τῶν ἐν τοῖσι Ἀσσυρίοισι λόγοισι μνήμην ποιήσομαι, οἳ τὰ τείχεά τε ἐπεκόσμησαν καὶ τὰ ἱρα, ἐν δὲ δὴ καὶ γυναῖκες δυο· ἡ μὲν πρότερον αρξασα, τῆς ὕστερον γενεῇσι πέντε προτερον γενομένη, τῇ οὔνομα ἦν Σεμίραμις, αὕτη μὲν απεδέξατο χωματα ἀνὰ τὸ πεδιον ἐόντα ἀξιοθέητα· πρότερον δὲ ἐώθεε ὁ ποταμὸς ἀνὰ τὸ πεδιον πᾶν πελαγιζειν.*

Dazu tritt *Berossos*: a) *Iosephus c. Ap.* 1, 142. *Ταῦτα μὲν οὕτως ἱστόρηκεν* (sc. *ὁ Βηρῶσος* § 130, 134) *περὶ τοῦ προειρημένου βασιλεως* (sc. *Ναβουχοδονοσορου*) *καὶ πολλα πρὸς τούτοις ἐν τῇ τρίτῃ βίβλῳ τῶν Χαλδαϊκῶν, ἐν ᾗ μέμφεται τοῖς Ἑλληνικοῖς συγγραφεῦσιν, ὡς μάτην οἰομένοις ὑπο Σεμιράμεως τῆς Ἀσσυριας κτισθῆναι τὴν Βαβυλῶνα καὶ θαυμασια κατασκευασθῆναι περὶ αὐτὴν ὑπ' ἐκείνης ἔργα ψευδῶς γεγραφόσι· καὶ κατὰ ταῦτα τὴν μὲν τῶν Χαλδαιων ἀναγραφὴν ἀξιόπιστον ἡγητέον κτλ.*

b) *Abyd.* bei *Eusebius* (1, 53): *Hoc pacto Chaldaei suae regionis reges ab Aloro ad Alexandrum recensent; de Nino et Sehamirama nulla ipsis cura est.*

c) *Euseb. Chron.* (*Schoene*) 1, 23 sq. *A Xisuthro vero, et a diluvio, donec Medi Babelonem ceperunt, reges omnino LXXXVI Polyhistor recenset, atque unumquemque e Berosi volumine nominatim memorat: tempus vero omnium eorum numero annorum trium myriadum, et trium millium unius et nonaginta comprehendit. Deinde vero inopinato Medi copias adversus Babelonem contraxerunt* (*comparabant, contrahebant*), *ceperunt eam, atque ex se ipsis tyrannos ibi constituerunt.*

Deinde nomina quoque tyrannorum Medorum ponit VIII numero eorumque annos CCXXIV et rursum reges undecim annosque . . . Postea et Chaldaeorum reges XLIX, et annos CCCCLVIII.

Deinde et Arabum IX reges, et annos CCXLV. Post quos annos etiam ipsam Samiramidem in Assyrios dominatam esse tradit. Atque iterum minute enumerat nomina regum XLV adsignans illis annos DXXVI. Post quos, inquit, rex Chaldaeorum exstitit, cui nomen Phulus est; quem iterum Hebraeorum quoque historia commemorat, Phulum denominans, de quo dicunt, quod in terram Hebraeorum invaserit.

Ac post eum, Senecheribum Polyhistor exstitisse (fuisse) regem ait; quem sub Ezekia rege Prophetaque Esaia Hebraeorum libri regnasse commemorant.

Sammuramat (dies die babylonische Aussprache, assyrisch Schammuramat) war also die Gemahlin Samsi-Adads (826—811), des Sohnes des großen Salmanassar III. (bis vor kurzem „II." 860—26). Sie war also die Mutter Adadniraris IV., nicht dessen Gemahlin, wie man aus der Inschrift auf den Nebostatuen, in der sie als dessen Palastfrau genannt wird, in erster Linie schließen mußte.

Die Erwähnung einer Frau in offiziellen assyrischen Urkunden ist etwas höchst Außergewöhnliches und würde schon an sich, ganz abgesehen von den weiteren Tatsachen, die die Inschriften bekunden, erkennen lassen, daß Semiramis in einer für die Öffentlichkeit bebedeutenden Weise hervorgetreten ist. Sie ist die einzige Frau, die in der Reihe der Königsstelen von Assur mit einem solchen Denkstein vertreten ist. Auch hat man sich nicht begnügt, in ihrer Steleninschrift von ihr etwa zu sprechen als der Gemahlin Samsi-Adads, des Vaters Adadniraris, sondern das Verhältnis der königlichen Frau zu drei Assyrerkönigen wird besonders hervorgehoben.

Auf der Stele von Assur wird Semiramis als Palastfrau Samsi-Adads, ihres Gemahls, bezeichnet. Dieselben Titel erhält auf einer ebenfalls in der Nähe des Stelenplatzes neuerdings gefunden Skulptur auch die Gemahlin Assurbanabals, die auf einem wohlbekannten Relief mit ihrem Gemahl gemeinsam in der Weinlaube dargestellt ist. Wenn dieser Titel, wie die länger bekannte Inschrift auf der Nebostatue uns zeigt, der Semiramis auch unter der Regierung ihres Sohnes verblieben ist, so spricht auch das für das Vorhandensein und die Fortdauer eines außergewöhnlichen, weit über das Frauengemach hinausreichenden Einflusses auf die eigentlichen Regierungsmaßnahmen, der ihrem Sohne schwerlich immer willkommen gewesen sein wird (vgl. unten Sp. 690).

Den richtigen Standpunkt für die Beurteilung der historischen Rolle der Semiramis gewinnen wir aber erst durch die Erkenntnis, daß sie von Geburt nicht eine Assyrerin, sondern eine Babylonierin war und daß sie — oder nominell ihr Gemahl, ihr Sohn und wahrscheinlich auch ihr Enkel — Babylonien zugleich mit Assyrien beherrschte. Deutlicher als aus den Nachrichten bei *Herodot* und den Andeutungen bei *Berossos* (unten Sp. 685 u. 686) ergibt sich das aus der Tatsache, daß auf Veranlassung der Semiramis der babylonische Gott Nebo, der bis dahin in Assyrien ganz unbekannt war, dort eingeführt wurde. In der Eponymenliste mit Beischriften-(Verwaltungs)liste heißt es zum Jahre 787 v. Chr.: „Nebo zieht in den neuen Tempel ein." Und zwar sollte er als oberster Gott gelten. Das zeigt namentlich der Schluß der „für ihr und ihres Sohnes Leben" gesetzten Inschrift der Nebostatue. Scheinbar nur dem Kultus angehörig, war diese Maßregel in Wahrheit hochpolitischer Natur. Sie sollte die staatsrechtliche Vereinigung Babyloniens mit Assyrien anbahnen. Die Assyrer erstrebten seit langem die Herrschaft über das durch Fruchtbarkeit und Handelsbeziehungen gleichermaßen reiche Babylonien. Aber einer Einverleibung stellte sich der lebhafte nationale Sinn der Babylonier entgegen.

Schon Salmanassar III. hatte in babylonische Thronwirren mit ordnender Hand erfolgreich eingegriffen, König Samsi-Adad zwei auf einander folgende Babylonierkönige Marduk-bala(t)-su-ikbi und Bau-ah-iddin bekämpft, den zweiten nach Assyrien entführt und keinen andern an seine Stelle gesetzt, sein Sohn Adadnirari die Gefangenen nach Babylonien zurückgeführt und „unter Freude und Jubel" gleich seinem Vater den babylonischen Göttern geopfert, und zwar speziell dem Nebo, worauf dann unter Beteiligung der Assyrer und der Babylonier eine Regelung Jahrhunderte lang strittiger, die Grenze beider Länder betreffender Fragen erfolgte („*Synchronistische Geschichte*" Col. 3 a. E., Kol. 45 *Keilinschrift Bibl.* S. 200ff.; und dazu Verf. *Klio* 1, S. 261ff., bes. 266 Anm 1). Wer aber nicht mit heimkehrte, war die Semiramis, die, offenbar als babylonische Gefangene, zur Hauptgemahlin Samsi-Adads erhoben worden war. War sie königlichen Geblüts — was aus der Form ihres Namens wenigstens nicht ersichtlich ist —, so bedeutet die Vermählung den ersten Schritt zur Legitimierung der tatsächlichen Herrschaft ihres Gatten über Babylonien.

Selbst dann aber und noch mehr, wenn sie keine Beziehungen zum babylonischen Herrscherhause hatte, mußte der Vereinigung der beiden Reiche eine staatsrechtliche Grundlage gegeben werden.

Babylonischer König konnte von Rechts wegen nur sein, wer zum Neujahrsfest im Nisan die Hände des Gottes Bêl-Marduk in Babylon erfaßt hatte und diese Zeremonie alljährlich wiederholte. So sind die späteren Assyrerkönige tatsächlich verfahren. Aber sollte ein einheitlich babylonisch-assyrisches Reich, in welchem der Nachdruck auf Assyrien lag, begründet und der Assyrerkönig der demütigenden und lästigen Verpflichtung überhoben werden, alljährlich zu Neujahr nach Babylon zu pilgern, so war die Einführung eines für das babylonische Staatsrecht maßgebenden Kultes ein zweckdienliches Auskunftsmittel. An Bêl-Marduk selbst, den babylonischen Hauptgott, durfte man nicht denken; den älteren Bêl in Assyrien einführen hieß, den eigenen Hauptgott, Bêl-Assur, entthronen und das Ziel der Maßregel verfehlen.

Der Versuch, die Tatsachen zu verdrehen und den assyrischen Hauptgott als den älteren Bel, den Vater des babylonischen Bel-Marduk, hinzustellen, ist von den Assyrern freilich auch einmal gemacht worden, als Sanherib (689 v. Chr.) Babylon zerstört und Babylonien zur assyrischen Provinz gemacht hatte (s. *Klio* 1, 267 f.: 7, 461). Für eine friedliche Vereinigung beider Reiche, wie sie von Semiramis angestrebt wurde, war er natürlich völlig ungeeignet. Aber Nebo, nach der späteren offiziellen Auffassung der Sohn des Marduk, wurde aus seinem Haupttempel in Borsippa (heute der Trümmerstätte Birs-Nimrud) alljährlich zum Neujahrsfest nach Babylon gebracht und war so, eben als Sohn des Marduk, gegenwärtig bei und mittelbar beteiligt an der Krönungszeremonie des Handerfassens und ihrer jährlichen Wiederholung. So bot die Einführung seines Kultes den gegebenen und wirksamen Ausweg. Der Haupttempel des Nebo in Borsippa trug ebenso wie seine Kultkapelle im Tempel Esaggil den Namen Ezida; so wurde auch zum Zeichen der engen inneren Zusammengehörigkeit der neue Tempel in Kalach benannt. Und wenn Nebo in der Semiramis-Inschrift Sohn von Esaggil genannt wird, so wird man das dem Bestreben zuschreiben dürfen, sein nahes Verhältnis zum babylonischen Hauptgott im staatsrechtlichen Sinne zu betonen, ohne diesen selbst zu nennen. Ja, man ist noch weiter gegangen. Die Bezeichnung des Nebo „als Sohn des Gottes *Nugimmud*", d. h. des Ea in der der Einführung des Nebo-Kults dienenden Inschrift ist eine direkte Ketzerei, ein absichtlicher Verstoß gegen die offizielle babylonische Theologie, die Nebo als Sohn des Marduk und erst als Enkel des Ea, des für die Menschen direkt nicht erreichbaren, zu fern und hochstehenden allweisen Heilsgottes, betrachtet.

Man griff damit auf ältere und ursprünglichere Vorstellungen zurück, in die Zeit, da Babylon noch nicht die erste Stadt Babyloniens und der Herrschersitz des geeinten Reiches war. Das geschah aus politischen, nicht aus antiquarischen Rücksichten. Man suchte Marduk nach Möglichkeit auszuschalten, trug aber — um völlige Klarheit, wie so oft in Theogonien, unbekümmert — Sorge, die Beziehung zum Tempel Esaggil, in welchem nun einmal das babylonische Königtum erworben wurde, zu wahren. (*Verf. Klio* 1, 1900 S. 265 ff.)

Der Kult hat tatsächlich Eingang und Verbreitung gefunden. Während wir vor dem Jahre 787 keinen mit Nebo zusammengesetzten assyrischen Namen finden, heißen gleich die Eponymen der Jahre 785 und 777 *Nabû-sar-usur* und *Nabû-pur-ukîn*. Zu alledem fügt es sich aufs Beste, daß in der neuen Inschrift von Assur der hinter Adadnirari genannte König Salmanassar nicht wie die beiden andern den Titel „König von Assyrien, König des Alls". sondern den uralten Titel der Babylonier-Könige „König der vier Weltgegenden", und nur diesen, erhält. Es ist klar, daß damit der betreffende Salmanassar als Beherrscher auch und besonders Babyloniens bezeichnet werden soll. Dagegen ist zurzeit nicht sicher festzustellen, welcher Salmanassar gemeint war. Es können in Betracht kommen der Schwiegervater der Semiramis, der Vater ihres Gemahls Samsi-Adad, Salmanassar III. (860—26) und der Nachfolger ihres Sohnes Salmanassar IV. (8. 783—65). Ersteres stünde fest, wenn in der neuen Inschrift aus Assur (oben S. 680) das erste Zeichen der Zeile 6 nicht, wie es von dem Leiter der Ausgrabung gelesen worden ist, das Zeichen KID, sondern das diesem sehr ähnliche Zeichen *kal* wäre. Dann wäre *kal-lat* zu lesen, und Semiramis würde direkt bezeichnet als Schwiegertochter Salmanassars. Assyrisch *kallâtu* ist freilich bisher nur in der Bedeutung „Braut" belegt, aber es läge hier derselbe Bedeutungsübergang vor, wie er bei dem hebräischen, etymologisch identischen Worte כלה *kallah* und auch für das griechische *νύμφη* = „Braut, junge Frau", schließlich „Schwiegertochter" und selbst „Schwägerin" belegt ist (vgl. *Calder*, *Klio* 10, S. 239 und dazu *Verf.* ebda. S. 257). In diesem Falle sollte der Schwiegervater der Semiramis als der große Eroberer gekennzeichnet werden, der auch in die babylonischen Thronwirren nachdrücklich ordnend eingegriffen und so die neue Lage der Dinge vorbereitet hatte. Die Genealogie, die im übrigen in der Inschrift von oben nach unten fortschreitet, griffe dann zurück, was zwar ungewöhnlich, aber doch aus dem Gesichtspunkt heraus erklärlich wäre, daß die Stellungen der Königin und Königin-Mutter bedeutsamer sind, als die der Schwiegertochter eines hervorragenden Königs und Eroberers. Bewahrheitet sich dagegen die Lesung KID. LAT bei erneuter Prüfung des Originals, so muß die Semiramis durch diese bisher unbelegte ideographische Zeichengruppe als Großmutter und Vormündin des jüngeren Salmanassar bezeichnet sein, dieser hätte dann als Sohn Adadniraris IV. zu gelten, was bisher zwar anzunehmen, aber nicht bewiesen war. In diesem Falle würde der Titel „König der vier Weltgegenden" besagen, daß der Enkel der Semiramis noch bei Lebzeiten seines Vaters und seiner Großmutter zum Unterkönig von Babylonien ernannt worden war, oder aber man hätte anzunehmen, daß ihm überhaupt eine Mitregentschaft übertragen worden und man dabei — in diesem ersten Falle rechtmäßiger Vereinigung beider Reiche auf Grund des Nebokultes — das babylonische Königtum in den Vordergrund treten ließ. Daß dieser Enkel so oder so als babylonischer König zu gelten hatte, wäre als Ruhmestitel der Semiramis auf ihrer Denksäule besonders hervorgehoben worden.

Wie dem aber sei: Semiramis, die zu einer Zeit, da sonst der Frau eine Beteiligung am öffentlichen Leben versagt war, die Geschicke zweier, vornehmlich durch ihre Klugheit und Umsicht verbundener Reiche entscheidend und durchgreifend geleitet hat, und deren Persönlichkeit durch den Vergleich mit verwandten Gestalten der Hatsepsowet von Ägypten, der Arsinoë Philadelphos und der Kaiserin-Mutter von China an Verständnis gewinnen wird, war sich gewiß von vornherein im klaren darüber, daß

schließlich der Gewinn dabei den Babyloniern, als den in jeglicher Kultur höher stehenden, zufallen würde. So betrachtet, stellt sich, ganz gegen die Absicht Adadniraris, die Einführung des Nebodienstes als eine friedliche babylonische Eroberung dar. In der dabei zutage tretenden diplomatischen Umgehung der Anstöße, der Schonung der nationalen Empfindlichkeit wie der Babylonier so der Assyrer, der scheinbaren Anerkennung ihrer Obmacht ist das Wirken einer klugen und umsichtigen zur Herrscherin geschaffenen Frau schwerlich zu verkennen.

Am Südostrande der großen Stadtruine von Kalach Nimrud ragt noch heute, — wenigstens war es bei dem Besuche, den Verf der Stätte im Frühjahr 1899 machte, der Fall — eine von mehreren Seiten bequem zugängliche Statue zur Hälfte aus der Erde hervor (s. Fig. 1). Trotz ihrer Verwitterung gibt sie sich ohne weiteres als eine Wiederholung der Nebostatue zu erkennen, von der mindestens zwei Exemplare uns die ältere der beiden assyrischen Semiramis-Inschriften überliefert haben (siehe oben Bd. 3 Spalte 49).

Außer diesen wurde auch eine Anzahl unbeschriebener Statuen in Kalach gefunden. Die Angaben über die Zahl der Statuen schwanken. *Sir Henry Rawlinson W A. I.* 1, 35 nr. 2 spricht von im ganzen 5 kolossalen, lebensgroßen beschriebenen (wovon 2 im Britischen Museum) und 2 kolossalen unbeschriebenen Statuen. *George Rawlinson* dagegen weiß von 4 beschriebenen und 4 inschriftlosen Kolossalstatuen zu berichten, die sein Bruder Sir Henry gefunden habe (*Klio* 1 1900 S. 259f. Anm. 3). Der Nebotempel, der auf Semiramis' Betreiben gebaut wurde, war also mit zahlreichen Statuen des Gottes ausgestattet, und dieses letzte dort verbliebene Bild des Nebo bezeichnet noch heute die Stätte jenes Tempels und bildet an Ort und Stelle ein Wahrzeichen des Wirkens der historischen Semiramis.

Was uns die Neboinschrift lehrt, wird, wie angedeutet, bestätigt durch *Herodot* und durch *Berossos*. *Herodot* gedenkt der Semiramis als einer babylonischen Königin, in einer nüchternen, von sagenhafter Beimischung völlig freien Weise, wiewohl ihm erweislich auch (siehe unten Sp. 695) Elemente der Semiramissage zu Ohren gekommen sind. Er bestimmt ihre Lebenszeit, annähernd richtig, auf 5 Generationen vor der Nitokris, die bei ihm infolge einer Reihe von Mißverständnissen und Verwechselungen, an denen auch die Kunde von der Semiramis ihren Anteil gehabt haben wird, an Stelle des Nebukadnezar getreten ist; also auf die Zeit um 775, wo Semiramis sogar allenfalls, als Großmutter Salmanassars IV., am Leben sein konnte. Und er schreibt ihr zu, was jedem babylonischen Herrscher, der es ernst mit seinen Regierungspflichten nahm, oblag, erfolgreiche Bemühungen um die Regulierung der Bewässerung. Daß gerade die Semiramis dem *Herodot* genannt wurde, erklärt sich aus der Stelle, an der er seine Erkundigungen in Babylon einzog. Da zu seiner Zeit der Tempel des Bêl-Marduk durch Xerxes zerstört war, so trat der Kult des Nebo an dessen Stelle. Die Priesterschaft des Nebo aber mit dem Zentrum in Borsippa mußte der Herrscherin, zu deren Zeit und unter deren Mitwirkung dem Kult des Gottes, dem sie diente, eine so entscheidende Förderung und Ausbreitung erwachsen war, naturgemäß ein dauernd dankbares Andenken bewahren. Und so ergibt sich aus *Herodots* Nachrichten über die Semiramis eine Bestätigung sowohl für die Tatsache, daß Semiramis eine Assyrerin war, wie für die — auf ganz anderem Wege, ohne jede Berücksichtigung der herodoteischen





Vorderseite Rückseite

1) Nebo-Statue in situ in dem von Semiramis gegründeten Nebo-Tempel in Kalach Nimrud. (Zeichnungen von *Lucy du Bois-Reymond* nach Aufnahmen des Verf.; s. *Lehmann-Haupt, Materialien* S. 44, Fig. 21 und Tafel V.)

Semiramisnachricht und ihrer Herkunft — gewonnene Erkenntnis, daß *Herodot* seine Erkundungen über Babylon und die Babylonier in einem Nebo-Heiligtum bei Priestern des Nebo eingezogen hat.

Daraus daß *Herodot* die Semiramis unter Bezugnahme auf die nicht zur Ausführung gelangten Ἀσσύριοι λόγοι nennt, folgt mit nichten, daß er sie etwa als eine Assyrerin habe bezeichnen wollen. Vielmehr faßt er die Nachrichten, die er in und über Babylonien eingezogen hat, als „assyrische" auf, weil für ihn Babylon die Hauptstadt von Assyrien bildet d. h. desjenigen Gebietes, welches in der Satrapieneinteilung des Darius die neunte Babylonien und Assyrien umfassende Satrapie bildete und damals, und infolgedessen vielfach später vorwiegend als „Assyrien" bezeichnet wurde (*Her.* 3, 92; 1, 192; Näheres siehe unten Sp. 693).

Berossos aber hat, wie die oben angeführten Stellen zeigen, in der babylonischen Geschichte, die er auf Grund seiner Kunde der heimischen Keilschriftdenkmäler in griechischer Sprache schrieb, der Semiramis in der Reihe der Beherrscher Babyloniens gedacht und dabei gegen die von den Griechen unter *Ktesias'* Führ-

rung verbreiteten, die Semiramis betreffenden Sagen, soweit sie Babylonien betrafen (s. Sp. 693), energisch Front gemacht. Freilich liegen uns die Angaben des *Berossos* in einer Verschiebung vor, die spätestens dem *Alexander Polyhistor*, dem wir sie verdanken, zur Last zu legen ist, die aber gerade auf Grund der wertvollen Angaben über die historische Semiramis, die er allein im Auge haben kann, da er die sagenhafte aufs energischste bekämpft, erkannt und beseitigt und durch die ursprüngliche der berosischen Nachrichten ersetzt werden können. *Marquart, Chronologische Untersuchungen Philogus Suppl.* 7 (1899). Daß *Berossos* die Semiramis nur als assyrische Herrscherin in Betracht zieht (*Ἀσσυρία Josephus*; *in Assyrios dominavit Alex. Polyhistor* bei *Eusebius*; *Verf. Klio* 3, 149; 8, 230 ff., 10, 484 ff. *Die historische Semiramis und Berosos*), ist keineswegs verwunderlich. Staatsrechtlich gab es damals vom strengen babylonischen Standpunkt keinen babylonischen König. Diesen strengen Standpunkt spiegelt *Berossos*' Bezeichnung wider; an Analogien für das Nebeneinanderbestehen solcher staatsrechtlich strengen und einer mehr das Tatsächliche ins Auge fassenden Anschauung ist kein Mangel (s. *Klio* 1 S. 277 ff.). So kann es auch nicht wundernehmen, daß die Nebo-Priester zur Zeit *Herodots* die Semiramis als babylonische Königin anerkannten, *Berossos* dagegen (und seine Priesterklasse) zur Zeit Alexanders und der ersten Seleukiden nicht. Die Worte *post quos annos etiam ipsam Samiramidem in Assyrios dominatam esse tradit* mit *P. Schnabel*, *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft* 1908 nr. 5 S. 267 (37) als einen unechten Einschub zu bezeichnen, — von dem man absolut nicht weiß, wie er in den Text des *Polyhistor* bei *Eusebius* hineingeraten sein sollte, — liegt nicht der mindeste Grund vor.

Die Lebens- und Regierungszeit der Semiramis war ausgefüllt mit vielfachen Kämpfen, unter denen die mit den Medern und die mit dem vorarmenischen Reiche der Chalder von Urartu besonders hervortreten. Mit den Medern, dem ersten arischen Volk, das — allenfalls abgesehen von den Mannäern — vom Norden her im Osttigrislande erschien, ist zuerst Salmanassar III, ihr Schwiegervater, in feindliche Berührung gekommen. Ebenso hat ihr Gemahl einen, ihr Sohn dagegen als König 8 Feldzüge gegen sie richten müssen. Andererseits waren die Feldzüge ins Mannäerland im Jahre 808 und 807 und nach Chubuskia in den Jahren 802, 792 und 785, deren die Eponymen-Liste während der Regierung ihres Gemahls Adadnirari IV. gedenkt, wie aus den chaldischen Inschriften hervorgeht, in Wahrheit gegen die Urartäer gerichtet, die die fruchtbaren Gebiete um den Urmia-See zu besetzen strebten und den Assyrern streitig machten (s. S. 688 f.). Diese nachdrückliche kriegerische Betätigung kommt jedenfalls zu einem guten Teil auf die Rechnung der Herrscherin, die damals die Seele der Regierung bildete. Ob sie auch äußerlich die Schranken des Frauengemachs überschritt, etwa ihren Gemahl bei diesen Kriegszügen in Lager begleitete und durch ihre Gegenwart den Kampfeseifer der Truppen hob, wie es von der Schwestergemahlin Ptolemäus' IV. von Ägypten bekannt ist, wissen wir nicht. Es kann nur als an sich sehr wohl denkbar und wahrscheinlich bezeichnet werden.

2. Wir betrachten nunmehr die großenteils mythische Darstellung des *Ktesias*, zunächst um die historischen Züge, die auch sie birgt, hervorzuheben.

Nach *Ktesias* gilt Semiramis als Tochter der syrischen Göttin Derketo, die sie aussetzt; in der Wüste, wo Tauben ihr Milch und Käse zutragen, findet sie der syrische Hirte Simmas, von dem sie aufgezogen wurde; sie wird die Frau des Onnes, Ratältesten des Ninos, dem sie zwei Söhne, Hyogrates und Hydaspes, schenkt; sie nimmt teil an der Belagerung von Baktra, bei der sie sich durch Umsicht und Kühnheit auszeichnet; Ninos selbst, der zuvor noch ohne Teilnahme der Semiramis einen gewaltigen Zug gegen Armenien unternommen, begehrt sie zur Gemahlin; Onnes erhängt sich; sie wird die Frau des Ninos, der von ihr einen Sohn, Ninyas, erhält; gemeinsam mit Ninos unternimmt sie einen Zug gegen Medien; nach des Ninos Tod übernimmt sie die Herrschaft, errichtet ihrem zweiten Gemahl einen mächtigen Grabhügel, erbaut eine Brücke über den Euphrat, leitet diesen ab, errichtet einen Tempel des Belos, legt einen Garten am Berge Bagistanon an, ergibt sich mit zahlreichen Liebhabern, die sie dann tötet, der üppigsten Schwelgerei, baut ferner eine Straße über den Zagros, die Königsburg in Egbatana, einen Wassertunnel durch den Orontes, veranstaltet einen großartig geplanten Feldzug gegen Stabrobates von Indien, der in einer blutigen Schlacht am Indus seinen dramatischen Höhepunkt erreicht und durchaus unglücklich für Semiramis ausläuft; als Ninyas, ihr Sohn aus der Ehe mit Ninos, durch einen Eunuchen einen Anschlag gegen sie vorbereitet, verzeiht sie ihm und nimmt sich selbst das Leben oder wird, „nach Einigen" (*Diod.* 2, 20, 2) in eine Taube verwandelt (vgl. hierzu *Hes.* s. v. Semiramis: syrisch = Taube und unt. Sp. 694).

Geschichtlich ist hierin zunächst nicht nur die Tatsache einer höchst nachdrücklichen und achtunggebietenden kriegerischen Betätigung der Assyrer zu Zeiten der Semiramis, sondern es klingen auch in der Richtung der Feldzüge, in dem Hervortreten der Meder und der Bewohnerschaft des nochmals als Armenien bezeichneten Gebietes geschichtliche Vorgänge aus den Zeiten ihrer Regierung nach (s. Sp. 687 f.).

Was besonders die Kämpfe mit den Bewohnern des späteren Armenien anlangt, so bilden diese einen der Sage von Ninos und Semiramis besonders fest und zäh anhaftenden Zug. Er begegnet uns noch in dem etwa aus dem 1. Jahrh. v. Chr. stammenden Ninosromane wieder (s. u. Sp. 700 f.). *Ktesias* aber läßt nicht nur — eine im Grunde gewiß richtige Beobachtung — die Semiramis das Steinmaterial zu den assyrischen Stelen den armenischen

Gebirgen entnehmen (*Diod.* 2, 11, 4), sondern er berichtet auch, daß Ninos, ehe er gegen die Meder zog, die Bewohner Armeniens und ihren König besiegt, dann aber diesem die Herrschaft großmütig belassen habe (*Diod.* 2, 1, 8 u. 9). Darin spiegelt sich in eigentümlicher, aber deutlicher Weise die geschichtliche Wahrheit wieder, daß von allen Völkern und Reichen Vorderasiens in der Tat nur ein zu den Zeiten der Semiramis im armenischen Berglande blühendes Reich den Assyrern nachhaltig widerstanden und ihnen gegenüber seine Selbständigkeit bis zu Ende aufrecht erhalten hat.

Das Quellgebiet der Ströme, die die Lebensader ihres Landes bildeten, mußte Babyloniern und Assyrern von jeher bedeutsam und verlockend erscheinen, schon weil die wichtigste Erscheinung im Leben der Ströme und des Landes, das jährliche gewaltige Anschwellen der Wassermassen durch die Schneeschmelze in den armenischen Gebirgen — wie das auch *Herodot* betont — veranlaßt wurde. Die uralte Verehrung der Quellen und die Schwierigkeit des Vordringens zu ihnen gaben einen weiteren Anreiz zu kriegerischen Entdeckungszügen, die schon bald, nachdem Assyrien um die Mitte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends sich von Babylonien unabhängig gemacht hatte, zum Teil mit bedeutendem Erfolge ins Werk gesetzt wurden.

Gerade zu den Zeiten der Semiramis aber vollzog sich im Quellgebiet der beiden Ströme eine bedeutsame Veränderung. Ein neues, wahrscheinlich von Westen eingewandertes freiheitsliebendes und kampfesfrohes Volk, die Urartäer, die als Hauptgott den Chaldis verehrten und deshalb auch als Chalder (fälschlich vielfach als Chaldäer) bezeichnet werden, unter einem kraftvollen und zielbewußten Herrscherhause, vereinigte die Naïri-Völker, die bisher zerstreuten Stämme des armenischen Berglandes, zu einem mächtigen Reiche. Mit dem ersten Könige von Urartu, Aram, hat Salmanassar III. wiederholt nachhaltig gekämpft, aber trotz mancher Erfolge war doch all dieser Kraftaufwand vergeblich. Die Macht der Urartäer blieb im Wachsen und Salmanassars Angriffe hatten nur den Erfolg, daß ihr Reich in der Stadt Tuspa, der heutigen von den Armeniern auch als Samiramakert, als „Semiramisstadt", bezeichneten (Sp. 698) Stadt Van am gleichnamigen See ihren geeigneten Mittelpunkt fand. Schon der Nachfolger von Salmanassars urartäischem Gegner Aram legte am Fuße der Felsenburg von Van ein Kastell an, das Angriffen von Norden, über den See her, zu trotzen bestimmt war, und dessen Vorgelände durch Quellen, die unter seinem Gemäuer hervortreten, unter Wasser gesetzt werden konnte. Dessen Sohn und Nachfolger Ispuinis hat die Verlegung der Residenz nach Van angebahnt, sein Sohn und Mitregent Menuas, der bedeutendste der Herrscher von Ararat, sie durchgeführt. Mit ihnen hatte zunächst Samsi-Adad, der Gemahl der Semiramis, später ihr Sohn Adad-nirari, zu kämpfen, und zwar handelte es sich zunächst (Sp 688) um die fruchtbaren Gebiete, um den Besitz des Urmiasees, besonders den von den Manäern besetzten Süden und Südosten desselben. Während sich die Macht der beiden Reiche unter dem Chalderkönig Menuas und seinem assyrischen Zeitgenossen Adad-nirari und Sohne der Semiramis die Wage hielt, geriet dessen Nachfolger, Salmanassar IV., dann freilich gegenüber Menuas' Sohn Argistis I., den er in 6 Feldzügen bekämpfen mußte, in arge Bedrängnis. Und in der Folge ging die Vorherrschaft in Vorderasien von von den Assyrern an die Chalder über, bis Tiglatpileser IV. (745—727) die Vormacht Assurs wieder herstellte (735). Doch hat diesen Niedergang Semiramis schwerlich auch nur in den Anfängen erlebt.

Ein weiterer historischer Zug, den wir erst jetzt, da wir wissen, daß Semiramis die Mutter Adad-niraris gewesen, voll zu würdigen imstande sind, liegt bei *Ktesias* vor in der Nachricht von dem Anschlag auf das Leben der Semiramis, den ihr Sohn Ninyas mit den für ihn so günstigen Folgen versucht habe. Das Attentat selbst kann dabei auf sich beruhen bleiben. Aber die Unzufriedenheit des Sohnes mit der mütterlichen Bevormundung stimmt durchaus zu dem, was wir nach den historischen Verhältnissen erwarten mußten (vgl. oben Sp. 681).

3. Entstehung der Sage. Was nun die Entstehung der Semiramislegende anlangt, so gibt den entscheidenden Wegweiser der Umstand, daß Semiramis und ihr lediglich nach Niniveh eponym bezeichneter Gemahl in der Sage als erste Herrscher Assyriens gelten, während in Wahrheit zu ihrer Zeit das assyrische Königtum bereits auf ein mindestens 800-jähriges Bestehen zurückblicken konnte. Es ist das um so bezeichnender, als bei *Ktesias* (*Diod* 2, 1, 4) noch eine Erinnerung an den wahren Sachverhalt nachklingt: *τὸ παλαιὸν τοίνυν κατὰ τὴν Ἀσίαν ὑπῆρχον ἐγχώριοι βασιλεῖς, ὧν οὔτε πρᾶξις ἐπίσημος οὔτε ὄνομα μνημονεύεται. πρῶτος δὲ τῶν εἰς ἱστορίαν καὶ μνήμην παραδεδομένων Νίνος ὁ βασιλεὺς τῶν Ἀσσυρίων μεγάλας πράξεις ἐπετελέσατο.* Man bemerke, wie hier alle früheren Herrscher mit dem nebelhaften Ausdruck 'einheimische Könige' abgetan und erst mit Ninos das Reich der Assyrer und damit die Geschichte beginnt. Eine solche Vorstellung kann unmöglich auf assyrischem oder babylonischem Boden entstanden sein, sondern nur bei einem Fremdvolke. Wenn ein Fremdvolk von primitiven Sitten zur Zeit, da die Schammuramat an der Leitung der Geschicke Assyriens so bedeutsam beteiligt war, zum erstenmal mit den kriegerischen Assyrern in nähere Berührung kam und von dem Reichtum und der Pracht seiner Städte hörte, so erklärt es sich vollauf, daß diese Herrscherin als Begründerin der assyrischen Macht und Herrlichkeit betrachtet wurde. Das trifft in besonderem Maße zu für die Meder, deren erste nachdrücklichere Zusammenstöße mit den Assyrern, wie wir hörten (Sp. 687), gerade unter Adad-niraris Regierung fielen, d. h. in die Zeit, da in Wahrheit Semiramis, seine Mutter, die Geschicke des Reiches lenkte.

Daß aber das, was wir bei *Ktesias* finden, als ein, wenn auch durch mancherlei literarische

Zutaten, ausgeschmückter Niederschlag der medisch-persischen, in Gesängen, Legenden und Mären verbreiteten Volkstradition ist, ist längst vermutet und ohne jede Rücksicht auf die Semiramissage als wahrscheinlich anerkannt worden. (Siehe *Duncker, Geschichte des Altertums* 2[5], 18 ff *Nöldeke, Aufsätze zur persischen Geschichte* S. 3 g. E., S. 14, *Verf.*, *Samaššumukin* Teil 2 S. 106. *Klio* 1, 280.) War aber aus der Lieblingsgemahlin eines Assyrerkönigs dergestalt die Reichsgründerin geworden, so ergab sich damit die weitere sagenhafte Entwicklung von selbst. Die Lenkerin und Begründerin des kriegerischen Reiches verschmolz mit der Göttin Istar, in deren Namen größtenteils die



2) Felsrelief im Zagrosgebirge bei Seripul: der Lulubäerkönig Anubanini vor der Göttin Istar (nach *Maspéro, Histoire ancienne de l'Orient* 2 S. 603).

Kriegszüge der Assyrer erfolgten. Ohnehin war diese Gottheit in den Gebieten östlich des Tigris lange vor dem Einrücken der Meder eine wohlbekannte Gestalt. Davon legt noch heute das aus dem 3. Jahrtausend v. Chr. stammende Relief (Fig. 2) an dem Felsen Hazargeri bei Seripul im Distrikt von Zoab an einem Nebenfluß des Dijâla, wo die große über Bisitun nach Medien führende Straße ins Gebirgsland eintritt, Zeuguis ab (*de Morgan und Scheil, Recueil* 14, 1893, S. 100 ff.; *de Morgan, Mission Scientifique en Perse* 4, 1 [1896], S. 161 ff.; *Maspéro, Histoire* II, p. 603; *Ed. Meyer*, *Sumerier und Semiten* S. 24 f.) Die Frauengestalt, die dem siegreichen Lulubäerkönige Anubanini einen besiegten Herrscher, dem eine ganze Anzahl seiner Untergebenen folgen, an einem durch die Lippe gezogenen Ringe zuführt, konnte den Medern ohne weiteres als eine Darstellung der Semiramis gelten, während sie in Wahrheit die Istar-Nanaia als Kriegs- und Siegesgöttin darstellt.

Die Istar war aber gleichzeitig Kriegs- und Liebesgöttin. Im *babylonischen Nationalepos* weist dessen Held Gilgamesch ihre Werbungen ab und wirft ihr dabei (s. *Jensen, Keilinschrift, Bibliothek* 6, 168 ff.) ihre Liebschaften und die Behandlung, die sie ihren Liebhabern hat angedeihen lassen, vor: „Tammuz, dem Buhlen deiner Jugend, Jahr für Jahr bestimmtest du ihm Weinen. Als du den bunten Hirtenknaben (Vogel) liebtest, schlugst du ihn und zerbrachst seinen Flügel! . . . Als du den Hirten der Herde liebtest, der dir beständig Salz hinschüttete, dir täglich Zicklein schlachtete, schlugst du ihn und verwandeltest ihn in einen wilden Hund. Es verjagen ihn seine eigenen Hirtenknaben, und seine Hunde beißen sein Fell." Ebenso schlimm ist es dem Ischullanu ergangen, „dem Gärtner deines Vaters, der dir beständig Blumensträuße zuträgt, täglich deinen Tisch strahlen macht", und Gilgamesch schließt: „Auch mich willst du, mich lieben uud jenen gleich machen." Istar tötet also ihre Liebhaber, verstümmelt sie oder verwandelt sie in wilde Tiere.

Ersteres berichtet *Ktesias* auch von der Semiramis (*Diod.* 2, 13): *ἐν τούτῳ δὲ τῷ τόπῳ* (sc. *Χαύων* in Medien, vgl. *Steph. Byz.* s. v.) *συχνὸν ἐνδιατρίψασα καὶ πάντων τῶν εἰς τρυφὴν ἀνηκόντων ἀπολαύσασα, γῆμαι μὲν νομίμως οὐκ ἠθέλησεν, εὐλαβουμένη μήποτε στερηθῇ τῆς ἀρχῆς, ἐπιλεγομένη δὲ τῶν στρατιωτῶν τοὺς εὐπρεπείᾳ διαφέροντας τούτοις ἐμίσγετο καὶ πάντας τοὺς αὐτῇ πλησιάσαντας ἠφάνιζε.*

Es liegt hier das häufige mythische Motiv des 'gefährlichen Mädchens (oder Weibes)' vor; vgl. u. a. die griechischen Sirenen, die kleinasiatischen Harpyien, die nordische Miöll (Windsbraut), die isländischen Hulweiber. So wären aus der bloßen Verschmelzung mit der Istar auch die Liebesabenteuer, die der Semiramis in der Sage zugeschrieben werden, erklärlich, selbst wenn die geschichtliche Semiramis dazu keinen Anlaß bot. Zur Verschmelzung der Semiramis mit der Istar vgl. jetzt auch *O. Fries: Susanna, Oriental. Lit.-Ztg.* = 1910 Sp. 337 ff., der aber zu weit geht, wenn er der Semiramissage das für sie nicht bezeugte Entschleierungsmotiv vindiziert.

Da Semiramis Babylonien nicht minder wie Assyrien angehörte, so konnte sie — die überall als die 'Städtegründerin' Verherrlichte — vom Standpunkt der Sage aus mit einem Schein von Berechtigung als Schöpferin Babylons und seiner Bauten gelten. Fördernd wirkte dabei freilich die oben Sp. 681 bereits berührte Tatsache mit, daß Darius, als er um 520 v. Chr. die Verwaltung und Besteuerung des persischen Reiches neu ordnete, Assyrien und Babylonien zu einer Satrapie vereinigte, wodurch einer Vermengung und Verwechslung beider Begriffe Tür und Tor geöffnet wurde. (*Verf., Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900 Sp. 962 f. Anm. 6. *Klio* 1 (1901), S. 270 ff.) So wird denn das große Babel Nebukadnezars bei *Ktesias*, der die Einzelheiten vielfach zutreffend schildert, durchweg der Semiramis zuerteilt. Mit einer sehr merkwürdigen Ausnahme freilich

Gerade die hängenden Gärten, die in der späteren landläufigen Vorstellung am engsten mit

der Semiramis verknüpft sind, werden auch bei *Ktesias* ausdrücklich **nicht** der Semiramis zugeschrieben, sondern der Gemahlin eines späteren Königs (*Diodor* 2, 1, 10). In Wahrheit wurden sie nach dem Zeugnis des *Berossos* von Nebukadnezar für seine medische Gemahlin erbaut, um ihr die bergige Landschaft der Heimat im Abbilde nahe zu bringen. (*Beros.* bei *Josephus, Antiqu. Iud.* 10, 226 *ἐν δὲ τοῖς βασιλείοις τούτοις ἀναλήμματα λίθινα ἀνῳκοδόμησε* [sc. *Ναβουχοδονόσορος*] *τὴν ὄψιν ἀποδοὺς ὁμοιοτάτην τοῖς ὄρεσι, καταφυτεύσας δὲ δένδρεσι παντοδαποῖς ἐξειργάσατο καὶ κατεσκεύασε τὸν καλούμενον κρεμαστὸν παράδεισον διὰ τὸ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἐπιθυμεῖν τῆς οἰκείας διαθέσεως ὡς τεθραμμένην ἐν τοῖς κατὰ Μηδίαν τόποις.* *Josephus* fährt fort: *καὶ Μεγασθένης δὲ ἐν τῇ τετάρτῃ τῶν Ἰνδικῶν μνημονεύει αὐτῶν.*) Anpflanzungen auf Dächern oder Terrassen nach Art solcher hängender Gärten mögen in kleinerem Maßstabe schon vor Nebukadnezar öfter ausgeführt sein, wenigstens hat man ein assyrisches Relief (*Perrot-Chipiez* 2 p. 143 wiederholt bei *Lehmann-Haupt, Die hist. Semiramis* S. 64; zur Deutung s. *B. Meißner* in *Ztschr. f. d. Kunde des Morgenlandes* 12 [1898] S. 272 ff. und *H. Winckler, Or. Lit.-Zeitg.* 2 [1896] S. 55) in diesem Sinne deuten wollen. Daß mitten in der Sage dieser auf medische Dinge bezügliche, rein historische Zug sich erhalten hat, kann als eine weitere Bestätigung für **die Entstehung der Semiramissage bei den Medern gelten.** Auf die **Meder** weist auch ein anderer Zug dieser Sage. Nach *Ktesias* (*Diod.* 2, 6. 6) soll Semiramis bei ihren Feldzügen im Osten eine Kleidung erfunden haben, die unmöglich machte zu unterscheiden, ob der Träger ein Mann oder eine Frau sei. Diese Tracht sei so kleidsam gewesen, daß sogleich die Meder und nach ihnen die Perser sie angenommen hätten. Die Hose, als deren Erfinderin somit den Griechen die Semiramis galt, ist tatsächlich zuerst bei den Medern nachweisbar.

Semiramis beginnt in Ninos' Leben erst eine Rolle zu spielen, als er sein größtes Werk, die Erbauung von Ninive, schon vollendet hatte. (s. *Justin* 1, 1, 729; *Curt.* 3, 3, 16; *Augustin, de Civ. dei* 18, 2, 3, 8 259, 7 D; *Ov. met.* 4, 88; *Wagner* ob. Bd 3, 1, Sp. 369 ff.). Insofern Ninos die ganze assyrische Vorgeschichte verkörpert (vgl. Sp. 690, Abs. 3), schimmert auch hier eine verblaßte historische Erinnerung durch.

Dies wären diejenigen Elemente, die bei der primären Bildung der Semiramissage mitgewirkt haben. Bei den nunmehr folgenden ist es schon unsicher, ob sie als primäre Züge oder als spätere Erweiterungen zu betrachten sind.

Da Semiramis wirklich — und der auch hierin vielleicht Geschichtliches bewahrenden Sage nach ohne aus königlichem Geblüte zu stammen — zur Herrschaft berufen wurde, so steht damit nicht im Widerspruch und braucht daher nicht etwa als nachktesianischer Zusatz bei *Diodor* betrachtet zu werden, daß die mythische Semiramis nicht nur mit der Istar verschmolz, sondern daß auch so wesentliche Züge der Königsberufungssage (*Zimmern, Die Keilinschriften und das alte Testament*[3] S. 380 ff.; *Verf., Belitanas* und *Beletaras* [o. Sp. 683] 1006 f., 1011; *L. W. King, Chronicles concerning early Babylonian kings* 1, 2 p. 13, 15 f. und 1, bes. p. 56 ff. 62 ff. 141 f.) und verwandte Elemente ihr anhaften. Dahin gehört namentlich, daß sie (vgl. Sargon I., Belibni, Cyrus) in der Wüste ausgesetzt und im Verborgenen von einem Hirten erzogen sein soll. Die nahen Beziehungen zwischen den Königsberufungssagen und den Göttermythen konnten dann gleichfalls das Hereindringen weiterer mythischen Motive fördern: so wäre es nicht undenkbar, aber freilich nicht mehr als das, in dem Namen ihres Pflegevaters, des Hirten Simmas den babyl.-assyrischen Sonnengott Šamaš zu erblicken, und ihren ersten Gemahl Onnes mit dem babylonischen Fischmenschen Oannes (oben Bd. 3, 1, Sp. 581) zu identifizieren (vgl. *Duncker, Gesch. d. Alt.*[5] 1, 21).

Was das wiederholte Auftreten der **Tauben** in der Semiramissage anlangt, so läßt sich dafür ein zwiefacher Anlaß vermuten: Die Taube ist (*H. Zimmern, KAT*[3] 429, 431 Anm. 5, 440) der Istar heilig. Außerdem spielte möglicherweise der leichte Anklang schon des assyrischen Wortes für „Taube" s(š)ummatu an S(š)ammuramat dabei mit.

Beim Herausschälen der ursprünglichen Elemente der Sage und ihrer Trennung von den sekundär und nachträglich mit ihr verbundenen Zügen haben wir mit zwei Schwierigkeiten zu kämpfen: Einmal ist die für uns erreichbare erste Aufzeichnung der Sage, die des *Ktesias*, vier Jahrhunderte nach deren Bildung erfolgt, und in der Zwischenzeit war reichliche Gelegenheit zur **Amalgamierung der bei den Medern entstandenen Sage mit Zügen der einheimischen babylonisch-asyrischen Mythen gegeben.** Zweitens aber liegt uns *Ktesias* hauptsächlich in der Bearbeitung des *Diodor* vor, und wenn auch *Diodor* meist lediglich exzerpierte und dabei die benutzten Quellen getreu und einigermaßen sorgfältig verwertete (s. *C. Wachsmuth, Einleitung in die alte Geschichte* S. 81 ff.; *E. Schwartz'* Artikel *Diodor, Pauly-Wissowa* Bd. 5, Sp. 685 ff.), so ist noch immer streitig, ob und wo *Diodor* den *Ktesias* — wiewohl er selbst sagt (2, 2, 2 und passim), daß er ihm in allem Wesentlichen gefolgt ist — direkt oder durch Vermittlung eines Bearbeiters oder Benutzers verwertete (vgl. u. a.: *A. Marquart, Die Assyriaka des Ktesias, Philologus* Suppl. Bd. 6, 2. Hälfte).

Diese beiden Gesichtspunkte erschweren auch die Betrachtung der

4. Verbreitung und Verzweigung der Sage.

Wenn *Ktesias* die Semiramissage aus medisch-persischen Gesängen und Legenden aufgezeichnet hat (ob. Sp. 687, 688, 689), so wäre zu erwarten, daß Spuren einer solchen volkstümlichen Tradition sich auch bei früheren Autoren fänden, die das berücksichtigen, was im persischen Reiche der Volksmund berichtete, vor allem also bei *Herodot*. In der Tat trifft dies zu: *Her.* 3, 155: *σὺ δέ, ἀπ' ἧς ἂν ἡμέρης ἐγὼ ἐσέλθω ἐς τὸ τεῖχος, ἀπὸ ταύτης ἐς δεκάτην*

ἡμέρην τῆς σεωυτοῦ στρατιῆς, τῆς οὐδεμία ἔσται ὤρη ἀπολλυμένης, ταύτης χιλίους τάξον κατὰ τὰς Σεμιράμιος καλεομένας πύλας. Diese Worte gehören der Mär vom (zweimaligen) Falle Babels an, die sich als einheitlicher auf mündlicher Tradition beruhender Bericht bei *Herodot* (1, 188—191; 3, 150—160) heraushebt (*Verf. Wochenschr. f. klass. Phil.* 1900, Sp. 962 Anm 1). Ein Semiramistor hat es in Babylon niemals gegeben, die Tore Babylons kennen wir sehr wohl aus den topographischen Tafeln des Berliner Museums und aus sonstigen keilinschriftlichen Quellen, demnach läßt sich folgende Liste der Tore aufstellen (s. *Weißbach, Das Stadtbild von Babylon. Der alte Orient* 1904, 4 p. 15). Tor des Adad, des Bel, Tor des Gisch, Tor der Istar, Tor Libur-nadašu, Tor des Ninib, des Šamaš, des Uraš, des Zamama. Vermutlich ist das nach Istar benannte von der Deutschen Orientgesellschaft (s. deren *Mitteilungen* Nr. 19 (1903), S. 692) ausgegrabene Tor von der Sage der Semiramis zugewiesen worden (s. o. Sp. 7 ff.).

Sowohl als Bauherrin wie in ihrer Verschmelzung mit der Istar träte uns dann die sagenhafte Semiramis bei *Herodot* entgegen, während er außerdem von der historischen Semiramis zutreffende Kunde hat. Daß sagenhafte und geschichtliche Nachrichten über eine Persönlichkeit oder eine Gruppe von Vorgängen bei *Herodot* in dieser Weise unvermittelt nebeneinanderstehen, ist bei seiner Arbeitsweise weder verwunderlich noch selten.

Noch um ein Menschenalter über *Herodot* weiter hinaufgerückt wird die an bestimmte Namen geknüpfte Tradition der Semiramissage (*Sitzungsber. Berl. archäol. Ges.* Nov. 1898 [= *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1899, Sp. 27]) durch *Diels'* überzeugende Korrektur zu der jetzt im Berliner Museum befindlichen Inschrift (*I. G.* 12, 1, 145) an einer Doppelherme des Panyasis und Herodot (*Winter* bei *Hiller v. Gaertringen, Ath. Mitt.* 1896, 61 f.). *Panyasis* hätte danach besungen:

„*Ἀσσυρίη[ς ἆθλα] Σεμ[ιρά]μιος*".

Bei dem Dichter, sowie nach dem Inhalt der auf ihn zu deutenden Worte des Epigramms wird man natürlich zunächst an die sagenhaften Kämpfe der Semiramis, nicht an etwaige historische Reminiszenzen zu denken haben (*Klio,* 1, S. 281).

Mit der Ausbreitung der medischen und besonders der persischen Macht hatte sich die Semiramissage also schon vor *Ktesias* in Vorderasien verbreitet und hatte naturgemäß im Zweistromlande als Bestandteil des persischen Reiches Wurzel gefaßt (vgl. Sp. 689) und dort einen umso fruchtbareren Boden finden können, als die Gestalt dieser Herrscherin ja auch der einheimischen Mit- und Nachwelt wunderbar genug erscheinen mußte; diejenigen Züge der Sage, die wir oben als nicht notwendigerweise primär bezeichnet haben, können sich recht wohl daher schreiben. Sicher sekundär ist die bereits bei *Ktesias* begegnende Verknüpfung mit der Derketo, der Göttin von Askalon, und damit die Lokalisierung im westlichen Vorderasien. Daß in dem Kult dieser Göttin die Taube (Sp. 694) eine Hauptrolle spielte, mag dafür einen Hauptanlaß gegeben haben.

Von literarisch bezeugten Ausgestaltungen der ktesianischen Überlieferung oder Abweichungen von dieser sind die folgenden zu erwähnen. *Diodor* selbst (2, 20 Schluß) fügt noch eine von *Athenaeus* überlieferte Version der Sage hinzu, der zufolge Semiramis eine anfangs unbedeutende Buhlerin gewesen sein soll, die dann wegen ihrer Schönheit vom Könige zu seiner rechten Gemahlin ernannt wurde; als solche bat sie einst ihren Gatten, ihr auf fünf Tage die Herrschaft zu überlassen, und benutzte im Einverständnis mit den Großen des Reiches die Gelegenheit dazu, den König zu töten und die Regierung selbst zu übernehmen. Wie aus *Aelian, V. H.* 7, 1 zu ersehen, hatte dies *Deinon* berichtet. Auch dieser Zug, daß ein Untertan (vgl. Sp. 697) auf kurze Zeit auf den Thron gesetzt wird und sich dann der Herrschaft bemächtigt, ist ein Element der bab.-ass. Königsberufungssage. Einen weiteren Zusatz zur Sage macht *Nikolaos* von Damaskus (*Fragm.* 7). Hier lesen wir, daß die Söhne der ersten Ehe in Gemeinschaft mit dem Eunuchen Satibaras die Semiramis von einem Berge stürzen wollten, daß ihr Anschlag jedoch entdeckt ward.

An die Verschmelzung mit der Derketo knüpft sich auch die wesentlichste und wichtigste Ausgestaltung der ktesianischen Vorstellungen, die freilich nicht sowohl die Semiramissage als solche als vielmehr den Sagenkreis und dessen scheinbar historischen Rahmen betrifft.

Ktesias hat nämlich, was *Marquart, Die Assyriaka des Ktesias,* S. 574 etc. verkannte (*Verf., Βηλιτανᾶς* und *Βελητάρας* a. O. 1009), von Ninos und Semiramis bis auf Sardanapal eine ununterbrochene Dynastie angenommen, in welcher stets dem Vater der Sohn folgte *Diod.* 2, 21, 1 berichtet von Ninyas (o. Sp. 688, 690), daß er *τὸν τοῦ ζῆν χρόνον κατέμεινεν ἐν τῇ Νίνῳ· παραπλησίως δὲ τούτῳ καὶ οἱ λοιποὶ βασιλεῖς, παῖς παρὰ πατρὸς διαδεχόμενος τὴν ἀρχήν, ἐπὶ γενεὰς τριάκοντα ἐβασίλευσαν μέχρι Σαρδαναπάλλου· ἐπὶ τούτου γὰρ ἡ τῶν Ἀσσυρίων ἡγεμονία μετέπεσεν εἰς Μήδους, ἔτη διαμείνασα πλείω τῶν χιλίων καὶ τριακοσίων, καθάπερ φησὶ Κτησίας ὁ Κνίδιος ἐν τῇ δευτέρᾳ βίβλῳ* (vgl. *Diodor* 2, 28, 8). Daß dies wirklich bei *Ktesias* stand, weder eigene Zutat des *Diodor* ist, noch Zusatz aus anderer Quelle, wird durch *Kephalion, frg.* 1 (bei *Eusebius* ed *Schöne* 1, 59) bewiesen. Dieser nennt am Eingang seiner Chronik den *Hellanikos, Ktesias, Herodot* als seine Gewährsmänner und berichtet über Ninyas: *Post quam (sc. Semiramim) Ninyas imperium accepit, de quo dicit Kephalion, quod nihil memoratu dignum fecerit. Ac deinde singulatim recenset ceteros quoque, quod nempe filius a patre imperium accipiens* (*Synkell. παῖς παρὰ πατρὸς ἐκδεχόμενος τὴν ἀρχήν*), *ad numerum mille annorum dominati sint.* Dann wird über die Weichlichkeit dieser Könige gespro-

chen, und daß sie sich vor der Außenwelt nicht sehen ließen. „Wer aber diese Könige kennen will, der findet ihre Namen bei *Ktesias*, 23 an der Zahl wie ich glaube.“

Später jedoch ist darin eine Veränderung eingetreten: Die „Derketaden“, die Nachkommen der Semiramis gelten als erste Dynastie, als zweite dagegen die des Gärtners *Βελητάρας* (= bab.-ass. Bel-êtir, ‘Bel hat errettet’ oder ‘ist Retter’), der, wie *Verf.* a. a. O. gegen *Marquart* a. O. S. 565, 573, 585 und gegen *Ed. Meyer*, *Forschungen zur alten Geschichte* 2, 478 Anm. 1 bewiesen hat, mit *Βηλιτανᾶς* (*Ktesias, Epitome Photic* § 21) = Bêl-Etana (Etana, der babyl. Halbgott und Heros) nichts zu tun hat.

Die Kunde von den zwei vermeintlichen Dynastien finden wir erst bei dem byzantinischen Autor *Agathias* (2, 25), der sich dabei auf *Bion* und *Alexander Polyhistor* beruft, womit wir für die Entwicklung oder doch die erste literarische Aufzeichnung dieser Vorstellung auf die hellenistische Zeit, der sowohl der Bukoliker wie der Kyniker *Bion* angehören, geführt worden.

Der Gärtner *Βελητάρας*-Bêl-etir verkörpert die uralte Königsberufungssage (Sp. 694) die wir im Zweistromlande als mindestens an zwei uralte Könige geknüpft, keilinschriftlich bezeugt sehen: Sargon I. von Agade (vor 2500 v. Chr.) und Belibni der Gärtner, des Königs Urra-imitti, der auf den Thron gesetzt wird (Sp. 696) und sich nach dessen plötzlichem Tode der Herrschaft bemächtigt (*King,* a. a. O. [Sp. 6] und dazu *Hrozny, Wien. Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* 21 [1907], S. 379 ff.). Es ist klar, daß der uralte Herrscher und Reichsgründer in der Sage nur deshalb als Begründer einer zweiten späten Dynastie auftritt, weil der erste Platz durch die Semiramis als Schöpferin des assyrischen Reiches und seiner ersten Dynastie und Gründerin Babylons in Anspruch genommen war, an die sich übrigen, wie wir sahen (Sp 696), bereits wesentliche Züge der Königsberufungssage angeknüpft hatten. Mit anderen Worten, die Ansetzung des *Βελητάρας*-Bēletir als Begründers einer zweiten Dynastie setzte die Ausbildung der Semiramissage voraus (vgl. auch ob. Sp. 693 f.). Dazu stimmt nicht nur das zeitliche Verhältnis von *Ktesias* zu *Bion*, sondern auch das, was sich uns betreffs der Entstehung der Sage (Sp. 691) ergeben hatte. Wären den Medern zur Zeit ihrer ersten Berührung mit den Assyrern die im Zweistromland heimische Reichsgründungssage und ihre eigentlichen Träger bekannt gewesen, die Semiramissage hätte nicht entstehen können.

Im übrigen knüpft sich die weitere Entwicklung der Sage, gegen die *Berossos* (Sp. 687) mit Recht so energisch polemisierte, namentlich an die Bautätigkeit der Semiramis. *Strabon* (p. 80. 529. 737) berichtet von Burgen, Städten, Gebirgsstraßen, Wasserleitungen, Brücken und Kanälen, welche Semiramis durch ganz Asien errichtet habe. *Lucian, de dea Syra* cap. 14 führt die alten Tempel Syriens auf Semiramis zurück. Bei *Plutarch, de Iside* 24 lesen wir: *καίτοι μεγάλαι μὲν ὑμνοῦνται πράξεις ἐν Ἀσσυρίοις Σεμιράμιος.*

S. ferner u. a. *Ovid, Met.* 4, 55—58:

„*Pyramus et Thisbe, iuvenum pulcherrimus alter,*
Altera, quas oriens habuit, praelata puellis,
Contiguas tenuere domos, ubi dicitur altam
Coctilibus muris cinxisse Semiramis urbem.“

So führt uns schließlich eine auf schwer verfolgbarem Wege versprengte Notiz bis an die Mosel. Gemäß einer Inschrift an dem Roten Hause zu Trier soll auch diese Stadt ihren Ursprung der Semiramis zu verdanken haben (s. *Gesta Treverorum* 8, p. 130 bis 146 *der Mon. Germ.*).

Daß der Semiramis als vermeintlicher Gründerin von Babylon nachmals, abweichend von *Ktesias* (*Diod.* 2, 1, 10), auch die Anlage der hängenden Gärten zugeschrieben wurde, erwähnten wir bereits (Sp. 693). In den Kreisen der jüdischen Schriftgelehrten, in denen man wußte, daß Nebukadnezar der eigentliche Begründer Babels in seiner späteren Gestalt gewesen war, wurde ein Ausgleich dadurch gewonnen, daß man Semiramis zur Gemahlin Nebukadnezars machte, wobei gerade die für dessen (medische) Gemahlin geschaffenen hängenden Gärten das Bindeglied gebildet haben mögen (*Midrasch Wajikra-Rabba* 196, 15): „Wie war der Name der Frau des Nebukadnezar? *R. Huna* sagt: Semirah war ihr Name; *R Abin* sagt: Semiramis war ihr Name und die anderen Rabbiner sagen Semiramis שמירעם (Śemîraʿam) war ihr Name, weil sie in Unruhe, d. h. in einer unruhigen von Kämpfen erfüllten Zeit (רעם raʿam als Endsilbe des volksetymologisch so zurechtgestutzten Namens = Unruhe, Bewegung, Donner, Toben) geboren worden ist.“ Ferner eine andere Notiz: „so verfuhren sie bis der eine an Semirah, die Frau des Nebukadnezar, herantrat.“

Ein merkwürdiges Problem liegt vor in dem lebendigen Fortleben der Semiramislegende bei den Armeniern. Die Stadt Van heißt „Semiramis-Stadt“, Schamiramakert (Sp. 690), der heute noch funktionierende Kanal des Menuas (Sp. 690) „Semiramisfluß“; auch ein steinzeitliches Überbleibsel bergender Hügel in der Nähe von Van ist nach ihr benannt, türkisch Schamyramalty (*Klio* 1, 280 Anm. 7). Als Semiramistunnel hörte *H. F. B. Lynch* (*Armenia* 2 [1901] p. 156) ein Felsentor ca. 4—5 Kilometer südlich von Bitlis bezeichnen. Dieses Tor ist offenbar ein wesentlicher Bestandteil der modernen Straße Bitlis-Söʿört, und wenn ich nicht sehr irre, hatte mich während meiner Anwesenheit in Bitlis deren Erbauer, der türkische Chef-Ingenieur des Vilayets Bitlis ausdrücklich auf dies Tor als eine moderne Sprengung und als das schwierigste Stück des Straßenbaus hingewiesen (*Lehmann-Haupt, Klio* 1 [1901] 280 Anm. 7 und *Armenien einst und jetzt* Bd 1 [1910] S. 328 f.). Es werden ferner die in Armenien und dessen Grenzgebieten auf Felsen und Stelen angebrachten urartäisch-chaldischen Keilinschriften der Semiramis zugeschrieben (s. u. a. *Moses v. Khorene* 1, 16). So z. B. auch der noch heute in situ befindliche grüne Pfeiler (kurdisch Kel-ā-šîn) eine Stele mit zweisprachiger

chaldisch-assyrischer Inschrift der Chalderkönige Ispuinis und Menuas (Sp. 692), die dem von Rovanduz über die persisch-türkischen Grenzgebirge führenden Kelischin-Paß, der alten Heerstraße vom Van-See zum südlichen Urmia-See den

3) Henkelfigur (Berliner Museum): geflügelte Sonnenscheibe mit chaldischer Göttin (Rückseite) nach *Lehmann-Haupt, Materialien* S. 87, Fig. 58 (Vorderseite s. dort Fig. 57).

Namen gegeben hat (*Verf., Armenien* Bd. 1 S. 242 ff.).

Die urartäischen Felsenbauten und Keilinschriften des Zitadellenberges und der großartige Menuaskanal von Van aber rühren ja wirklich (Sp 693) aus den Zeiten der Semiramis her, freilich nicht von ihr, sondern von ihren und ihres Hauses Gegnern, den urartäischen Königen her. Später (um 600) geriet das Quellgebiet des Euphrat und Tigris unter medische Herrschaft, und gleichzeitig wanderten von Westen her die heutigen Armenier, die Urartäer unterwerfend und verdrängend, ein, um alsbald die medische mit der persischen Oberherrschaft zu vertauschen. Mit den Iraniern wird sich die Sage von der Semiramis auch nach Armenien ausgebreitet haben. Und wenn (ob. Sp. 680) kurz vor Christi Geburt der Kleinasiate *Strabo* betont, daß außerhalb des Zweistromlandes in vielen Gebieten Asiens Bauten der Semiramis gezeigt werden, so wird er dabei, und nicht an letzter Stelle, auch Armenien im Auge haben.

Aber von anderen Bedenken abgesehen, die Armenier wissen im übrigen sehr gut, daß ihre nunmehrige Heimat einst gegen die Assyrer hatte verteidigt werden müssen, und sie rechnen den ersten Urartäerkönig, den Gegner Salmanassars III., Aram, unter ihre eigenen Nationalhelden.

Sollte es da lediglich der werbenden Kraft und der Wucht, die gerade der Semiramissage innewohnt, zuzuschreiben sein, daß die Semiramis aus einer Feindin zur Förderin der großen Werke, die die Armenier in ihrer neuen Heimat vorfanden, erwuchs? Viel leichter würde sich diese, die Tatsachen umkehrende Verschmelzung erklären, wenn wirklich Frauenhand und Frauenklugheit auf urartäischer Seite an der Schöpfung der großartigen Felsen- und Wasserbauten mitgewirkt hätte.

Und in der Tat, die Frau muß bei den Urartäern eine sehr bedeutende Rolle gespielt haben. Sonst würde nicht in der geflügelten Sonnenscheibe, die überall — bei den Ägyptern, von denen sie ausgegangen ist, bei den Assyrern und bei den Persern — stets das Bild der obersten Gottheit trägt, bei den Urartäern eine Frau erscheinen. So wird die geflügelte Sonnenscheibe dargestellt in den Henkelfiguren großer Bronzegefäße (Fig. 3), die mehrfach in Armenien, aber auch, in deutlicher Nachahmung dieser urartäischen Vorbilder, in Olympia und an anderen Stätten älterer griechischer Kultur zutage getreten sind (*Verf., Materialien zur älteren Geschichte Armeniens* [*Abh. der Gött. Ges. d. W.* 9, 3, 1910], S. 86 ff.). Und eine urartäische Königin mit ihrer Dienerin stellt eine goldene Medaille (Fig. 4) dar, die auf dem Königssitze Toprakkaleh bei Van ausgegraben worden ist (*Verf., Die historische Semiramis* S. 57).

Vernahmen die Armenier bei ihrer Einwanderung in das Quellgebiet des Euphrat und Tigris, daß bei den Chaldern, die sie verdrängten, damals und zu Zeiten, als die großartigen Felsen- und Wasserbauten, die sie in den neubesetzten Gebieten vorfanden, entstanden, der Frau im Kultus, im Leben und in der Herrschaft eine überragende Rolle zuerkannt wurde, so ergab sich nun die Einsetzung der Semiramis, die bei dem herrschenden Volke, den Persern, als größte Herrscherin und Bauherrin der Vorzeit gepriesen wurde, naturgemäß und ungezwungen.

Der auf einem Papyrus des 1. Jahrh. n. Chr. vor einigen Jahren wiedergefundene Ninos-



4) Goldene Medaille, ausgegraben auf der chaldischen Königsburg Toprakkaleh bei Van (nach *Lehmann-Haupt, Materialien* S. 84, Fig. 56: Zeichn. v. *F. Frohse*). Zur Deutung vgl. *L. Messerschmidt, Amtl. Ber. a. d. Kgl. Kunstsamml.* 31. Jahrg. N. 3 (Dez. 1909), S. 55.

roman (Sp. 689) der Sage, der im übrigen die Personen und Motive bis zur Unkenntlichkeit umgestaltet, hat doch, wie schon betont,

den Zug des Ninos gegen Armenien beibehalten. Der Dichter, der offenbar gar keine Vorstellung hat von den ungeheuren Schwierigkeiten, die ein Kriegszug von Assyrien aus gegen das armenische Bergland mit sich brachte, läßt den Ninos mit seinen 150 Elefanten gegen Armenien ziehen — ein Beweis, wie zäh gerade dieses von Haus aus historische Element der Sage anhaftet (Sp. 690). Noch einen zweiten Fingerzeig dürfen wir dem Ninosroman entnehmen. In seiner Darstellung ist aus Ninos ein tugend- und empfindsamer Jüngling, aus seiner Erwählten das Musterbild einer sittigen Jungfrau geworden. Ihr Name wird nicht einmal genannt, sie wird schlechterdings als die Maid (κόρη) ohne Namensnennung bezeichnet. Nun begegnet man — zunächst, nach des *Verf.* eigenen Beobachtungen, in Azärbaidjan und in den persisch-türkischen Grenzgebirgen — wiederholt der Bezeichnung Kizkal'ah „die Mädchenburg" für uralte Anlagen, Ortschaften auf exponierten Punkten, Burgen u. dgl., und regelmäßig wird dabei erklärt, daß die Stätte von einem Mädchen in einer Nacht erbaut worden sei.

So liegt da, wo die vom Kelischin (Sp. 699) nach Osten herabführende Straße in die Ebene einmündet, unweit Haek das Kurdendorf Singa, überragt von einer stattlichen als „Mädchenburg" bezeichneten Feste (Fig. 5). In Wahrheit ist dieser Burghügel ein Tell, das heißt ein Ruinenhügel, dessen Kern die durch Ziegel erbaute und steilgebaute Plattform einer assyrischen Feste bildet; und die „Mädchenburg" von Singa ist ohne Zweifel ein Sperrfort, das zu Semiramis' Zeiten von den Assyrern gegen die über den Kelischinpaß zum Urmiasee vordringenden Urartäer errichtet ward (s. *Armenien einst u. jetzt* Bd. 1, S. 247 f.). So ist gerade im Hinblick darauf, daß schon im griechischen Ninosroman aus der Semiramis die namenlose Jungfrau geworden war, der Schluß nicht abzuweisen, daß dieses Mädchen eine letzte verblaßte Gestalt darstellt, in der die große Bauherrin des alten Orients gerade in den Gebieten ihres einstigen Wirkungskreises noch heute bei den Mohammedanern fortlebt.

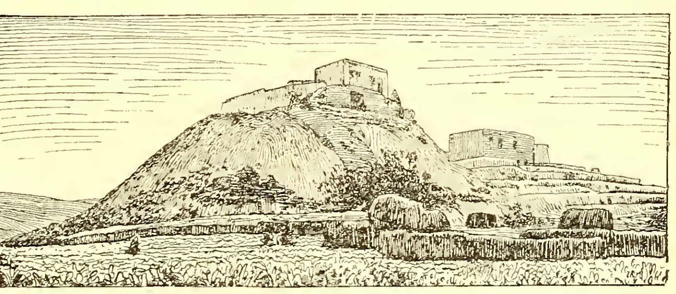
In anderem Sinne ragt die Vorstellung von der mächtigen Assyrerkönigin lebendig bis in unsere Neuzeit hinein: Semiramis gilt als Typus der kriegerischen, tatkräftigen und viel umworbenen Herrscherin. Schon *Iuvenal* 2,102—109 verwendet ihren Namen zur Zeitcharakteristik:

Res memoranda novis annalibus atque recenti
Historia, speculum civilis sarcina belli!
Nimirum summi ducis est occidere Galbam
Et curare cutem; summi constantia civis,
Bebriaci campo spolium affectare Palati
Et pressum in faciem digitis extendere panem:
Quod nec in Assyrio pharetrata Semiramis orbe,
Maesta nec Actiaca fecit Cleopatra carina.

So wurde schließlich der Name der Semiramis späteren Herrscherinnen in lobendem oder tadelndem Sinne beigelegt oder von diesen selbst beansprucht. Die Palmyrenische Königin Zenobia, Kleopatra, ferner Katharina II., Maria Theresia hörten sich gern als eine zweite Semiramis bezeichnen oder taten dies (Katharina II) zuweilen selbst.

Auch die neuere und neueste Belletristik von *Calderon* bis auf *Wildenbruch* hat sich die Gestalt der Semiramis als Vorwurf nicht entgehen lassen.

Direkt als Semiramis bezeichnete Darstellungen sind uns aus dem Altertum nicht überkommen, und bei denjenigen, meistens der Kleinkunst angehörigen Bildwerken, die eine Zeitlang für Semiramis beansprucht wurden, handelt es sich in Wahrheit stets um Wiedergaben weiblicher Gottheiten aus dem Ištar-Derketokreis (s. *Eckhel, Doct. num. vet.* 3 p. 444 f.; auch *Sal. Reinach, Rép. des Vases peints* 1, p. 486; *Faulmann, Culturgesch.* p. 402 Fig. 220, p. 405 Fig. 232). [Lehmann-Haupt.]



5) Mädchenburg von Singa (nach *Lehmann-Haupt, Armenien einst und jetzt* Bd. 1, S. 148: Zeichnung von *L. du Bois-Reymond*).

Semita, Fußweg, s. Lokalpersonifikationen.

Semitae, Semitales s. Quadriviae (Bd. 3 Sp. 5), Lares, Viae, Eine Inschrift der *Lares semitales* neuerdings in Rom (Via Portuense) gefunden, *Notizie degli scavi* 1907 p. 465 f. [M. Ihm.]

[Semitatrices?]. Göttinnen dieses Namens beruhen auf phantastischer Interpretation der verstümmelten und verderbt überlieferten Inschrift von Savaria *C. I. L.* 3, 4174 (= *Orelli* 4989). [M. Ihm.]

Semla (semla) ist die etruskische Wiedergabe des griech. Semele (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 169 no. 90). Der Name ist zweimal belegt, auf einem Spiegel aus Chiusi und einem anderen unbekannter Herkunft (nach *Gerhard* aus Volci). Der erstere, jetzt im Britischen Museum befindlich, ist veröffentlicht von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 31 Taf. CCXCIX und von *Fabretti, C. I. I.* no. 477 bis. Der zweite ist herausgegeben von *Gerhard* in den *Ann. dell' Inst.* 1833, 185 sqq., von *De Witte* ebenda 1845, 395, in den *Monum. ined. dell' Inst.* 1 pl. LVI A, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 87 Taf LXXXIII, von *Inghirami, Storia della Tosc.* tav. XLI no. 2, von *Gennarelli, Lo moneta primitiva* tav. IV, von *Dennis, Cities* etc., von *Müller, Denkmäler der alten Kunst* 1 Taf. LXI no. 308, im *Athenaeum* 1849, 37 und von *Fabretti C. I. I.* no. 2468. Der clusinische Spiegel

enthält vier Personen: im Mittelpunkt Bacchus (fufluns) zur Rechten und Ariadne (areaϑa) zur Linken, beide in zärtlicher Umarmung; rechts vom Bacchus sitzt Semele (semla), links von Ariadne steht ein speerbewehrter Diener, sime genannt. Auch der zweite Spiegel enthält vier Figuren: rechts eine Gruppe, aus Semele (semla) und Bacchus (fufluns) bestehend; 'Dionysos ist als eben gereifter durchaus unbekleideter Jüngling, von Semele umschlungen, dargestellt, die nach seinem Antlitz gebückt seinen Körper mit beiden Armen umfaßt, während er rücklings nach ihr aufblickend seine Arme um ihren Nacken gelegt hat' (*Gerhard*); weiter links steht, die Gruppe betrachtend und mit einem Lorbeerstamm in der Linken, Apollo (apulu); noch weiter links sitzt ein Flöte spielender Satyrknabe. [C. Pauli.]

Semnai (*Σεμναί* auch *Σεμναὶ ϑεαί*), nach der gewöhnlichen, schon im Altertum (unten Z. 30) verbreiteten und auch von den meisten Neueren (*O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 168. *E. Curtius, Stadtgesch. von Athen* 52. *Bücheler, Rhein. Mus.* 33 [1878], 17. *Fröhde, Bezzenbergers Beiträge* 19 [1893], 231. *Blaß, Die Eumeniden des Aischylos* 4 f.) aufgenommenen Ansicht athenische Bezeichnung der Erinyen bzw. der diesen gleichgesetzten Erinyen; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 763. Die Identität der Semnai mit den Erinyen hebt ausdrücklich hervor *Pausanias* (1, 28, 6): *ἱερὸν ϑεῶν . ., ἃς καλοῦσιν Ἀϑηναῖοι Σεμνάς, Ἡσίοδος δὲ Ἐρινῦς ἐν Θεογονίᾳ*; ähnlich *Schol. Arist. Nub.* 265. *Schol. Luc. Bis accus.* 4 (p. 138, 11 *Rabe*). *Hesych. Phot. Harpokr.* s. v. *Σεμναὶ ϑεαί. Suid. Σεμναὶ ϑεαί* und *Θησεῖον*. Wiederum setzt sie *Paus.* (2, 11, 4: *ναὸς ϑεῶν, ἃς Ἀϑηναῖοι Σεμνάς, Σικυώνιοι δὲ Εὐμενίδας ὀνομάζουσι*) den Eumeniden von Sikyon gleich, die vielleicht ursprünglich auch von den Erinyen verschieden sind, *Hartung, Rel. u. Myth. d. Griechen* 3, 69, *Nilsson, Griech. Feste* 424, 6. Für die Unterscheidung zwischen Semnai und Eumeniden (bzw. Erinyen) spricht die Notiz im *Schol. Soph. Oed. Col.* 42, daß der Komiker *Philemon* die Semnai von diesen getrennt habe (*Φιλήμων . . ἑτέρας φησὶ τὰς Σεμνὰς ϑεὰς τῶν Εὐμενίδων*). Aber ein wesentlicher Unterschied hat wohl nicht bestanden, möglich ist es, daß die Semnai im Gegensatz zu den als schreckliche, in der Unterwelt wirkend gedachten Erinyen (*Gruppe, Gr. Myth.* 764) mehr als Schützerinnen der geheiligten Ordnung der Welt und der Rechtssatzungen ursprünglich gegolten haben. Das Heiligtum der Semnai, angeblich eine Gründung des Epimenides von Knossos (*Lobon* bei *Diog. Laert.* 1, 110. *Eudocia* 150 p. 261, 22.*) *Carl Schulteß, De Epimenide Crete* 27. *Köhler, Hermes* 6 [1872], 108), aber in Wahrheit viel älter (*Bursian, Geogr. v. Griechenland* 1, 284, 1. *Judeich, Topographie von Athen* 269, 13) lag an der NO.-Ecke des Areiopags, wo noch heute die Semnenschlucht erkennbar ist, *Paus.* 1, 28, 6. *Schol. Luc.* a. a. O. *Eur. El.* 1271; vgl. *Plut. Sol.* 12. *Arist. Equ.* 1312. *Thesm.* 224. *Hesych.* s. v. *δευτερόποτμος*. *Bursian* a. a. O. 284. *Judeich* a. a. O. 269. Außer den Altären (*τῶν ϑεῶν, αἱ Σεμναὶ καλοῦνται οἱ βωμοί*, *Paus.* 7, 25, 2. *Thuk.* 1, 126) befanden sich dort die Kultbilder der Semnen neben den Statuen des Pluton, des Hermes und der Gaia, und *Pausanias* (1, 28, 6) hebt ausdrücklich hervor: *τοῖς δὲ ἀγάλμασιν οὔτε τούτοις ἔπεστιν οὐδὲν φοβερόν, οὔτε ὅσα ἄλλα κεῖται ϑεῶν τῶν ὑπογαίων*. Über diese Kultbilder ist nach *Rapp*, der darüber (Bd. 1 Sp. 1333, 2 ff.) kurz gehandelt hat, neue Literatur hinzugekommen. Die in Betracht kommenden Zeugnisse sind folgende: *Schol. Aesch. in Timarch.* 188 (282, 9 ff. *Schultz*): *τρεῖς ἦσαν αὗται αἱ λεγόμεναι Σεμναὶ ϑεαὶ ἢ Εὐμενίδες ἢ Ἐρινύες, ὧν τὰς μὲν δύο ἑκατέρωϑεν Σκόπας ὁ Πάριος ἐποίησεν ἐκ τοῦ λυχνίτου λίϑου, τὴν δὲ μέσην Κάλαμις.* — *Clem. Alex. Protr.* 3, 47 (p. 41 *Pott.*): *τῶν Σεμνῶν Ἀϑήνησιν καλουμένων ϑεῶν τὰς μὲν δύο Σκόπας ἐποίησεν ἐκ τοῦ καλουμένου λυχνέως λίϑου, Κάλως δὲ τὴν μέσην αὐταῖν, ἱστοροῦντα ἔχω σοι Πολέμωνα δεικνύναι ἐν τῇ τετάρτῃ πρὸς Τίμαιον.* Daß diese Notiz aus Polemon stammt, beweist *Schol. Soph. Oid. Col.* 42 (vgl. *M. Willmann, De Istro Callimachio* 13 f.): *Φύλαρχός φησι δύο αὐτὰς εἶναι, τὰ δὲ Ἀϑήνησιν ἀγάλματα δύο. Πολέμων δὲ τρεῖς αὐτάς φησιν.* — *Osann, Annali* 2 (1830), 150 f. hat zuerst bei *Clem. Alex.* a. a. O. statt *Κάλως* aus dem *Aeschines*-scholion den Namen *Κάλαμις* eingesetzt, und ihm haben sich angeschlossen *L. Urlichs, Skopas* 48*. *Brunn, Gesch. d. gr. Künstler* 1, 320. *Preller, Polemonis Periegetae frgm.* p. 73. *E. Reisch, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 (1906), 212, 32. *Studniczka, Kalamis* (= *Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 25 nr. 4) S. 7 f. Dagegen halten *G. Loeschcke, Die Enneakrunosepisode bei Pausanias* 16. *Töpffer, Att. Geneal.* 171, 3. *Amelung, Röm. Mitt.* 20 (1905), 294, 1 an der Lesung *Κάλως* fest. Die einfachste Lösung der Frage dürfte wohl sein, wie es schon *Klein, Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 4 (1880), 23 getan hat, mit *Reisch* und *Studniczka* ein gemeinsames Werk des Skopas und des jüngeren Kalamis anzunehmen, eine Marmorgruppe, deren mittlere Figur Kalamis in pentelischem Marmor ausgeführt hat, während Skopas die zwei anderen Figuren in parischem Marmor gearbeitet hat. Die Notiz des *Phylarchos*, daß es nur zwei Statuen gewesen seien, beruht wohl auf Mißverständnis oder irriger Kombination (*Reisch* a. a. O. 214. *Stan. Witkowski* bei *Gruppe, Gr. Myth.* 763, 10). Schwerlich darf man, wie auch noch *Töpffer, Att. Geneal.* 171/72 Anm. 3. *Usener, Götternamen* 225/26 Anm. 18. *Rhein. Mus.* 58 (1903), 327 tun, annehmen, daß die beiden Bilder des Skopas nachträglich durch ein drittes Bild des Kalamis vervollständigt worden seien, oder gar mit *Loeschcke*, daß zwei Semnai und der Heros Hesychos (s. unten) dargestellt gewesen seien. *Usener* aa. aa. OO. legt großen Wert auf die oben angeführte

*) Nach *Eudocia* a, a. O. *καὶ τῶν Σεμνῶν ϑεῶν ἱερόν, καϑάπερ καὶ ἐν Κρήτῃ, ἱδρύσατο*, müßte man einen Kult der Semnai auch für Kreta annehmen. Doch ist *καϑάπερ καὶ ἐν Κρήτῃ* wohl als Interpolation anzusehen. *Hiller, Rhein. Mus.* 33 (1878), 525, 5. *H. Flach, Untersuchungen über Eudokia u. Suidas* 91 u. Anm. 1.

Notiz aus *Phylarchos* und folgert daraus eine ursprüngliche Zweizahl der Semnai. Das erbliche Priestertum der Semnai lag in den Händen der Ἡσυχίδαι, der Nachkommen des Hesychos (s. d.); besonders lag ihnen die Besorgung des Opfers (Bd. 1 Sp. 1331, 61 ff.) und die Leitung der Pompe am Feste der Göttinnen ob; vgl. *Polemon* im *Schol. Soph. Oed. Col.* 489: *οἱ ἀπὸ Ἡσύχου θύουσιν αὐταῖς καθάπερ Πολέμων ... φησίν οὕτω· τὸ δὲ τῶν Εὐπατριδῶν**) *γένος οὐ μετέχει τῆς θυσίας ταύτης ... τῆς δὲ πομπῆς* (vgl. *Philo de praest. liber* p. 886 b) *ταύτης Ἡσυχίδαι, ὃ δὴ γένος ἐστὶ περὶ τὰς Σεμνὰς θεάς, [καὶ] τὴν ἡγεμονίαν ἔχουσι καὶ προθύονται πρὸ τῆς θυσίας κριὸν Ἡσύχῳ ἱερόν*; vgl. *Töpffer* a. a. O. 170 ff. *Ernst Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris* 97 ff. *Schömann-Lipsius, Gr. Altert.* 2⁴, 555 f. Das Opfer wurde den Semnai von Priesterinnen, nicht von Priestern dargebracht, *Kallim.* ed. *Schneider* 2, 123. *Hesych.* s. v. *λήτειραι· ἱέρειαι τῶν Σεμνῶν θεῶν.* Daneben gab es noch ein besonderes Kollegium von Opferbeamten (*ἱεροποιοί*), das wohl hauptsächlich als Verwaltungsbehörde (*Boeckh-Fränkel, Staatshaushalt d. Ath.* 1, 273 Anm.) aufzufassen ist. Ihre Zahl war nach *Demosth.* 21, 115 und *Schol.* (p. 607, 16 *Dind.*) drei, nach *Deinarch* im *Etym. M.* 469, 7 ff. zehn, nach *Phot.* s. v. *ἱεροποιοί* unbestimmt; vgl. *Töpffer* 174, 1. *Schömann-Lipsius* 2⁴, 428. Das *Schol. Demosth.* gibt an, daß ihre Wahl durch den Areiopag erfolgt sei. Doch hat man dieses Zeugnis verworfen und eine Wahl durch die Volksversammlung angenommen, *Dörmer, De Graecorum sacrificulis* (*Diss. Phil. Argentor.* 8, 1) S. 24. *R. Schoell, Sitzungsber. d. Münch. Akad.* 1887, 11. *Rohde, Psyche* 1², 268, 1. Bei Beginn eines Prozesses schwuren beide Parteien bei den Semnai und anderen Göttern (*τὰς Σεμνὰς θεὰς ἐν Ἀρείῳ πάγῳ καὶ τοὺς ἄλλους θεούς, οὓς ἐκεῖ διόμνυσθαι νόμιμόν ἐστιν*, *Deinarch adv. Demosth.* 47. *μαρτύρομαι τὰς Σεμνὰς θεὰς καὶ τὸν τόπον, ὃν ἐκεῖναι κατέχουσι καὶ τοὺς ἥρωας τοὺς ἐγχωρίους καὶ τὴν Ἀθηνᾶν τὴν Πολιάδα καὶ τοὺς ἄλλους θεούς*, *ebend.* 64; vgl. 87; vgl. *Töpffer* 175. *Rohde* 1², 268, 2. *G. Gilbert, Handbuch d. griech. Staatsaltert.* 1², 432). Der Freigesprochene brachte den Göttinnen ein Dankopfer dar, *Paus.* 1, 28, 6.

Die Angabe des *Aischines* (in *Timarch.* 178 [188]): *γράψει δ' ἐν τοῖς ψηφίσμασιν εὐχὰς ὑπὲρ τῆς πόλεως ταῖς Σεμναῖς θεαῖς* findet ihre urkundliche Bestätigung durch zwei athenische Psephismata vom Jahre 362/1, von denen das eine die Bestimmung enthält: *εὔξασθαι μὲν τὸν κήρυκα αὐτίκα μάλα τῷ Διὶ τῷ Ὀλυμπίῳ καὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Πολιάδι καὶ τῇ Δήμητρι καὶ τῇ Κόρῃ καὶ τοῖς δώδεκα θεοῖς καὶ ταῖς Σεμναῖς θεαῖς* (*C. I. A.* 2, 57 b p. 403. *Dittenberger, Sylloge*² 1, 105 p. 174), das andere nach der *Ergänzung* von *Foucart, Rev. arch.* 35 (1878), 221 (*Dittenberger* a. a. O. 104 p. 173) verordnet: *ε[ὔ]ξ[ασθαι μὲν] τὸ[ν κήρυκα αὐ]τίκα μάλα τοῖς δώδεκα θ[εοῖς καὶ ταῖς Σεμναῖς θεαῖ]ς καὶ τῷ Ἡρακλεῖ.*

Über die Bezeichnung der *Θέμις* und *Ἐρινύς* als *Ἡλίου κόραι* 'Sonnenjungfrauen' s. *A. Dieterich, Abraxas* 96. Über Wesensähnlichkeit der Dike und der Erinyen s. *R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes* 142 ff. Über die Anrufung der Erinyen auf Fluchtafeln s. den Index bei *Audollent, Defixionum tabellae* p. 462.

Von der ursprünglichen Bedeutung der Erinys handelt ausführlich *Rohde, Rhein. Mus.* 50 (1895), 6 ff. (= *Kleine Schriften* 2, 229 ff.; vgl. *Psyche* 1², 270): nach ihm ist die 'Erinys eines Ermordeten nichts anders als seine eigene zürnende, sich selbst ihre Rache holende Seele, die erst in späterer Umbildung zu einem, den Zorn der Seele vertretenden Höllengeist geworden ist'. Gegen diese auch von *O. Seeck, Untergang d. ant. Welt* 2, 423. *A. Dieterich, Nekyia* 55. *Gomperz, Griech. Denker* 106. *Crusius, Myth. Lex.* Bd. 2, Sp. 1163, 56 ff. vertretene Deutung s. *Gruppe, Bursians Jahresber.* 137 (1908), 492. Nach Miß *Harrison, Journ. of Hell. Stud.* 19 (1899), 205 ff. *Prolegomena* 232 ff. (vgl. *Wide, Ath. Mitt.* 26 [1901], 250) ist die Erinys anfänglich nichts anderes als die große Erdenmutter, die uns bald als Gaia, bald in verschiedenen Brechungen als Hera, Artemis, Demeter entgegentritt. Ursprünglich war die Erinys selbst in Schlangengestalt dargestellt und daher stammt bei der späteren Anthropomorphisierung die Schlange als Attribut der Erinys; vgl. jedoch auch *Gruppe* a. a. O. 491 f.

Über die Peitsche als Attribut der Erinyen s. *Gruppe, Griech. Myth.* 766, 3.

Zu den Darstellungen der Erinyen in der Kunst (Bd. 1 Sp. 1332 ff.) vgl. jetzt auch hinsichtlich der Sarkophagreliefs *Robert, Ant. Sarkophagrel.* Auf einem Relief aus Anazarba sind die drei *Ἐρεινύεις* (so!) inschriftlich bezeichnet als *Τεισιφόνη*, *Ἀλληκτώ* und *Μέγαιρα*, *Hicks, Journ. of hell. stud.* 11, 239, 5. *Heberdey* und *Wilhelm, Reisen in Kilikien* (*Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. in Wien* 44 [1896], 6) S. 38 nr. 94 Aus Kilikien (Olba) stammt auch die Strafandrohung: *ἕξει πάντα τὰ θεῖα κεχολωμένα καὶ τὰς στυγερὰς Ἐρεινύας*, *Hicks* a. a. O. 12, 267, 59.

Auch Demeter und Persephone sollen nach *Creuzer, Symbolik* 4 (1812), 352 ff. *Preller-Robert* 747 *Σεμναὶ θεαί* oder *αἱ Σεμναί* genannt worden sein, und *Hartung, Rel. u. Myth. d. Griechen* 1, 103 wollte sogar bei *Diog. Laert.* 1, 112 (s. oben Sp. 703) unter den *Σεμναὶ θεαί* die zwei genannten Göttinnen verstehen; vgl auch *O. Müller, Eumeniden* 176. *Usener, Götternamen* 225. Doch hat schon *Meineke, Menandri et Philemonis reliquiae* 346 betont, daß an den Stellen, wo die *Σεμναὶ* (*θεαί*) ohne nähere Bezeichnung erwähnt werden (s. außer den schon angeführten Stellen auch *Alkiphr.* 2, 3, 11 = 4, 18, 11 *Schepers*), nur die ihnen gleichgesetzten Erinyen-Eumeniden zu verstehen sind.

*) Ob das Eupatridengeschlecht überhaupt vom Kulte der Semnai ausgeschlossen war (*R. Hirzel, Rhein. Mus.* 43 [1888], 633, 3) oder ob es in irgendeinem andern Teile dieses Kultes Verwendung fand (*v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 119, 34. *Hermes* 22 [1887], 121, 1), läßt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Ebenso ist es eine unbeweisbare Annahme von *Preller-Robert* 411, 1, daß der Heros Heudanemos (s. d.) im athenischen Semnenkult dem eleusinischen Heros Keryx (s. d.) entsprochen habe und daß sein Altar im Heiligtume der Semnai gestanden habe, *Töpffer* a. a. O. 112, 1.

Zwar führt Demeter das Epitheton σεμνή *Bruchmann, Epith. deor.* 76), ebenso Persephone (*ebend.* 192); auch nennt eine Inschrift von der Insel Syros eine Priesterin 'τῶν οὐρανίων θεῶν Δήμητρος καὶ Κόρης τῶν σεμνοτάτων', *Roß, Inscr. ined.* 2, 109. *C. I. G.* 2, 2347 l p. 1061, aber dies reicht nicht aus, um Σεμναί als Kultnamen für die eleusinischen Göttinnen zu erweisen. Übrigens führen auch fast alle übrigen Göttinnen das Epitheton σεμνή: Amphitrite (*Bakchyl.* 16, 110), Aphrodite (*Bruchmann* 68), Artemis (*Bruchm.* 50 und *Bakchylid.* 5, 99), Athena (*Bruchm.* 15. *Ad. Wilhelm, Urkunden dramat. Aufführungen in Athen* 57 f. *Bakchyl.* 12, 195), Eirene (*Bruchm.* 96), Eos (121), Gaia (73), Hera (154), Isis (162), Leto (169), Rhea (203), Thetis (160). [Höfer.]

Semnus (?), ganz zweifelhafter Beiname des Mars auf der Inschrift aus Dianium (Conv. Carthaginiensis) *C. I. L.* 2, 3588 = 5960.

Semo s. Sancus. [M. Ihm.]

Semones, altitalische Gottheiten unbekannter Bedeutung. Sie werden dreimal erwähnt im *Arvallied* (*Bue Meler, Carm. epigr.* 1, 10 ff.) *semunis alternei advocapit conctos* (einmal ist *simunis* geschrieben). Auch im Paelignischen kommen sie vor, und zwar zusammen mit anderen göttlichen Wesen, den *Cerfi: Inschrift aus Corfinium* (*Conway, The Italic Dialects* 1 p. 242) *cerfum* (Genitiv plur.) *sacaracirix* (etwa Priesterin) *semunu* (Genitiv plur.) *sva* (etwa *que*). Etymologische Spielerei (vgl. *Jordan, Krit. Beitr.* 204 ff.) späterer Zeit erklärte sie für Halbgötter. *Mart. Cap.* 2, 156 *quos ἡμιθέους dicunt quosque latine Semones aut semideos convenit memorare.* Vgl. *Fulgent. serm. antiqu.* p. 115 *H.* Der Name kehrt wieder bei *Semo Sancus* (s. *Sancus*) und der mit diesem verwandten (vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer* 122) *Salus Semonia* (*Macrob. Sat.* 1, 16, 8. *C. I. L.* 6, 30 975). Daß der Name dieser Gruppe von Gottheiten zu *serere, semen* gehört (so schon *Hartung, Die Religion der Römer* 1, 42; zuletzt *Walde, Etymolog. Wörterb.*), ist gewiß möglich, aber ebenso völlig unbeweisbar, da uns zur Beurteilung ihres Wesens jeder Anhalt fehlt. Diese Kritik trifft alle früheren, längeren oder kürzeren Ausführungen, mögen sie sich auf die antike oder auf die moderne Etymologie stützen, zumal wenn sie (wie z. B. *Birt, Arch. f. latein. Lexikogr.* 11, 184) noch anderes Unbeweisbares oder Falsches mit heranziehen (*Scheiffele* in *Paulys Realencyklop., Bücheler, Rh. M.* 33, 281; *Preller-Jordan, Röm. Myth.* 1, 90 f. u. a. m.) Auch aus ihrer Nennung im *Arvalliede* kann nicht mit Sicherheit geschlossen werden, daß die *Semones* zeugende Gottheiten gewesen sind. Nur so viel ist gewiß, daß ihr Namen einen Gattungsbegriff bezeichnet hat (vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer* 120, 4), ähnlich wie *Lares, Genii* u. a. [Otto.]

Semonia s. Indigitamenta.

Semos (Σῆμος) 1) Mantineer, Sohn des Halirrhothios, Sieger mit dem Viergespann bei den von Herakles gestifteten olympischen Spielen, *Pind. Ol.* 10 (11), 70 (83). Nach dem *Schol. Pind.* a. a. O. schrieben einige bei *Pindar* a. a. O. Σᾶρος (statt Σᾶμος), den auch *Hesiod* (*fr.* 80 *Rzach* [1902] = *fr.* 95 *Göttling* = *fr.* 98 *Marksch.*) erwähnt habe als Sohn des Halirrhothios und als Bruder des Ἀλάζυγος· 'ἦν δὲ Σῆρος τοῦ Ἁλιρροθίου τοῦ Περιήρους καὶ Ἀλκυόνης.'. Vgl. *O. Müller* bei *Ersch u. Gruber* s. v. Pallas 65 p. 115 (= *Kleine Schriften* 2, 229). *Gerhard, Gr. Myth.* 1, 224 (244, 2a). — 2) Bruder der Penelope und des Auletes (Αὐλήτης), *Schol. Hom. Od.* 15, 16 (*Cramer, Anecd. Paris.* 3, 492). *Eust.* ad *Hom. Od.* 1773, 21. Die beiden Namen Σῆμος καὶ Αὐλήτης erinnern an die von *Apollod.* 3, 10, 6 genannten Brüder der Penelope Ἰμεύ-σιμος und Ἀλήτης. [Höfer.]

Semphrukrates (Σεμφρουκράτης) = Ἡρακλῆς Ἀρποκράτης, *Eratosthenes* bei *Georg. Syncell* p. 109 (205 ed. *Bon.*) = *Eratosthenica* ed. *Bernhardy* p. 260; vgl. *Jablonski, Opusc.* 1, 282. 2, 197 ff. Nach *Bunsen, Ägyptens Stelle i. d. Weltgeschichte* 1, 461 ist Σεμφουκράτης zu lesen, was gebilligt wird von *R. Rochette, Mémoires d'archéol. comparée asiatique, grecque et étrusque* 330, 2, nach dem (a. a. O. 305, 2) die erste Silbe Sem (vgl. auch *Movers, Die Phönizier* 1, 417. 634) = 'Kraft, Macht' bedeutet. Über die Gleichsetzung des Harpokrates mit Herakles vgl. *Milne, Journ. of hell. stud.* 21 (1901), 283. *Gruppe, Gr. Myth.* 1563 Anm. 4 zu 1562. [Höfer.]

Semystra s. Semestre.

Senam . . ., Beiname (keltisch?) des Iuppiter optimus maximus auf der Inschrift von Topusko (Pannon. sup.) *C. I. L.* 3, 10833 *I. O. M. Senam. sac(rum) Aur(elius) Vindicianus co. suis v. s. l. m.* [M. Ihm.]

Senanioeile. *Orelli* 1993 = *C. I. L.* 13, 3026 (Paris, von *Hirschfeld* abgeschrieben): Auf der linken Seite (a, 3) etwa zu lesen senani useilom — keltische Worte völlig unbekannter Bedeutung; früher wurde senani von Sena = Sequana abgeleitet, useilom mit aram übersetzt. *Zimmern* (im *C. I. L.*), der dies zurückweist, enthält sich selbst einer Erklärung der dunklen Worte. [Otto.]

Senaros? (Σέναρος?), Flußgott auf Münzen von Sebaste in Phrygien, *C. R. Fox, Engravings of unedited or rare greek coins* 2, 150. 151 Taf. 8. *Head, Hist. num.* 568. *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 1, 286 (vgl. 193, 3 Anm.). Nach *Head, Cat. of greek coins brit. Mus. Phrygia Introd.* p. 93 und *Text* p. 370, 4 u. Anm. (vgl. planche 43, 4) ist ΣΙΝΔΡΟΣ die richtige Lesung. [Höfer.]

Senatus. Göttliche Verehrung des Senatus neben der des Tiberius und seiner Mutter Livia wurde i. J. 23 v. Chr. von den kleinasiatischen Städten beschlossen (*Tac. Ann.* 4, 15) und i. J. 26 wurde der Tempelbau den Smyrnäern übertragen, *Tac.* a. a. O. 4, 55 f.; vgl. *Beurlier, Essai sur le culte rendu aux empereurs romains* 32. *E. Kornemann, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 1 (1901), 103. *Gardthausen, Augustus u. seine Zeit* 1, 567. 1346 2, 308. *Mommsen, Röm. Staatsrecht* 3, 2, 1261 Anm. 2. Dieser Tempel ist auf Münzen von Smyrna abgebildet mit der Legende Σεβαστὸς Τιβέριος, Σεβαστή (d. i. Livia), Σύνκλητος, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 547. *Mionnet* 3, 219. *Suppl.* 6, 330. *Catal.*

of greek coins brit. Mus. Ionia 268, 266 ff. pl. 28, 8. Aber auch schon unter Augustus trifft man auf göttliche Verehrung des Senats außerhalb Italiens; so auf der Ara von Narbo (11 v. Chr.), welche nach der Erwähnung des Kaisers und seines Hauses den Senatus Populusque Romanus nennt, *C. I. L.* 12, 4333. *Mommsen* a. a. O. 1261, 2. In späterer Zeit findet sich dieselbe Erscheinung auch in Italien bei privaten Gelübden, *C. I. L.* 6, 410 (Rom). *C. I. L.* 14, 42 (Ostia). *Mommsen* a. a. O. 1261, 3. Ein Kult des Senatus für Ephesos ist bezeugt durch eine Inschrift mit der Erwähnung eines Priestertumes *Σ]υνκλ[ήτου]*, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, p. 221 nr. 600 Z. 24; vgl. die Inschrift von Ilion (*C. I. G.* 2, 3610), wo nach Erwähnung des Kaiserhauses folgt: *καὶ τῇ Συν[κλήτῳ] καὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Ἰλιάδι καὶ τῷ Δήμῳ*· die Inschrift von Thera *C. I. G.* 2, 2454): *ὑπὲρ τῆς . . . Τραιανοῦ . ,. ὑγείας καὶ διαμονῆς καὶ ἱερᾶς Συνκλήτου καὶ Δήμου Ῥωμαίων ὁμονοίας.* Mehr bei *Mommsen* a. a. O. 2161 und Anm. 4. 5. Auf der Opferszene von der Ara Pacis Augustae (abg. *Sieveking, Jahreshefte des österr. Arch. Inst.* 10 [1907], 187. *Gardthausen, Der Altar des Kaiserfriedens* Taf. 2. *F. Studniczka, Zur Ara Pacis* [= *Abhandl. d. phil.-hist. Klasse d. K. Sächs. Ges. d. Wiss.* 27 (1909) nr. 26] Taf. 5, 8) erkennt *E. Petersen, Arch. Anz.* 18 (1903), 184. *Jahreshefte d. öst. Arch. Inst.* 9 (1906), 304 unter Zustimmung von *Gardthausen* (a. a. O. 13; vgl. *Notiz. di scav.* 1903, 572 f.) in der einen libierenden Idealfigur, die in ehrwürdiger Haltung, bärtig, barfuß, mit dem Pallium bekleidet dargestellt ist und in der Linken einen bekrönten Stab trägt, die Personifikation des Senatus, in der hinter diesem stehenden Idealfigur, die aber zum großen Teil zerstört ist, die Personifikation des Populus Romanus, während *Sieveking* (a. a. O.) die erste Figur als Aeneas deutet, die zweite überhaupt unbezeichnet läßt. Seiner Deutung schließt sich *Studniczka* a. a. O. 24 (= *Sächs. Abhandl.* a. a. O. 922) an, der in der zweiten Figur einen Gefährten des Aeneas erblickt. Über die Darstellung des Senatus und des Populus auf einem Relief des Triumphbogens Traians in Beneventum, abg. *v. Domaszewski, Jahresh. d. österr. Inst.* 2, 179 Fig. 6 = *Abhandl. zur röm. Religion* 23 Fig. 6 = *Studniczka* a. a. O. Taf. 6, 5 p. 41 (bez. 939) sowie auf römischen Münzen, s. *Petersen, Röm. Mitt.* 7 (1892), 254 ff. *Mommsen* a. a. O. 1260 Anm. 2 (vgl. auch d. Art. Populus); vgl. auch *F. Piper, Myth. d. christl. Kunst* 2, 579. Unendlich häufig sind die Darstellungen des Senats auf kleinasiatischen Münzen, dessen Brustbild *Σύνκλητος*, *Ἱερὰ Σύνκλητος*, *Θεὸν Σύνκλητον*, *Θεὰν Σύνκλητον*, *Θεὸς Σύνκλητος* beigeschrieben ist, *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* 188 (vgl. 91). *Mommsen* a. a. O. 1260, 3. 4. Hervorzuheben ist, daß zuweilen auch ein weibliches Brustbild dargestellt ist, so auf Münzen von Aizanis in Phrygien mit der Legende *Θεὰ Σύνκλητος*, *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 728 nr. 644, und dieselbe Darstellung erscheint sogar mit der Beischrift Sacra Sinatus (so!), offenbar als Übersetzung des griechischen *Ἱερὰ Σύνκλητος*, auf Münzen von Mallos in Kilikien, *Cat. of the greek coins brit. Mus. Lycaonia* usw. 101 nr. 30 (pl. 17, 11) und *Introd.* 124 not. 4. *A. v. Sallet, Münzen u. Medaillen* 50. Für die sonstigen Darstellungen ist zu verweisen auf die Indices bei *Imhoof-Blumer* a. a. O. p. 786 s. v. *σύνκλητος*, p. 795 s. v. Senat. *Monnaies grecques* p. 507 s. v. *σύνκλητος*. *Lydische Stadtmünzen* p. 203 s. v. *ἱερὰ σύνκλητος*, p. 210 s. v. Senat. *Kleinasiatische Münzen* p. 573 s. v. Senat. *Head, Hist. num.* p. 768 s. v. *ἱερὰ σύνκλητος*, p. 772 s. v. *σύνκλητος*, *Macdonald, Greek coins in the Hunterian collection* 2, 622 s. v. senate.

Über die Darstellung des Senatus berichtet *Dio Cass.* 68, 1, 5, daß man ihn bildete als *ἄνδρα πρεσβύτην ἐν ἱματίῳ καὶ ἐσθῆτι περιπορφύρῳ, ἔτι δὲ καὶ στεφάνῳ ἐστολισμένον.* — Eine Inschrift aus Cuiculi (Numidia) ist geweiht: Genio Senatus Cuiculitanor(um), *Recueil des notices et mémoires de la Soc. Arch. du Départ. de Constantine* 1907, 244. *Rev. arch.* 1908, 2 p. 464 nr. 241. [Höfer.]

Senecta, -us, Personifikation des Greisenalters, Tochter des Erebos und der Nox, *Hyg. fab. praef.* p. 9, 7 *Schmidt. Cic. nat. deor.* 3, 17, 44. *Verg. Aen.* 6, 275. *Plaut. Asin.* 306 (*Aug. Keseberg, Quaest. Plaut. et Terent. ad relig. spectant.* 56). *Lygdamus* 5, 16. *Silius Ital.* 13, 583. *Seneca, Herc. fur.* 696. *Usener, Götternamen* 366. Vgl. Geras. [Höfer.]

Seno . . . und **Senonum** (?), zweifelhafte Götterbeinamen auf mehreren verschieden gearteten Inschriften. In der bei Pforzheim gefundenen *C. I. L.* 13, 6335 *Mercu(rio) Seno* . . . kann in *Seno* der Name des Dedikanten stecken (z. B. *Senognatus*; vgl. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* s. v. *senos* Bd. 2 p. 1482; vgl. die *vicani Senot* . . . *C. I. L.* 13, 6329). Unsicher ist ferner die Dedikation *Seno(num) Matro(nis)* der verschollenen und schlecht überlieferten Inschrift von Böckingen *C. I. L.* 13, 6475 (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 131 nr. 177, vgl. p. 15 f.); *Zangemeister* vermutet hier *Genio Martis,* vergleicht aber ebenfalls *C. I. L.* 13, 6335 und 6329. Die Metzer Mercurius-Inschrift endlich *C. I. L.* 13, 4304 interpretiert *Keune* (*Jahrbuch d. Gesellschaft f. Lothring. Geschichte und Altertumskunde* 8, 1896 p. 64 ff.): *dis M(atris) Senonum* (oder nach dem Zusatz p. 254 *Senuonum*) *tris* (= *tribus*) *et domin(o) Mer(curio) Cosumi ex ius(su) Mercur(ii).* [M. Ihm.]

Sentia und **Sentinus** s. Indigitamenta (Bd. 2 Sp. 222). Nach *W. Otto, Philologus* 64 (1909), 454 (vgl. 452) sind beide Gottheiten ursprünglich die Spezialgottheiten des Geschlechtes der Sentii. [Höfer.]

Sentona, Göttin, bezeugt durch eine Inschrift aus Fiume, *C. I. L.* 3, 3026 (*Dessau, Inscr. sel.* nr. 4885) *Sentonae Eutychus v. s. l. m.*, und zwei Altärchen aus Albona in Dalmatien, *C. I. L.* 3, 10075 (= *Dessau* nr. 4886) *Geminus Boninus Hostiducis Sentonae v. s. l. m.* und 3, 10076 (fragmentarisch). Der Name kann keltisch sein; vgl. *Holder, Altcelt. Sprachsch.* 2, 1503. [M. Ihm.]

Sepe(i)thos, Flußgott, s. Sebethos. Nach einer Vermutung von *A. Trendelenburg, Wochenschr. f. kl. Phil.* 1910, 428 war der Flußgott zu Füßen der

Stadtgöttin von Neapel dargestellt in der (nicht mehr erhaltenen) Mitte des Giebelschmuckes des Dioskurentempels in Neapel. [Höfer.]

Septemontius s. Indigitamenta

Septemtriones s. Sternbilder.

Sequana, keltische Quell- und Gesundheitsgöttin (vgl. Matronae). Über die Grabungen, die 1836 ff. an der Quelle der Sequana (bei St.-Seine, Grenze der Mandubii und Lingones, dép. Côte-d'Or) vorgenommen wurden und die viele der Göttin von Kranken gespendete Votivgaben zutage förderten (Altäre, Statuetten, Büsten, Bronzen, Münzen usw.), vgl. den Bericht von *Baudot, Commiss. de la Côte d'Or* 4, 1845, p. 94 ff. (mit 17 Tafeln, Auszug daraus bei *Lejay, Inscr. ant. de la Côte-d'Or* p. 200 ff., vgl. *C. I. L.* 13, 1 p. 437). Die Inschriften sind meist schlecht geschrieben und schwer zu lesen. *C. I. L.* 13, 2858 *d(eae) Sequane* (leicht eingeritzt auf der Basis einer weiblichen Büste). 2859/60 *dae ⟨Seq(uanae)⟩* (dargestellt in Relief: 'mulier stans d. vas ansatum tenens'). 2861 (= 13, 10024, 23, auf einem goldenen Ring) *d(eae) Sequane Clem(entia) Montiola v. s. l. m.* 2862 (Altar) *deae Seq. Fl. Flavial(is) pro sal(ute) Fl. Luna(ris?) nep(otis) sui ex voto.* 2863 ('crus lapideum litteris pessimis', vgl. 2866 mit Anmerk.) *Aug. sac. Doa(?) Secuan(ae).* 2864 (Altar) *Mariola ... dia(e) Siqu⟨a⟩nn(ae) vo. sol. lib. merito.* 2865 (Amphora, vertiefte Buchstaben, die um den Hals laufen) *deae Sequana(e) Rufus donavit.* Die Inschrift 13, 5595 ist sehr verdächtig und hat mit dem Kult der Göttin nichts zu tun. Ein neuerer Fund lautet (*Rev. archéol.* 4. série 9, 1907 p. 349) *deae Sequanae Hilaricus Cl. Aviti servos pro Hilariano filio posuit v. s. l. m.* [M. Ihm.]

Serachos (*Σέραχος*), von *Movers, Die Phoenizier* 1, 229 f. (vgl. 199. 240) und von *Gruppe, Gr. Myth.* 951, 1 (vgl. 1285) aus *Etym. M.* 117, 39, wo ein Fluß *Σέραχος* auf Kypros = Ἐῷος, Ἀῷος, Ἀώ, wie Adonis heißt, erschlossener phönikischer Name (…) des Adonis. [Höfer.]

Serangeus? (*Σηραγ[γ]εύς?*), Gigant; s. Pharangeus. [Höfer.]

Serangos (*Σήραγγος*), Heros mit einem Heroon in dem nach ihm benannten *Σηράγγ(ε)ιον* im Peiraieus, *Bekker, Anecd.* 301, 17. *Phot. Lex. Σηράγγειον. Lexik.* im *Codex Marc. gr.* 433 ed. *Rabe, Rhein. Mus.* 49 (1894), 627 nr. 59. *Max. Mayer, Gig. u. Titan.* 189. *Milchhöfer, Karten von Attika* 1, 61. *Judeich, Topographie von Athen* 383. Eine Darstellung des Serangos erkennt *Dragatsis, Amer. Journ. of Arch.* 1897, 350 auf einem aus Munychia stammenden Mosaik. [Höfer.]

Serapis = Sarapis (s. d.).

Serestus, Trojaner, wiederholt von *Vergil* in der *Aeneis* neben Ilioneus, Gyas, Cloanthus, Mnestheus und Sergestus unter den namhafteren Gefährten des Aeneas genannt, Führer eines eigenen Schiffes, *Aen.* 5, 487. Dieses wird durch den Seesturm mit elf anderen Schiffen von der übrigen Flotte getrennt und an einen entlegenen Teil der Küste bei Karthago verschlagen. Erst in Karthago trifft er mit seinen Leidensgefährten Aeneas wieder, *Aen.* 1, 611. Aeneas beauftragt ihn und zwei andere, die Flotte unbemerkt zur Abfahrt von Karthago vorzubereiten, *ebd.* 4, 288. Zusammen mit Mnestheus leitet er die Verteidigung des trojanischen Lagers am Tiber, während Aeneas abwesend ist, *ebd.* 9, 171: *quos pater Aeneas, si quando adversa vocarent, rectores iuvenum et rerum dedit esse magistros.* Gegen den ins Lager eingedrungenen Turnus sammeln beide die Mannschaft, 9, 779; Turnus wird darauf in den Tiber getrieben. In dem Kampfe, durch den Aeneas die Belagerten befreit, ist Serestus dem Helden zur Seite und trägt die Waffen des von Aeneas getöteten Haemonides davon, 10, 541: *arma Serestus lecta refert humeris, tibi, rex Gradive, tropaeum* (vgl. *Ilias* 16, 664 f.). Vor Laurentum führen nach dem Bruche des Waffenstillstandes Serestus und Mnestheus die Troer in den Kampf zurück, 12, 549. Als Aeneas aus der Schlacht einen Teil seiner Krieger zum Sturm auf die Stadt zu führen beschließt, ruft er die Führer zusammen: *Mnesthea Sergestumque vocat fortemque Serestum ductores, ebd.* 12, 561 (= 4, 288).

Zu *Verg. Aen.* 10, 541 bemerkt *Servius: Serestos duos intellegamus, unum in castris et unum cum Aenea. Nam Troiani nondum erupere castris, ut intellegamus eum, quem supra* (9, 171) *dixit; ergo duo sunt.* Zwar ist richtig, daß erst 10, 604 f. der Ausfall der Belagerten erzählt wird: *Tandem erumpunt et castra relinquunt Ascanius puer et nequiquam obsessa iuventus.* Aber hier liegt wohl eine jener 'kleinen Vergeßlichkeiten und Unebenheiten' vor, die dem Dichter begegnet sind; vgl. *Ribbeck, Gesch. der röm. Dicht.* 2, 101 f. Es ist daher nicht nötig, zwei Seresti anzunehmen.

Die Namensform (vgl. Sergestus) hat wahrscheinlich der Dichter erfunden, um die fremdklingenden Namen der troischen Einwanderer den späteren römischen Eigennamen gegenüberzustellen; vgl. Bildungen wie *Αἴγεστος* bei *Dion. v. H.*, Acestes und Aulestes bei *Vergil.* Letztere nennt *W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen,* Berlin 1904, S. 73 eine merkwürdige, speziell etruskische Weiterbildung. In der *Prosop. imp. Rom.* findet sich Serestus nicht, wohl aber Serenus, tom. 3, 230 f. 1, 53 unter 420; vgl. auch *W. Schulze* a. a. O. S. 229. 234 zu Serennius. [Wörner.]

Sergestus, Trojaner, von *Vergil* wiederholt unter den namhaften Gefährten des Aeneas und zwar als Anführer genannt; er befehligt ein eigenes Schiff, den gewaltigen Centaurus, *Aen.* 5, 122. 155 ff.; bei dem Seesturm an der Küste Karthagos hat er dasselbe Geschick, wie Serestus (vgl. oben) 1, 510, so daß er erst wieder mit Aeneas in Karthago zusammentrifft. Dort erhält er später mit Mnestheus und Serestus von Aeneas den Auftrag, die Abfahrt der Flotte im stillen vorzubereiten, 4, 288. Bei den zu Ehren des Anchises veranstalteten Leichenspielen hat Sergestus mit seinem Centaurus während der Wettfahrt der Schiffe Unglück. Das unvorsichtig gesteuerte Schiff bleibt auf Klippen sitzen; doch bringt er das Schiff zwar beschädigt, aber die Mannschaft wohlbehalten zurück und bleibt nicht unbelohnt, 5, 282 ff. Noch einmal erscheint

Sergestus im letzten Buche der *Aeneis* unter den Anführern, die Aeneas vor dem Sturm auf Laurentum zusammenruft, 12, 561 (= 4, 288).

Für die Namensbildung ist wichtig *Aen.* 5, 121: *Sergestusque, domus tenet a quo Sergia nomen;* vgl. *Servius* zu *Aen.* 5, 117. Auch die drei anderen Wettfahrer sind Ahnherren bekannter Geschlechter: Cloanthus der Cluentii, Gyas der Geganii, Mnestheus der Memmii, vgl. *Ribbeck, Gesch. d. röm. Dichtung* 2, 94 ff. In der Verbindung dieser Namen zeigt sich eine bewußte, auf dem Anklang beruhende Spielerei, mag diese nun vom Dichter selbst herrühren, oder auf Tradition innerhalb der betreffenden Familien zurückgehen. In der *Prosopogr. imp. R.* findet sich der Name Sergestus nicht; über Sergius dort tom. 3, 221 f.; vgl. das über Serestus Gesagte. [Wörner.]

Seriphos (*Σέριφος*), 1) Personifikation der Insel Seriphos auf dem Perseuskrater aus Katania (*Millin, Peintures* 2, 3. 4. *Gal. myth.* tab. 95), *Welcker, Aesch. Trilogie* 385, 655. *E. Kuhnert* Bd. 3, Sp. 2045, 6 ff. — 2) Genosse des Kadmos, von dem die Quelle Dirke hütenden Drachen getötet, *Schol. Lykophr.* 1206 (*Lykophr. Alex.* ed. *Scheer* 2 p. 348, 9), Eponymos von Seriphos, s. *Crusius* Bd. 2 Sp. 860, 59 ff. Sp. 867, 63 ff. *E. Maaß, Gött. Gel. Anz.* 1890, 359 Anm. 1. [Höfer.]

Serpens s. Sternbilder.

Serphua (śerφua). Auf der 7. Zeile der 10. Kolumne der etruskischen Agramer Mumienbinde (*J. Krall, Die etruskischen Mumienbinden des Agramer National-Museums*), deren Inhalt ein Opferritual ist, wird unter den 'Heroen und Frauen', denen ein Trankopfer dargebracht wird, auch śerφue (Lokativ von śerφua) genannt. Darunter ist nach *S. Bugge, Das Verhältnis der Etrusker zu den Indogermanen u. der vorgriechischen Bevölkerung Kleinasiens u. Griechenlands* 221 ff. (vgl. 201. 203), der einen Zusammenhang dieses Opferrituals mit der boiotischen Sage (a. a. O. 202; vgl. auch den Artikel Sethum) annimmt, *Διρφύα* d. h. *Ἥρα Διρφύα* zu verstehen, die ihren Beinamen von dem euboiischen Berg *Δίρφυς* erhalten hat (*Steph. Byz.* s. v. *Δίρφυς*. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 397. *Gruppe, Griech. Mythol.* 1123, 1; vgl. die Münzen von Chalkis bei *Head, Hist. num.* 304. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Central Greece* 109 ff.). [Höfer.]

Serra (??) s. Indigitamenta.

Servator. Seltenes Beiwort des Iuppiter, vornehmlich Wiedergabe des griechischen *Σωτήρ*. So nennt *Plin. n. h.* 34, 74 das Heiligtum des *Ζεὺς Σωτὴρ* im Peiraieus *templum Iovis Servatoris,* und in ähnlichem Sinne heißt es bei *German. Arat.* 410 *si respexit Servator Iuppiter.* Echt römisch ist der Beiname *Conservator* (vgl. unter *Iuppiter*), und mit diesem zusammen erscheint *Servator* auf der im Sabinischen gefundenen Inschrift *C. I. L.* 9, 4852 *Iovi Optimo Maximo Servatori Conservatori.* [Otto.]

Serys, noch nicht sicher gedeutete Benennung der zweimal dargestellten Figur auf dem Bd. 3 Sp. 3106 abgebildeten Prometheussarkophage. Die zahlreichen Deutungsversuche bei *O. Jahn, Arch. Beiträge* 140, 88. [Höfer.]

Seschat, ägyptische Göttin; früher Safech oder Sefchet-abui genannt (hierogl. sš3·t, Vokalisation unbekannt).

S. spielt seit alter Zeit eine Rolle in den Tempelinschriften; im volkstümlichen Glauben war sie, in älterer Zeit wenigstens, wohl wenig bekannt. Von der Frühzeit an mißt sie den Grundriß der Tempel aus (vgl. D). Im alten Reich nennen die Pyramidentexte sie als Baumeisterin, und zwar schon sekundär angegliedert an Nephthys (B 3); auch hat sie einen Kultus (A). Gelegentlich erscheint sie schon als Schreiberin, als die wir sie dann im neuen Reich in den verschiedensten Funktionen kennen lernen (C). Vereinzelt sind ihre Beziehungen zu den Sonnenmythen (F) und ihre sicher späte Hineinziehung in den Osiriskreis (J); zwei andere Züge (G und H) gehören nicht zu ihrem sonstigen Charakter. — In älterer Zeit hat S. gelegentlich das Beiwort wr·t 'Große' (Ramses IV.: *Lepsius, Denkm* 3, 220 d; ptolem.: ebenda 4, 17 b. 1 d. 41 c. 45 c und oft). Später gibt es in Edfu zwei Formen der S., eine 'große' und eine 'kleine', ohne daß zwischen beiden ein innerer Unterschied zu sein scheint (*Rochemonteix, Edfou* 1, 139. 297. 365. 367. 457. 508. 522 = pl. 36 b, gleich dargestellt)

Das wesentlichste Beiwort der Seschat, das gelegentlich auch für ihren wirklichen Namen eintritt, ist Sefchet-abu. Man könnte es übersetzen 'die die Hörner abgenommen hat' und auf einen Sieg der Göttin über gehörnte Tiere (z. B. Stiere) beziehen; doch wissen wir von einem solchen Mythus nichts. Die früher übliche Deutung 'die die Hörner abgelegt hat' oder 'der die Hörner abgenommen sind' auf den Kopfschmuck der Göttin (vgl. Ka) ist falsch, weil dieser in alten Abbildungen keine Hörner sondern ein anderes phantastisches Gebilde zeigt. Man schreibt in dem Namen Sefchet-abu in der 18. Dynastie (zuerst *Naville, Deir el Bahari* pl. 82 und *Gayet, Louxor = Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 75, 185) den Plural abu 'die Hörner', seit der 19 Dynastie gelegentlich, später meist den Dual abui 'die beiden Hörner'; mit der letzteren Schreibung könnte man wirklich auf den damals schon Hörnern ähnlichen Kopfschmuck der Göttin hingedeutet haben.

Literatur: *C. R. Lepsius, Älteste Texte des Totenbuches* (Berlin 1867) S. 3 Anm. 1; *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (Paris 1875) p. 493; *Derselbe, Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) p. 129; *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* (Torino 1881) p. 1068 tav. 360; *Brugsch, Rel. u. Myth. der alten Ägypter* (Leipzig 1885) S. 473; *M Brodrick and A. Anderson Morton, A concise dictionary of egyptian archaeology* (London 1902) p. 149; *Wallis Budge, Gods of the Egyptians* (London 1904) 1, 424; *Schäfer* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 42 (1905) S. 72; *W. Max Müller* in *Mitteil. Vorderasiat. Ges.* 1904, 2 S. 57—9 Anm.

A. Lokalkultus.

Die Heimat der S. scheint die Stadt wnw oder ḫmnw, griech. Hermopolis (heute Eschmunēn) zu sein; doch wissen wir darüber nichts

Sicheres, da der dortige Thottempel noch nicht freigelegt ist. Auf diesen Herkunftsort deutet die ständige nahe Beziehung zu Thot (vgl. B1). Ferner Beiworte wie 'Erste von Hermopolis' (*Mariette, Abydos* 1, 51a, Dyn. 19) und 'Seschat in Hermopolis' als Beiwort der Hathor von Dendera (*Brugsch, Dictionn. géograph.* 699, griech.). Man könnte aber auch glauben, daß S. in Hermopolis nur wegen der Ähnlichkeit ihres Charakters mit dem des Thot angesiedelt sei und daß sie in Wirklichkeit aus dem Delta stammt; auch im Delta gibt es eine Stadt wnw = Hermopolis, und zwar im Gau von Buto (*Brugsch, Diction. Geograph.* 148. *Sethe, Buto* 1 in *Pauly-Wissowa, Realencyklopädie*). In Edfu (ed. *Rochemonteix* [= *Mém. Mission franç. Caire* 11] 2, 31, ptolem.) heißt sie 'die unterägyptische'. In der 12. Dynastie ist sie dem Horus von Letopolis beigesellt (vgl. B2). In der 19. hat sie in Abydos Beziehung zu Dep, der alten Hauptstadt des Deltas, und ihrer Göttin Uto (vgl. B5). Zur gleichen Zeit ist sie in Karnak sogar Fürstin dieser Landeshauptstadt und steht der Neit von Sais nahe (vgl. 4). — 'Priester der Seschat' sind im alten Reich in der memphitischen Metropole bestattet (*Kairo* 1564. 1417) und schon für die Frühzeit erwähnt (*Palermostein* Vs. 3, 7 ed. *Schäfer, Ein Bruchstück altägypt. Annalen* in *Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhang); doch ist unbekannt, wo sie den Kultus vollzogen haben. Auf einen besonderen uns unbekannten Mythus deutet das alte Fest 'Geburt der Seschat' (*Palermostein* Vs. 3, 13).

B. Beziehung zu anderen Göttern.

1) Zu Thot.

Seschat steht in außerordentlich naher Beziehung zu Thot, ebenso die Göttin Nehm-'awit; wenn es auch, wie üblich, nicht ausgesprochen wird (vereinzelt: Seschat 'Schwester des Thot' *Mariette, Abydos* 1, 51a, 38), haben wir es uns doch wohl so zu denken, daß die Göttinnen Gemahlinnen des Gottes sind und daß alle drei zusammen die Trias von Hermopolis bilden. Nur selten ist diese Trias in den Tempelreliefs dargestellt; z. B. Thot, Nehm-'awit, Seschat (*Rochemonteix, Edfou* 1, 53, ptolem.). Um so häufiger sind Darstellungen, in denen eine der beiden Göttinnen dem Thot folgt; z. B. Thot und Seschat zusammen im neuen Reich (*Lepsius, Denkmäler* 3, 220d; *Mariette, Abydos* 1, 31a) oder in später Zeit (*Leps., Denkm.* Text 2, 193, Dendera; *Rochemonteix, Edfou* 1, 53). In anderen Fällen stehen Thot und Seschat sich auf Pendantdarstellungen gegenüber (Dynastie 19: *Mariette, Abydos* 1, 51—52; *Leps., Denkm.* 3, 167). Auch inschriftlich werden beide parallel zueinander genannt (*Mariette, Dendérah* 3, 67b, Ptol. XIII.) und zusammen in der Opferformel angerufen (Louvre A, 117; *Randall-Maciver and Mace, El Amrah and Abydos* pl. 40). Viele andere Fälle, in denen S. und Thot nebeneinander auftreten, sind in den folgenden Abschnitten genannt.

2) Zu anderen Göttern.

Auf dem Obelisk von Begig (Sesostris I.) steht Seschat merkwürdigerweise (vgl. A) hinter dem falkenköpfigen [Horus] von Letopolis (*Lepsius, Denkm.* 2, 119a, Reihe 5). Der Chons, mit dem zusammen S. in Edfu (ptolem.) auftritt (*Rochemonteix, Edfou* 1, 112 = 2, pl. 19), ist in Wirklichkeit ein Chons-Thot (ibid. 1, 522 = 2, pl. 36b), der die Funktionen des Thot versieht.

3) Zu Nephthys.

Nach der Stelle der *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 616 'Nephthys vereinigte die Glieder des Osiris in ihrem Namen Seschat' könnte man an alte Beziehungen der beiden Göttinnen denken. Jedoch steht die Erwähnung in einem verhältnismäßig jungen Text, der im Sinne des Osirismythus abgefaßt ist und auch sonst ursprünglich einander fremde Gottheiten in dieser Weise zusammenstellt. Die Rolle, die Seschat hier spielt, entspricht nicht ihrem sonstigen Charakter, und ihre Hineinziehung in die Osirislehre überhaupt ist nachträglich erfolgt (vgl. J); auch diese Stelle gibt trotz ihres scheinbaren Alters nur eine sekundäre Vorstellung. Indessen ist die Identifikation der beiden Göttinnen nicht vergessen, worden und sie wird in späten Tempeln, deren Texte auf alte Vorlagen zurückzugehen pflegen, wieder aufgenommen: in Edfu (ptolem.) wird Seschat als Name der Nephthys erwähnt (*Rochemonteix, Edfou* 1, 237. 253), ebenso in Kom Ombo (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 2, 121, Tiberius).

4) Zu Isis-Hathor.

In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wird Seschat in offenbar sekundärer Zusammenstellung häufig als eine Form der Isis-Hathor angesehen; so erscheint 'Seschat' in Dendera als Beiname dieser aus Isis und Hathor zusammengesetzten Mischgöttin (*Mariette, Dendérah* 1, pl. 33d, dargestellt als Isis-Hathor). 'Seschat' wird als Beiname der Hathor von Dendera genannt in Dendera (*ebenda* 1, 63a. 73b; 'S. in wnw = Hermopolis' *Brugsch, Dictionn. géograph.* 699) und Edfu (ed. *Rochemonteix* 1, 259). In derselben Weise tritt 'Seschat' als Beiname der Isis auf in Dendera (ed. *Mariette* 1, 33d. 78b) und Edfu (ed. *Rochem.* 1, 151 253). Beziehungen zu Isis liegen auch zugrunde, wenn man Seschat in Philae zur Mutter des Harpokrates macht (*Lepsius, Denkm.* 4, 25) oder von Seschat sagt: 'die groß macht die Jahre des Harsiesis in Leben und Glück und Freude, wenn er als Herrscher sitzt auf dem Throne seines Vaters' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 199). — Die Kenntnis von der Gleichheit der Isis und Seschat ist zu Plutarch gekommen (vgl. E); aber die Ἶσις Δικαιοσύνη (*C. I. Gr.* ed. *Böckh* 2, 2295; *C. I. A.* 203. 205[?]) hat wohl nichts mit Seschat zu tun (vgl. Ἶσις Νέμεσις *Bull. hellen.* 6, 336 ff.).

5) Zu anderen Göttinnen.

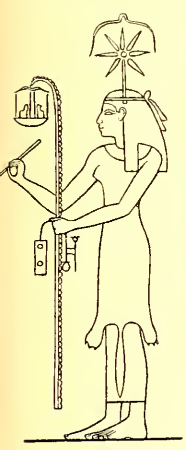
In vereinzelten Fällen ist Seschat vereinigt mit Göttinnen, die ihr dem Charakter nach fern stehen. Z. B. in Abydos (Sethos I.) lautet der Name der Göttin 'Seschat, Nechebt, Uto, Göttin der Stadt Dep, die den Herrn erzogen hat und seine Schönheit umschlang' (*Mariette, Abydos* 1, pl. 31a). Über ihre Beziehung zu

Neit vgl. H und A. In Edfu (Ptolem. X.) ist einmal 'die schöne Renenutet' Beiwort der Seschat (*Lepsius*, *Denkm.* 4, 41c; *Brugsch, Wörterbuch* Suppl. 1049). In Karnak hat Seschat einmal den Beinamen Raʿt-taui, Ehrwürdige, wohnend in Demat (Stadt unbekannter Lage), Fürstin beider Länder' (*Lepsius, Denkm.* 4, 21d, Ptolem. VII.).

C. Göttin der Schrift.

1) Als Erfinderin und Herrin der Schrift.

Nach einem ptolemäischen Text in Edfu war es Seschat 'die Uranfängliche, die zuerst zu schreiben anfing' (*Brugsch*, *Wörterbuch* Suppl. 1049); 'die Uranfängliche' heißt sie in Edfu (*Lepsius, Denkm.* 4, 41c) wohl gerade wegen dieser Erfindung, die ihr auch das Beiwort 'Herrin der Schrift' verschafft hat (Dyn. 19: *Mariette, Abydos* 1, pl. 50a, 8; *Lepsius, Denkm.* 3, 167. 169 — häufig in den späten Tempeln: *Leps., Denkm.* 4, 17b. 21d. 25d. 41c. 45c. 58a und oft). In Amade (Thutm. III.) heißt sie 'Sefchet-abui, Herrin der Schrift, Herrin der Gottesworte' (eigene Abschrift). In Edfu (Ptolem. X.) rühmt sie sich ihrer Schreibfertigkeit gegenüber dem König: 'Siehe ich zeichne deine Annalen auf mit der Schrift meiner eigenen Finger; Re ist es, der sie (?) sagt mit seinem eigenen Munde. Siehe ich schreibe mit meinen eigenen Fingern'; sie ist auch wirklich schreibend dargestellt, in der Linken den Farbennapf, in der Rechten den Griffel, mit dem sie die Jahresmarken in die Palmrippe einschneidet (*Lepsius, Denkm.* 4, 45c).



1) Seschat (nach *Mariette, Abydos* 1, 31a).

Als Erfinderin der geheimen Kunst des Schreibens nennt man Seschat in später Zeit auch zauberkundig, z. B. in Edfu 'Herrin der Schrift und groß an Zauber' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 112); in Dendera steht 'die an Zauber große' Seschat zwischen den Göttern Heka (Zauber) und Thot (*Lepsius, Denkm.* 4, 58a)

2) Als Vorsteherin der Bibliothek und Schule.

Seschat heißt schon im alten Reich (Abusir, Dyn. 5) 'Erste des Hauses des Gottesbuches, Erste des oberägyptischen Bücherhauses . . .' (*Mitteil. Deutsch. Orient. Ges.* 37, S. 15, Bl. 5). Einen ähnlichen Titel führt sie in der 18. Dynastie 'Vorsteherin des Hauses des Gottesbuches' (*Naville, Deir el Bahari* 3, 59). In der 19. Dynastie hat er die Form 'Herrin des Bücherhauses' (*Mariette, Abydos* 1, 31a) oder 'Fürstin des Bücherhauses' (Ramesseum: *Lepsius, Denkmäler* 3, 167. 169). — Häufig kehren diese Erwähnungen in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit wieder. In Philae steht über einer Tür: 'Haus der Bücher der Seschat der Großen, . . . gebäude der Bücher der Isis, (*Champollion, Notices descript.* 1, 193); der Raum' zu dem sie führt, enthielt die Bibliothek des Tempels. Ständig führt S. auch in ptolemäischer Zeit die Titel 'Fürstin des Bücherhauses' *Lepsius, Denkm.* 4, 17b. 21d. 45c. 58a; *Champollion, Notices descript.* 1, 284) oder seltener 'Herrin des Bücherhauses' (*Lepsius, Denkm.* 4, 25) oder 'Erste der Bücherhäuser, Ehrwürdige, Fürstin des Bücherhauses' (*Brugsch, Wörterbuch* Suppl. 1049; ähnlich *Leps., Denkm.* 4, 41c).

Mit der Bibliothek oder Schule des Tempels steht auch das per-ʿanch in Verbindung, dem Seschat vorsteht: in Karnak (Ramses IV.) ist sie 'wohnend auf dem pr-ʿnḫ' (*Lepsius, Denkm.* 3, 220d), in Edfu (ptolem.) 'Erste des pr-ʿnḫ' (*Ztschr. Ägypt. Spr.* 10 [1872], 10).

3) Schreibt Listen und Berechnungen auf.

Auf dem ältesten Relief, das S. darstellt, aus dem Totentempel des Königs Sahure (Dyn. 5) bei Abusir, sitzt sie schreibend neben der Vorführung der gefangenen Libyer und ihres Viehs (*Mitteil. Deutsch. Orient. Ges.* 37, S. 15, Bl. 5); sie berechnet also, was durch einen siegreichen Feldzug gewonnen ist. In Deir el-Bahri, dem Totentempel der Königin Hatschepsut (Dyn. 18) steht S. schreibend neben dem Abwiegen der Edelmetalle und Edelsteine: 'Schriftliches Feststellen, Berechnen der Zahlen, Zusammenzählen und Empfangen der Kostbarkeiten der Südländer' (*Naville, Deir el Bahari* 3, 81); an anderer Stelle berechnet sie die Zählungen beim Messen des Weihrauchs aus Punt (*ebenda* 82). Eine vereinzelte Erwähnung in Edfu (ptolem.) sagt, daß S. alle Dinge auf der Erde berechnet (*Rochemonteix, Edfou* 1, 291).

4) Als Verkünderin und Schreiberin der Zukunft des Königs.

a) Namen des Königs. Bei der Darstellung der Königskrönung sitzt Seschat an der Seite und schreibt die Titel und Namen des neuen Herrschers auf einen Papyrus (*Naville, Deir el Bahari* 3, 59, Dyn. 18). Eine andere Wiedergabe desselben Gedankens zeigt ein Relief im Ramesseum: Atum, Thot und Seschat schreiben den Namen Ramses II. auf die Blätter des ehrwürdigen Baumes in Heliopolis (*Lepsius, Denkm.* 3, 169 = *Erman, Ägypten* [Tübingen 1885] S. 465 mit Abb.). Eine Darstellung in Edfu (Ptolem. IV.) gibt dieselbe Szene, jedoch in verständnisloser Entstellung; Seschat steht untätig an der Seite (*ebenda* 4, 17b = *Rochemonteix, Edfou* 1, 112, pl 19). Ein noch späteres Relief in Dendera (Ptolem. XVI.), auf dem Seschat zu dem König sagt: 'Ich stelle deinen Namen fest in deinem Königtum als Herrscher', stellt die Göttin auf eine Palmrippe schreibend dar (*Leps., Denkm.* 4, 58a).

b) Lebens- und Regierungszeit des Königs. Unter den Bildern, die der Darstellung der Zeugung und Geburt des zukünftigen Königs folgen, ist eines, das die schreibende Seschat zeigt (*Naville, Deir el Bahari* 2, 55); gewiß schreibt sie dem Kinde lange und glück-

liche Lebenszeit zu, wie die folgenden Beispiele zeigen. Auch neben der Darstellung der Königskrönung sitzt die schreibende S. und sagt: 'Ich gebe dir die Jahre der Ewigkeit' (*ebenda* 3, 59). Ebenso steht S. neben einer anderen Szene, der Vereinigung der beiden Landeshälften Ober- und Unterägypten durch die Götter, und sagt: 'Hier ist der Befehl zur Festsetzung seines Königtums; meine Hand schreibt seine große Lebenszeit auf' (*Mariette, Abydos* 1, 31a). Häufig sagt S. in den Tempeln des neuen Reichs zum König: 'Ich lasse dir glücklich sein deine Jahre auf Erden, die vereinigt sind in der Zahl von Millionen' (*Lepsius, Denkm.* 3, 169, Ramesseum) oder 'Ich gebe dir die Lebenszeit des Re und die Jahre des Atum' (*ebenda* 3, 220d, Karnak) oder 'ich schreibe dir die Jahre des Atum auf' (*Champollion, Notices descript.* 2, 891, Ramesseum).

Oft trägt S. in der Hand eine Palmrippe, das Zeichen für 'Jahr'; an dieser hängen kleine Modelle der Halle, in welcher der König bei der Feier seines Regierungsjubiläums zu sitzen pflegt (*Mariette*, *Abydos* 1, 31a; *Lepsius, Denkm.* 3, 169). Diese Jubiläumshallen überreicht S. dem König als Symbol für die Jubiläen, die er feiern soll (Tempel von Derr: *Champollion, Monuments* 1, 41, 3 = *Rosellini, Monum. di culto* 8, 2). — Die Tempel der griechischen Zeit haben unter ihren typischen Reliefs ein besonderes: 'Das Empfangen der Jubiläen von Seschat der Großen': der König steht vor Seschat; diese ritzt mit einem Griffel Marken in eine Palmrippe, an der eine Jubiläumshalle hängt, (*Lepsius*, *Denkm.* 4, 21d). In Anspielung auf solche Szenen pflegt S. zu dem König zu sagen: 'Ich gebe dir sehr viele Jubiläen' (*ebenda* 4, 25). Ähnlich mit mythologischen Ausschmückungen: 'Ich bringe dir die großen Jubiläen des Tenenti' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 112); oder in Ombos: 'Ich schreibe Jubiläen auf wie die des Tenenti', wobei der daneben stehende Haroëris sagt: 'Ich lasse Seschat dir Jubiläen aufschreiben zu Zehntausenden auf Hunderttausende in Millionen von Jahren' (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 3, 54). In Edfu schreibt Seschat das Königtum des Herrschers und seine nach Millionen zählenden Jubiläen auf (*Rochemonteix, Edfou* 1, 522) und sagt: 'Ich mache deine Jubiläen zahlreich wie die des Re, indem du bleibst auf dem Throne des Horus' (*Lepsius, Denkm.* 4, 45e). Endlich: 'Ich schreibe dir Hunderttausende von Jubiläen auf und deine Jahre auf der Erde wie die des Re in Ewigkeit' (*Lanzone*, *Dizion. di mitol. egiz.* tav. 360, 1).

e) Annalen des Königs. Seschat gibt dem König nicht nur die Jahre für seine Regierungszeit, sondern bestimmt auch schon im voraus, was in ihnen geschehen soll. Daher stammt der Ausdruck, daß sie die Annalen festsetze, in denen die Taten des Königs Jahr für Jahr aufgezeichnet zu werden pflegen. In Luksor sagt Seschat zu Amenophis III.: 'Ich stelle deine Annalen fest mit Millionen von Festen' (*Gayet, Louxor = Mém. Miss. franç. Caire* 15, pl. 75, 185). Ähnlich in griechisch-römischer Zeit in Ombos: 'Ich stelle deine Annalen fest wie die des Horus' (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 3, 54) und in Edfu: 'Siehe ich zeichne deine Annalen auf mit der Schrift meiner eigenen Finger; Re ist es, der sie (?) sagt mit seinem eigenen Munde' (*Lepsius, Denkm.* 4, 45c; vgl. *Rochemonteix, Edfou* 2, 31).

d) Als Schützerin der Schreiber erscheint Seschat in vereinzelten Stellen, die interessant sind, weil sie die Göttin als volkstümlich erweisen. Auf einer Schreibpalette aus der Zeit Thutmosis III., die bei Abydos gefunden ist, stehen zwei Opferformeln: die erste an Anhor, den Schutzgott jener Gegend, gerichtet; die zweite an 'Thot, den Herrn der Gottesworte, und Seschat, die Herrin der Schrift' (*Randall-Maciver and Mace, El Amrah and Abydos* pl. 40). Im *Papyrus Anastasi* 1 (1, 2), einer literarischen Streitschrift, rühmt sich der gelehrte Schreiber 'stark im Handwerk der Seschat' zu sein (*Chabas, Voyage d'un égyptien* p. 31). Wenn der König sich 'von Seschat unterrichtet' nennt (*Urkunden* [der 18. Dyn.] ed. *Sethe* 4, 19), so will er sich damit wohl als schriftkundig bezeichnen.

D. Seschat bei dem Abmessen des Grundrisses.

In den *Pyramidentexten* wird Seschat 'Herrin der Baumeister' genannt (ed. *Sethe* 616) und führt ähnliche Titel auch später: 'Herrin des Bauens' (*Lepsius, Denkm.* 3, 148; *Champollion, Notices descript.* 1, 284). Ebenfalls aus dem alten Reich hören wir, daß ihr Priester 'den Strich spannt (d. h. den Grundriß ausmißt) für ein Gebäude' (*Palermostein* Vs. 3, 7 ed. *Schäfer, Ein Bruchstück altägyptischer Annalen* in *Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhang). Wie es bei dieser Zeremonie hergeht, bei der die Göttin selbst, nicht nur ihr Priester aufzutreten pflegt, sehen wir zuerst dargestellt auf Reliefs aus dem Sonnentempel des Nuserrê bei Abusir (Dyn. 5): Seschat und der König schlagen je einen Pfahl ein, der eine Ecke oder einen anderen festen Punkt des zukünftigen Bauwerkes angibt; beide Pfähle sind verbunden durch Stricke von der Länge des gewünschten Abstandes (*Schäfer* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 38 [1900] Taf. 5).

Diese Darstellungen wiederholen sich in den Tempeln des neuen Reichs; z. B. in Amada (*Champollion, Monuments* 1, pl. 48, 1 = *Rosellini, Monum. di culto* pl. 9, 2; Thutm. III.) und Karnak (*Lepsius*, *Denkm.* 3, 148a, Ramses II.). Dabei pflegt die Beischrift zu sagen: 'Das Ausspannen des Strickes durch den König selbst mit Seschat' (*Leps.*, *Denkm.* 3, 148a). In Abydos (Sethos I.) übergibt Seschat den fertigen Tempel dem König und erzählt, sie selbst habe den Strick gespannt für seine Mauern und den Pfahl als Eckpfosten eingeschlagen (*Mariette, Abydos* 1, 50a). Vereinzelt (*ebenda* 40a, 7) ist die Rede von 'diesem Tempel, den Seschat gebaut hat'; im allgemeinen ist sie nur bei dem 'Spannen des Strickes' beteiligt (*Gayet, Louxor = Mém. Mission franç. Caire* 15, pl. 12, 2). — Seschat, einen Pfahl einschlagend, ist auch dargestellt in einer Tintenzeichnung auf einem Fayenceziegel (Grundsteinbeigabe aus dem Grabe Thutmosis III.) in Kairo (Catal. Génér. 24917 ed. *Daressy, Fouilles*

de la Vallée des rois 1898—9, Caire 1902 p. 284, pl. 55).

In den Tempeln der griechischen Zeit wird die alte Darstellung wieder aufgenommen. 'Seschat, die Unterägyptische, Herrin des Grundrisses' spannt den Strick aus mit dem König zusammen (*Rochemonteix, Edfou* 2, 31, pl. 40d) und schwingt wie er den Hammer beim Einschlagen der Eckpflöcke (*Mariette, Dendérah* 1, 39d). Die Beischrift sagt: 'Ausspannen des Strickes im Tempel mit dem König selbst' (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 3, 54, Kom Ombo). Seschat erhält daher die Beiworte 'die den Grundriß hinlegt' (*Brugsch* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 10 [1872], 10) oder 'die zuerst den Strick ausspannte', d. h. die das Ausmessen des Grundrisses erfand (*Champollion, Notices descript.* 1, 284, Esne). Nur diese Tätigkeit wird der Seschat zugeschrieben; der eigentliche Baumeister des Tempels ist 'Chnum, auf dessen Rede hin die Götter zeichnen, Seschat den Strick spannt und die Chnume bauen' (*Brugsch* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 10 [1872], 9, Edfu). Auch an anderer Stelle (*Rochemonteix, Edfou* 1, 65. vgl. 90) heißt es, daß Seschat den Strick für den zukünftigen Tempel ausspannt, während Chnum und Ptah an ihm bauen.

E. 'Muse' u. ä.

Man pflegt Seschat die ägyptische Muse zu nennen; doch hat sie wenig mit diesen griechischen Göttinnen gemeinsam und die Gottheiten der Ägypter pflegen überhaupt nicht einen abstrahierten Charakter zu haben. Seschat ist nicht eigentlich Göttin der Weisheit im allgemeinen; sondern nur Erfinderin der Schrift (C1) und vielleicht der Maße (D). Sie ist auch keine Göttin der Geschichte, denn sie zeichnet nicht historische Tatsachen auf (außer C3); sie fungiert nur als Schreiberin bei den Verkündigungen der Götter für die Zukunft des Königs (C4). Man könnte sie allenfalls eine Schicksalsgöttin nennen, wenn man annimmt, daß sie zu jedem einzelnen Menschen in denselben Beziehungen steht wie nach der Dogmatik der Priester zu dem König. In der Anschauung der Griechen hat Seschat freilich etwas von den allgemeinen Zügen gehabt: 'In Hermupolis heißt die erste der Musen zugleich Isis und Dikaiosyne, die Weisheit, wie man sagt; und sie offenbart das Göttliche denen, die wahrhaft und richtig *ἱεραφόροι* (Träger des Götterbildes) und *ἱεροστόλοι* (die das Götterbild kleiden) genannt werden' (*Plutarch de Is. et Os.* cap. 3a ed. *Parthey*). Auch *Horapollon* (*Hieroglyph.* 2, 29 ed. *Leemans*) nennt sie *Μοῦσα*, hat aber noch die richtige Erinnerung an die Schicksalsgöttin *Μοῖρα*.

F. Seschat im Sonnenschiff.

Eine vereinzelte Stelle (Dyn. 30) setzt S. in Beziehung zu den Sonnenmythen: als Re die Apophisschlange getödtet hatte, sagte S. Zaubersprüche in dem Sonnenschiff (*Naville, Goshen* pl. 1).

G. Seschat bei der Geburt und Kinderpflege.

In Luksor (Amenophis III.), bei der Darstellungsreihe von der Zeugung und Geburt des zukünftigen Königs, tritt Seschat als eine der Wärterinnen des neugeborenen königlichen Kindes auf (*Gayet, Louxor* = *Mém. Mission. franç. Caire* 15, pl. 64, 196). Bei der Geburt des Götterkindes Ihi in Dendera sitzt unter dem Sofa der gebärenden Hathor neben anderen Göttern auch Seschat (*Lepsius, Denkm.* 4, 82b, Trajan).

H. Seschat beim Vogelfang.

Unter den typischen Tempelreliefs stellt eines den Vogelfang mit dem großen Schlagnetz durch den König und einige Götter dar. In Karnak (Ramses II.) steht Seschat dabei hinter Thot, der das Zeichen zum Zuziehen des Netzes gibt; sie heißt 'Seschat von Pe und Dep (alte Hauptstädte des Deltas), Herrin von Netret (Iseum, heute Behbêt im Delta), die in Sais ist, Fürstin des 4. unterägyptischen Gaues', oder 'Seschat . . ., Neit, Herrin des 4. unterägyptischen Gaues, die in Sais ist, Fürstin von Pe und Dep' ([*Burton*], *Excerpta hieroglyph.* 47 = *Champollion, Monum.* 3, 287). In Esne (Commodus) steht 'Seschat, die Große, Herrin aller Schriften, Fürstin des Bücherhauses' an dem Pfahl, an den das Netz gebunden ist (*Lepsius, Denkm.* 4, 88b).

J. Seschat im Osirismythus.

Unter den Schutzgöttern des Osiris in Dendera (ed. *Mariette* 4, 82) ist auch Seschat, die dem toten Gott in ihrer Weise dient: sie ist es, 'die ihren Bruder an seine Stelle bringt durch ihre Rede'. Dieser Zug gehört zu den in später Zeit häufigen Erfindungen im Sinne des Osirismythus.

K. Darstellung.

1) Mit Fell.

Einen älteren Typus als alle späteren zeigen die drei Darstellungen der Seschat aus Abusir (Dyn. 5): zwei aus dem Totentempel des Sahurê (nur eine veröff. in *Mitteil. Deutsch. Orient. Ges.* 37, Bl. 5) und eine (oberhalb der Brust weggebrochen) aus dem Sonnentempel des Nuserrê (*Schäfer* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 38 [1900], Taf. 5). Sie stellen die Göttin als Frau dar mit merkwürdigem Halsschmuck; bekleidet mit einem Fell, von dem zwei Beine und der Schwanz (in den beiden älteren Fällen in zwei parallelen gleichlangen Hälften) herabhängen. Um das Haar trägt sie ein hinten zur Schleife gebundenes Stirnband; in diesem steckt das Zeichen für den Namen der Göttin: auf kurzer Stange eine siebenstrahlige Rosette, überragt von einem Halbkreisbogen mit zwei hohen Aufsätzen (ähnlich dem zweiteiligen Schwanz des Felles). — In der 18 Dynastie finden sich weitere Beispiele dafür, daß Seschat über ihrem Kleid ein Tierfell (Panther, Leopard o. ä.) trägt, dessen Beine und Schwanz auf ihre Füße herabhängen, während seine Vorderpfoten auf ihren Oberarmen liegen (*Naville, Deir el Bahari* 2, 55. 6, 158); ähnlich Dyn. 19—20: *Mariette, Abydos* 1, 51a; *Lepsius, Denkm.* 3, 220d); in Amada (Thutm. III.) (falsch publiziert in: *Champollion, Monuments* 1, 48, 1 = *Rosellini*,

Monum. di culto pl. 9, 2 mit nur einer Pranke auf der linken Schulter (eigene Kollation). In anderen, etwa gleichzeitigen Fällen ist auf dem Oberkörper der Göttin das Frauenkleid in der üblichen Weise gezeichnet und von dem Fell nur der untere Teil angegeben; so in Abydos (ed. *Mariette* 1, 31a) und Karnak (*Leps., Denkm.* 3, 148a). Diese letztere Art ist für das Fell allein üblich in den Reliefs der griechisch-römischen Zeit, z. B. in Karnak (*Leps., Denkm.* 4, 21d) und Ombos (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 3, 54) und Dendera (*Lepsius, Denkm.* 4, 58a; *Mariette, Dendérah* 4, 82).

Wie natürlich hängt meistens der Schwanz des Felles in der Mitte herunter und die beiden mit Krallen versehenen Hinterfüße an den Seiten. In einer Darstellung der 18. Dynastie jedoch (*Naville, Deir el Bahari* 2, 55. 6, 158) sieht man die beiden Füße auf den Beinen der Göttin und außerhalb derselben zwei nach den Seiten abstehende schmale Fellstreifen, deren Zweizahl an den scheinbaren Doppelschwanz im alten Reich (s. o.) erinnert. Der Doppelschwanz kehrt wirklich wieder auf dem Fayenceziegel aus dem Grabe Thutmosis III. (Kairo Catal. Génér. 24917 ed. *Daressy, Fouilles de la Vallée des rois* 1898—9, Caire 1902, p. 284, pl. 55).

Das Zeichen auf dem Kopf der S. verändert sich allmählich. Im mittleren Reich ist die Rosette auf eine längere Stange gesetzt, so daß sie hoch über dem Kopf der Göttin schwebt (*Leps., Denkm.* 2, 119a, Reihe 5); so bleibt es durch alle späteren Zeiten hindurch. Gelegentlich ist die Gruppierung der Strahlen eine andere als sonst (*Leps., Denkm.* 3, 169); zuweilen scheint die Rosette fünf statt sieben Strahlen zu haben, sowohl im neuen Reich (*Mariette, Abydos* 1, 51a; *Leps., Denkm.* 3, 167. 220d) wie in ptolemäischer Zeit (*ebenda* 4, 58a; *Mariette, Dendérah* 4, 82; *Rochemonteix, Edfou* 2, pl. 36b). Die beiden Aufsätze auf dem Halbkreisbogen sind in älterer Zeit noch ziemlich hoch (m. R.: *Leps., Denkm.* 2, 119a; Dyn. 18: *Naville, Deir el Bahari* 3, 59. 60), werden in der 19. Dynastie wesentlich niedriger (*Leps., Denkm.* 3, 148a. 167) und stehen sogar im spitzen Winkel zueinander (*ebenda* 3, 169). Der Bogen nähert sich im neuen Reich mehr und mehr der Form von abwärts gebogenen Rinderhörnern, der sie in später Zeit ziemlich nahe kommen. Auf dem Fayenceziegel aus dem Grabe Thutm. III. (s. o.) steht der halbkreisförmige Bogen unter dem scheinbar achtstrahligen Stern (Tintenzeichnung. zerstört).

Der auf den Darstellungen des alten Reiches (s. o.) erscheinende Halsschmuck besteht aus drei kurzen schmalen Bändern o. ä., die von einem Halsband herunterhängen; er kommt gelegentlich später wieder vor (*Mariette, Abydos* 1, 51a).

An der Stirn der Seschat sitzt gelegentlich ein Uräus; einmal in Karnak als Schlange mit der Hathorkrone (*Leps., Denkm.* 3, 220d, Ramses IV.); in ptolemäischer Zeit in Edfu als Schlange (*ebenda* 4, 45c; *Rochemonteix, Edfou* pl. 36b).

2) Mit Frauenkleid.

In einer Zahl von Reliefs verschiedener Zeiten wird S. im Frauenkleid ohne Fell, sonst in der üblichen Weise dargestellt. Zuerst im mittleren Reich (*Leps., Denkm.* 2, 119a, Reihe 5). Gelegentlich im neuen Reich (*ebenda* 3, 167. 169). Häufiger in griechisch-römischer Zeit: in Edfu (*Rochemonteix, Edfou* pl. 19. 36b; *Leps., Denkm.* 4, 41c. 45) und Philae (*ebenda* 4, 25) und Esne (*ebenda* 4, 88b). — Wo Seschat mit dem Fell dargestellt ist, ist trotzdem oft der untere Rand des Frauenkleides angegeben (s. o.).

Die einzige erhaltene plastische Figur der Seschat (Fig. 2) ist eine Bronze später Zeit (Berlin 19656 vermutlich aus Memphis); sie stellt die Göttin als Frau im Frauenkleid mit herabhängenden Händen dar. Auf das Frauenhaar ist die Geierhaube graviert, deren Kopf durch einen Uräus ersetzt ist. Auf dem Kopf der Göttin steht, auf einem kleinen Untersatz mit Schlangen, das Zeichen der Seschat in einer merkwürdigen umgebildeten Form: die ursprünglich gleichartigen Strahlen des Sternes, der ein unverhältnismäßig großes Mittelstück bekommen hat, sind selbständig verändert worden; die abwärts gebogenen Hörner sind zu aufgerichteten Schlangen geworden.



2) Seschat (nach Berlin 19656).

3) Die Haltung

der Seschat hängt meist von der Handlung ab.

a) Häufig ist S. schreibend dargestellt, und zwar in älterer Zeit auf einen Papyrus oder eine Tafel (Dyn. 5: *Mitteil. Deutsch. Orient. Ges.* 37, Bl. 5; Dyn. 18: *Naville, Deir el Bahari* 2, 55. 59; 3, 60. 6, 158; Dyn. 19: *Mariette, Abydos* 1, 31a); in späterer Zeit auf eine Palmrippe (*Leps., Denkm.* 4, 21d. 45c. 58a; *Rochemonteix, Edfou* pl. 36b). Seschat auf die Blätter des Baumes von Heliopolis schreibend: vgl. C4a.

b) Seltener sitzt Seschat mit der Gebärde des Sprechens, d. h. eine Hand erhebend, wo sie zum König redet (*Mariette, Abydos* 1, 51a; *Leps., Denkm.* 3, 167).

c) Ein alter, in Götterprozessionen verwendeter Typus ist die stehende Seschat, die in der einen Hand das Uas-Zepter, in der anderen das Lebenszeichen hält (*Abusir, Totentempel des Sahure* unveröff.; *Leps., Denkm.* 2, 119a, Dyn. 12). Er kommt gelegentlich wieder im neuen Reich (*ebenda* 3, 220d, mit Papyruszepter). In ptolemäischer Zeit (*ebenda* 4, 41c) hält die stehende Seschat zwei Palmrippen (vgl. a). [Roeder.]

Sesmaca (?), zweifelhafter Beiname der Göttin Navia (s. d.) auf der Inschrift *C. I. L.* 2, 2602. [M. Ihm.]

Set (Sit, Seth, Suti, Sutech; griech. Typhon); ägypt. sth, gesprochen etwa sêtech, später sêt; ägyptischer Gott verschiedener Herkunft und Bedeutung.

Literatur (unten nur abgekürzt zitiert): *Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* (Frankfurt a. O. 1750) lib. 5 cap. 2; *Wilkinson, Manners and Customs of the ancient Egyptians* 4 (London 1841) 421—8; *Bunsen, Äg. Stelle in d. Weltgesch.* 1 (Berlin 1845) 496—501; *Röth, Gesch. unserer abendländ. Philosophie I. Aegypt. und Zaroastr. Glaubenslehre* (Mannheim 1846) 307 bis 10; *Parthey, Plutarchs Über Isis u. Osiris* (Berlin 1850) 153—4; *Lepsius, Über den ersten ägyptischen Götterkreis* (Abh. Akad. Berlin 1851) 294—12; *Diestel, Set-Typhon, Asahel und Satan* in *Zeitschr. histor. Theol.* 30 (1860) 159—217; *Pleyte, Religion des Pré-Israelites* (*Recherches sur le dieu Seth*) Utrecht 1862; *Pleyte, Lettre à Devéria sur quelques monuments relatifs au dieu Set* (Leide 1863); *Pleyte, Set dans la barque du Soleil* (Leiden 1865); *Ebers, Aegypten und die Bücher Mose* 1 (Leipzig 1868) 242—50; *Pierret, Dictionnaire d'archéol. égypt.* (Paris 1875) 506; *Eduard Meyer, Set-Typhon* (Leipzig 1875); *Pierret, Mythologie* (Paris 1878) s. v. Set; *Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana* (Torino 1831) 1005—7, 1126—50, tav. 370 bis 82; *Pierret, Panthéon égyptien* (Paris 1881) 48 bis 50; *Le Page Renouf, Vorlesungen über Religion der alten Aeg.* (Leipzig 1882) 108; *Erman, Ägypten* (Tübingen 1885) passim; *Brugsch, Religion und Mythologie der alten Ägypter* (Leipzig 1885—8) 702—29; *Maspero* (1888) in *Études = Biblioth. égyptol.* 2 (Paris 1893) 251, 362; *Wiedemann, Herodots zweites Buch* (Leipzig 1890) passim; *Wiedemann, Religion der alten Ägypter* (Münster 1890) 117; *Brugsch, Aegyptologie* (Leipzig 1891) passim; *Brodrick and Morton, Dictionary of egyptian archaeology* (London 1902) 160; *Maspero, Histoire ancienne* 1 (Paris 1895) 133. 174. 200; *Petrie, Religion and conscience in ancient Egypt* (London 1898) 56; *Lange* bei *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch.*[2] (Leipzig 1905) 205; *Hermann Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter* (Leipzig 1905) bes. 387, 405, 505; *Eduard Meyer, Geschichte des Altertums*[2] (Stuttgart-Berlin 1909) 1, 2 bes. § 181, 304—5; *Erman, Die ägyptische Religion*[2] (Berlin 1909) passim.

A. Historischer Überblick.

I. Alte Zeit.

Ein einziges Mal sehen wir in der Frühzeit die Stellung, die Set einnimmt: in der 2. Dynastie ist er, wohl als Lokalgott von Nubt, vorübergehend der offizielle Königs- und Staatsgott jenes oberägyptischen Staates, dessen Könige in Abydos begraben sind (vgl. unten E I a 2). Im alten Reich, besonders in den *Pyramidentexten,* tritt er uns als Landesgott von Oberägypten entgegen (E I a); er ist der Mörder des Osiris und kämpft mit Horus (J II), dessen Auge er verletzt (J II e 1). Set ist durch seine Aufnahme in die große Neunheit von Heliopolis eine der mächtigen und altehrwürdigen Gottheiten geworden (D I). Als Wüstengott sind ihm die Fremdvölker unterstellt (E I c 3), er offenbart sich in Donner und Erdbeben (G II). Vom Kultus dieser Zeit wissen wir nichts. Vereinzelt kennen wir aus dem Ende der 3. Dynastie einen Priester des Set, wohl von Oxyrhynchos (*Mariette, Mastabas* A 2 = Cairo 1385, in Sakkâra). Unsicherer sind ein 'Prophet des Set des Palastes' (Cairo 1715—6 und ein 'Prophet des (Horus und?) Set' (Cairo 1391), wo vielleicht der König gemeint ist.

II. Spätere Zeit.

Das mittlere Reich setzt die alten Traditionen fort. In den Totentexten tritt die kosmische Deutung der Verletzung des Horusauges auf (J II e 2) und Set ist ein böser Dämon für die Toten (K I a—c). Die Hyksos setzen ihren unbekannten Gott dem Set gleich, der dadurch einen neuen Kultus in Avaris gewinnt (C VI a bis c). — Im neuen Reich sind die alten Überlieferungen nach allen Seiten hin ausgebildet. Set ist wie früher ein Landesgott, meist von Oberägypten (E I. II). Er tötet den Feind des Sonnengottes (H II. III) und offenbart sich wie früher in der Natur (G). Alle diese Mythen sind aber durchsetzt von den Osirissagen, in denen Set der böse Bruder und Onkel ist (J I. II); so beginnt man ihm aus dem Wege zu gehen, und zwar wohl zuerst im Totenkult, wenig später auch in den Tempeln (K I c—d). Auch die Zauberer benützen ihn, um Schrecken einzujagen (L I b). Geschützt von der kriegerischen 19. Dynastie hat Set noch einmal eine große Zeit erlebt als Königs- und Staatsgott (C III), nachdem er den Gott der Syrer und Hetiter in sich aufgenommen hatte (C IX). Die oberägyptischen Tempel des Set haben sich bis zum Ende des neuen Reichs in einer angesehenen, wenn auch nicht hervorragenden Stellung gehalten. Von den Bauten dieser Zeit im Delta ist nichts erhalten; auch dort wird er, der böse Gott, um diese Zeit verschwunden sein (vgl. C VI e), während er sich in den Oasen bis in die Spätzeit hält (C V b).

III. Griechische Zeit.

In der griechischen Zeit haben die Sagen des Osiriskreises alle andern Mythen erstickt (J I c 3 und B); Set ist zu einem Scheusal geworden, das alle guten Götter und Menschen verabscheuen. Als Gegner des Horus ist er auch der Feind des Sonnengottes geworden (H IV), und der Typhon der Griechen offenbart sich in der Natur nur als die verderbliche Macht (G I). — In der christlichen Zeit hat Set sich bei den Zauberern als ein Teufel erhalten (L II—III). Von ihnen übernahmen die Gnostiker und Setianer den Gott; sie haben ihn wieder zu Ehren gebracht und aus ihm einen Weltherrscher nach synkretistischer Weise gemacht (L III).

IV. Örtliche Verteilung.

In alter Zeit ist Set mehrfach heimisch in Oberägypten (C I—IV); er scheint dort der Töter des Feindes des Sonnengottes (H) und von einer gewaltigen Stärke zu sein (F II), die sich auch in Naturereignissen offenbart (G).

Doch spielt Set andererseits eine bedeutsame Rolle in den Osirissagen, die sicher unterägyptischen Ursprungs sind (J); deshalb muß Set auch an irgendwelchen Orten des Deltas heimisch sein. Doch hat sich von diesen Lokalkulten merkwürdigerweise auch in der Mythologie nichts erhalten (C VII a). In einer Zeit geordneten Staatslebens, die freilich noch weit vor allem liegt, was wir literarisch erreichen können, hat sich in Oberägypten die Sage von Horus und Set als Brüder-Königen gebildet; die beiden Götter wurden später auf die beiden Landeshälften bezogen (E I. II).

B. Die verschiedenen Namen.

I. Set, Sutech, Suti.

Der Name des Gottes scheint Sêtech gelautet zu haben, er wird in der ältesten Zeit śtš oder śtẖ geschrieben; der Unterschied ist wohl nur ein graphischer, nicht ein lautlicher. Das neue Reich schreibt śtẖ; so ist auch das scheinbare śwtẖ (Sutech) richtig zu lesen. Eine fast nur in religiösen Texten vorkommende Variante śtj, śwtj (Suti) läßt den Abfall des auslautenden ch möglich erscheinen. Das religiöse Buch Amduat schreibt gelegentlich auch wirklich nur śt, also eine dem Σηθ der griechischen Zeit entsprechende Form. Zu allen Zeiten wird der Name des Gottes auch nur mit dem Bilde des ihm heiligen Tieres geschrieben; dieses ist nach den jeweils gültigen Formen lautlich aufzulösen zu śtš, śtẖ o. ä. Die Vokalisierung des sicheren Konsonantenbestandes śtẖ, śtẖ (*W. Max Müller, Bündnisvertrag Ramses II. und des Chetiterkönigs* [= *Mitteil. Vorderasiat. Ges.* Berlin 1902, 5] 11 Anm. 2; 38 Anm. 2 fordert nur die Wortform Sêt, nicht stẖ) ergibt sich aus dem griechischen Σηθ, das den letzten Konsonanten nicht mehr zeigt; ferner aus den Eigennamen Σέθως, Σεθωσις, Sethos = ägypt. śtẖj 'der Setische' und Σεθνέχθης = ägypt. śtẖ-nẖt 'Set ist stark', *Lepsius, Königsbuch* 1 (Berlin 1858) Quellentafel 16—7.

In älterer Zeit hat man nicht daran gezweifelt, daß alle diese so verschiedenartigen Schreibungen einen und denselben Gott bezeichnen, eben den aus der klassischen Überlieferung wohlbekannten Set-Typhon. In neuerer Zeit hat man vorübergehend geglaubt, einen fremden Gott Sutech ablösen zu müssen von dem ägyptischen Set der Osirissage; doch ist man jetzt wohl allgemein zu der auch hier vertretenen Auffassung von der Einheitlichkeit dieser Persönlichkeit zurückgekehrt, da lautlich nichts mehr entgegensteht (*Loret* in *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 28 [1906] 123). Der Name Set gehört ursprünglich vielleicht nur dem bösen Bruder in dem unterägyptischen Osirismythus an, nicht dem oberägyptischen Stadtgotte. Die Bedeutung des Namens ist nicht zu enträtseln; die Etymologien von *Brugsch* (*Rel.* 704) sind unhaltbar.

II. Typhon.

Den Griechen heißt der ägyptische Gott in erster Linie Typhon, Seth gilt ihnen nur als fremder und ungewöhnlicher Name. Der griechische Τυφωεύς, Τυφῶς, Τυφων, Sohn der Gaia und des Tartaros, ist ein Ungeheuer, das nach schwerem Kampfe von Zeus besiegt wird; er soll in den Sümpfen des Deltas, aus denen giftige Dünste aufsteigen, ruhen; andererseits liegt er unter Vulkanen und sendet Hitze und Dürre aus (*Diestel, Set-Typhon* 188—93; *Wiedemann, Herod. 2. Buch* 513). Die Ähnlichkeiten, durch welche die Griechen veranlaßt wurden, den ägyptischen Set ihrem Typhon gleichzustellen, liegen offenbar sowohl im Charakter des Gottes (gewaltsame oder gar feindliche Macht) wie in der Rolle, die er in der Mythologie spielt (Kampf mit den anderen großen und guten Göttern). Es wäre wohl verfehlt, einen ägyptischen Beinamen des Set zu suchen, der den Griechen das lautliche Vorbild zu ihrem Typhon gegeben hätte. Doch wäre es möglich, daß der griechische Name Typhon gelegentlich einmal auch in Hieroglyphen geschrieben wäre, nachdem er den ägyptischen Priestern oder Zauberern der griechischen Zeit geläufig geworden war. Ein solcher Fall könnte vorliegen in dem Beinamen Tbh des Set in einem religiösen Papyrus des British Museum aus der Zeit Alexander II. (*Pleyte* in *Rec. trav.* 3 [1882] 57 ff.)

III. Andere Namen.

Die Griechen (*Plutarch de Is.* cap. 49. 62) überliefern uns als Beinamen des Seth auch Βέβων (Βάβυς bei *Hellenic. fragm.* 150) und Σμύ. Es mögen ägyptische Worte oder Namen in ihnen stecken, die bei den Zauberern der späten Zeit in Gebrauch waren (vgl. K III b 4); doch sind sie uns nicht bekannt.

C. Lokalkulte in Ägypten und Ausland.

I. Nubt.

(*Wilkinson* 4, 416; *Lepsius, 1. Götterkreis* 204; *Pleyte, Religion* 84 f.; *Lefébure, Mythe Osirien* 119; *Lanzone, Dizion.* 1005; *Maspero, Études* 2, 330.)

a) Seit den Anfängen der Ägyptologie war es klar, daß der Hauptkultort des Set eine Stadt namens Nubt ist. Irrtümlich identifizierte man sie zunächst mit dem hieroglyphisch ebenso geschriebenen Ombos (Kom Ombo) nördlich von Assuan. *Brugsch* (*Geogr. Inschr.* 3 [Leipzig 1860] und *Dict. Géograph.* [Leipzig 1879] 318. 319. 325) kennt zwar eine Stadt Nubt zwischen Theben und Koptos, in der er das Pampanis des *Ptolemäus* und das Pampane der *Notitia dignitatum* sieht, aber er identifiziert das Nubt des Set trotzdem noch mit Kom Ombo. *Dümichen, Geographie Ägyptens* (Berlin 1887) 125 erkannte, daß das Nubt des Set vielmehr bei Negade liegen müsse. In der Gegend von Negâde und Ballâs, die bei den Griechen Typhonia heißt, schräg gegenüber von Koptos hat *Petrie* (*Nagade and Ballas* [London 1896] p. 65—70; pl. 77—81. 85) die kümmerlichen Reste des alten Nubt frei gelegt. Der älteste Teil des Tempels ist ein Ziegelbau, den *Petrie* auf das Alte Reich datiert; er ist ausgebaut im mittleren und neuen Reich. Die dort gefundenen Denkmäler nennen Set in den Ver-

bindungen, in denen der Gott einer ägyptischen Stadt überall genannt zu werden pflegt. Er ist es, der dem König in seinem Tempel das Leben verleiht (*Petrie* pl. 77), und der König heißt 'geliebt von Set, dem Stier in Nubt, Herrn des Südens' (p. 68, Thutmosis III.); so auch auf Skarabäen aus dem mittleren Reich und später (pl. 80 'Sesostris III. geliebt von Nubti'). Amenophis II. hat in den Tempel ein über 2 m hohes Zepter aus blauer Fayence geweiht, das oben den stilisierten Kopf des Tieres des Set trägt und an einen alten Fetisch erinnert (*Petrie* pl. 78). Zu gleicher Zeit wendet sich ein Sennofer in der Opferformel auf seiner Statue an 'Set Nubti, Sohn des Himmels (sic), [gewaltig] an Kraft vorn in der Sonnenbarke, und alle Götter, die in Nubt sind'. Auch andere Privatleute erbitten von ihm in der Opferformel den Segen für die Toten (*Petrie* pl. 78, Dyn. 18), und ihm, dem 'Set Nubti, Herr der Speisen' hat ein Mann einen kleinen Denkstein geweiht (*Petrie* pl. 78). Ein Priester des Set aus der Zeit Ramses III. hat unter dem Einfluß seiner Zeit außer dem Stadtgott 'Set Nubti, Herr des Südlandes, großer Gott [Herr?] des Himmels, schönes Kind des Re' oder nur 'Set, gewaltig an Kraft' auch den Amon Re von Theben dargestellt (*Petrie* pl. 79). In seinem Regierungsbericht sagt König Ramses III. von der Wiederherstellung des Tempels in Nubt: „Ich ließ gedeihen den Tempel des Sutech Herrn von Nubt. Ich baute seine Mauern, die verfallen waren, (wieder) auf. Ich gründete einen Tempel in ihm auf seinen göttlichen Namen, erbaut in trefflicher Arbeit bis in Ewigkeit; 'Tempel Ramses III. im Tempel des Sutech-Nubti ist sein Name' (*Pap. Harris* 1, 59, 4 ff. folgt Beschreibung der Ausstattung des Tempels mit Herden, Leuten und Stiftungen; die Leute werden 61 a 7 in den Listen angegeben).

b) Der Name der Stadt Nubt ist ähnlich ausgesprochen worden, wie der von Ombos bei Aswan; die hier durchgeführte Verschiedenheit der Formen dient nur zur Unterscheidung der beiden Orte. *Iuvenal* (15. Satire) erzählt von einem Kampf der Leute des Tentyrites (Dendera) mit denen des Ombites, der in Koptos stattgefunden hat. Ein Blick auf die Karte zeigt, daß der Ombites, der Gau von Ombos, hier nur die Gegend unseres Nubt sein kann; alle drei Orte liegen dicht beisammen.

c) Der Gott der Stadt Nubt heißt zu allen Zeiten häufig nur Nubti 'der von Nubt'; davor tritt gelegentlich noch sein Name 'Set'. Es ist möglich, daß dieser Name 'Set' ursprünglich gar nicht dem oberägyptischen Stadtgott angehört hat, sondern auf ihn nachträglich übertragen ist bei der Verschmelzung mit dem Osirismörder aus dem unterägyptischen Sagenkreis. Tatsache ist, daß der 'Herr des Südlandes' in der Stadt Nubt und außerhalb derselben oft nur 'Nubti' genannt wird. Schon in der 5. Dynastie (Totentempel des Sahure bei Abusir, unpubl.) heißt unser Gott nur 'Nubti'. In den *Pyramiden-Texten* der 5.—6. Dynastie heißt es, 'Set gedeiht in Nubt' (ed. *Sethe* 1667) oder die Stärke des Toten ist die des Set Nubti (eb. 1145). Also gilt in dieser alten Zeit Nubt offenbar als Hauptkultort des Set; das ist der Grund dafür, daß Nubti sein ständiger Name bleibt für alle Zeiten.

II. Schashotep und Antaeopolis.

a) Der 11. oberägyptische Gau (Hypselites) wird schon in alter Zeit mit dem Zeichen des Tieres des Set geschrieben (*Brugsch*, *Geograph. Inschr.* 1 [Leipzig 1857] 110. 134 und *Dict. Géograph.* [Leipzig 1879] 745. 1040; *Dümichen, Geographie Ägyptens* [Berlin 1887] 177). Für den in ihm verehrten Gott hat man im allgemeinen Chnum erklärt; gelegentlich aber auch den Set (*Brugsch*, *Geograph. Inschr.* 1, 110; *Ed. Meyer*, *Gesch. d. Alt.* 1^2 [Berlin-Stuttgart 1909] § 181. 282 A). Es kann kein Zweifel sein, daß Chnum der eigentlich alte Gaugott ist, neben dem wohl noch andere Götter aber kein Set verehrt werden; in den Inschriften in den Gräbern der Gaufürsten des mittleren Reichs bei Dêr Rife (ägypt. Schashotep) machen das klar (*Griffith, Inscr. of Siut and Der Rife,* London 1889). Grab 4 (pl. 16) nennt uns den 'Osiris Herrn von Abydos wohnend auf Schashotep' und den 'Anubis, Herrn der Gottes-Halle, wohnend auf Schashotep'. Aber Grab 5 (pl. 18): 'Chnum, Herr von Schashotep', der auch genannt wird 'Osiris Chnum, Herr von Schashotep' oder 'Chnum Re, Herr von Schashotep' oder 'Schaw (š'w 'Schicksal'?), Herr von Schashotep' (vgl. Chnum, Herr des Schicksals in Esne: *Brugsch, Thesaurus* 3, 627, 4). Die in Grab 5 und 6 begrabenen Gaufürsten sind Vorsteher der Propheten des Chnum, Herrn von Schashotep. König Ramses III. hat in seiner Regierung auch den Tempel des Chnum, Herrn von Schashotep beschenkt: *Pap. Harris* 1, 61 a 14). Noch in den Gaulisten der griechischen Zeit ist Chnum der Gott von Schashotep (*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1 Taf. 22), wenn auch gelegentlich Set für ihn einzutreten scheint. Daß in der späten Zeit, in der sich die Götter des Osiriskreises über ganz Ägypten verbreitet haben, im Hypselites ein Harpokrates verehrt wird (Stele Louvre C 112), ist nichts Ungewöhnliches.

b) Trotz alledem ist aber eine Beziehung irgendwelcher Art zwischen dem 10. Gau (Hypselites) oder dem 11. Gau (Aphroditopolites) und Set vorhanden. Eine fast unverständliche Erzählung des Kampfes zwischen Horus und Set in Edfu aus ptolemäischer Zeit (*Naville, Mythe d'Horus* [Genève-Bale 1879] pl. 24) sagt, daß er im Aphroditopolites stattgefunden habe und daß deshalb auch die Gegend von Schashotep (d. h. nach Set) Hypselites genannt worden sei. Übereinstimmend damit berichtet *Diodor* 1, 21, daß der Entscheidungskampf zwischen Horus und Set bei Antaeopolis stattgefunden habe. Antaeopolis ist das heutige Gau el-Kebir, koptisch ⲦⲔⲰⲞⲨ, im Aphroditopolites (*Brugsch, Dict. Géograph.* 1039).

c) Welcher Gott in dem seit 1821 verlorenen Tempel von Antaeopolis verehrt wurde, wissen wir nicht (*Description de l'Égypte, Antiqu.* 4

[Paris 1820] pl. 38—41). In römischer Zeit ist an die Stelle des ägyptischen Gottes der griechische Riese Antaios getreten (*Wilkinson, Manners and Customs* [London 1841] 4, 420), der von Nephthys, der Genossin des Set, begleitet wird. Zwei Felsenbilder bei Gau el-Kebir in griechisch-ägyptischem Stil aus der 1. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. stellen einen riesenhaften Mann dar, der eine Oryx-Antilope ersticht; er hat einmal die Beischrift ANTAI-OC . . . und ist in beiden Fällen begleitet von Nephthys, die, wie üblich, ihr Namenszeichen auf dem Kopfe trägt (*Golenischeff* in *Zeitschr. Äg. Spr.* 20 [1882], 135 mit Tafel 3. 4. 32 [1894], 1). *Golenischeffs* Versuch, den Namen Antaios aus dem ägyptischen 'nt 'Wüstental' abzuleiten, ist nicht aufrecht zu erhalten, auch seine Gleichstellung des Antaios mit dem syrischen Rescheph ist recht unsicher. Wenn wir auch keine innere Verwandtschaft des Antaios mit Set festzustellen vermögen, so hat man doch den Eindruck, als ob Antaios an die Stelle eines Set getreten sei; freilich kennen wir keinen Set in älterer Zeit an diesem Orte. Die Notiz bei *Diodor* 1, 17, daß König Osiris den Antaios als Statthalter über Äthiopien und Libyen zurückließ, als er zum Krieg ins Ausland zog, scheint eine, wenn auch sehr entstellte Erinnerung an die Statthalterschaft des Set-Typhon zu enthalten.

III. Oxyrhynchos.

(*Brugsch* in *Zeitschr. f. Äg. Spr.* 10 [1872], 89 ff.; *Maspero, Études* 2, 331; *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1² § 181).

Die Hauptstadt des 19. oberägyptischen Gaues Uab (o.-ä.) heißt Sep-mert o.-ä., griech. Oxyrhynchos, und in ihr ist Set der Lokalgott, wie die Listen übereinstimmend angeben (*Brugsch, Dict. Géograph.* 275. 1042. 1186; *Dümichen, Geographie Ägyptens* [Berlin 1887], 205; z. B. unter V a). Ramses III. hat dem Sutech-Tempel von Sep-mert 99 Leute geschenkt (*Pap. Harris* 1, 61 b, 12). In ptolemäischer Zeit ist Set von Sep-mert unter den vier Formen des Set, die zu den Göttern der Nekropole von Edfu gehören (*Brugsch, Geogr. Inschr.* 1 [Leipzig 1851] 167; *Dümichen, Altägypt. Tempelinschrift.* [Leipzig 1867] 9 f—i; *Rochemonteix, Edfou* pl. 40 d, Text 2, 52). In der Sammlung der Erzählungen vom Kampf des Set gegen Horus und den Sonnengott (*Naville, Mythe d'Horus*, Genève-Bale 1879) läßt eine Fassung die Hauptschlacht bei Sep-mert geschehen (vgl. unten J II c 3). Bei einem Fest in Oxyrhynchos wird ein Nilpferd, das Tier des Set (vgl. unten M III d), geschlachtet (*Brugsch, Dict. Géogr.* 1197, 6). *Plutarch* (*de Is.* cap. 18) erzählt, daß der Oxyrhynchosfisch verabscheut wird; er hat einst das Schamglied von der zerstückelten Leiche des Osiris aufgefressen, das in den Nil geworfen war (vgl. unten L III h).

IV. Sesesu.

Die alte Erzählung von der Teilung des Reiches des Geb unter Horus und Set (vgl. unten E I a 1) berichtet: Geb setzte Set als König von Oberägypten an den Ort, aus dem er hervorgekommen war (= in dem er geboren war?), nach Sesesu. Aus gelegentlichen Erwähnungen sehen wir denn auch wirklich, daß Set 'Herr von Sesesu' ist (*Lepsius, Denkmäler* 3, 214 e, Medinet Habu). Set Nubti heißt 'Erster von Sesesu' (*Lepsius, Denkmäler* 33 g. 35 a. 214 f.) oder 'Herr von Sesesu' (*Mém. Inst. franç. Caire* 4 p. 35 ff.; Sesostris I. aus Lischt). Meist ist der Gott von Nephthys begleitet, die in ihren Beiworten ebenfalls als zu Sesesu zugehörig bezeichnet ist. Ramses III. hat dem Sutech-Tempel von Sesesu 35 Leute geschenkt (*Papyrus Harris* 1, 61 b. 15). Die Stadt Sesesu ist von untergeordneter Bedeutung, und wir kennen ihre Lage nicht; vielleicht liegt sie im Fajjum (*Brugsch, Dict. Géograph.* 752 und *Religion* 715).

V. Oasen.

a) Man hat gelegentlich geglaubt, daß Set in irgendeiner Form bei den Libyern einheimisch und nach Ägypten hinübergewandert sei. Man hat diesen Set wiedererkennen wollen in Erwähnungen wie: 'Die Libyer sind vernichtet, Sutech hat sich von ihnen abgewandt' (Israelstele 11 nach *Zeitschr. Äg. Spr.* 34); oder 'ihr (der Libyer) Herr (= der Pharao) ist, wie Set, der von Re geliebte' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 144). Jedoch ist in dieser und anderen Stellen der Kriegsberichte des späteren neuen Reichs von dem Kriegs- und Staatsgott dieser Zeit, nicht einer fremden Gottheit die Rede. Tatsache bleibt aber, daß Set in den Oasen der Libyschen Wüste ansässig ist und er mag dort schon seit alter Zeit wohnen. Set ist der Landesgott der Oasen El-Charge und El-Dachle; in der späten Zeit, aus der fast alle uns erhaltenen Denkmäler dieser Gegenden stammen, ist er natürlich mehr oder weniger durch Amon von Theben und die Götter des Osiriskreises verdrängt (*Brugsch, Reise nach der Großen Oase* [Leipzig 1878] 71; *Dümichen, Die Oasen der Libyschen Wüste* [Straßburg 1877]. In einem späten geographischen Text (*Rochemonteix, Edfou* 1, 469) heißt es: 'Ptolemäus IV. bringt dir (Horus) den Sutech mit seinen Krügen und mit Schönem von den Früchten (Wein?) der Oase El-Charge'. Eine andere ptolemäische Gauliste in Edfu sagt, der 19. oberägyptische Gau (vgl. oben III) bringe den Tribut des Set und nach einer anderen danebenstehenden Inschrift auch den Tribut der Oase El-Dachle (*Brugsch, Dict. Géograph.* 1186).

b) In Oxford befindet sich die aus der Oase El-Dachle stammende Stele von Privatleuten, deren einer Ker-Set heißt, aus der Zeit des Scheschonk 'von Amon (so!) geliebt' (*Spiegelberg* in *Rec. trav.* (1899), 13). Der Inhalt ist: Nes-Bastet, Prophet des Sutech in Dachle, trägt einem durchreisenden hohen ägyptischen Beamten Wihest seinen Anspruch auf gewisse Brunnen und Quellen vor. Dieser verweist ihn an Sutech 'an jenem Tage, an welchem dieser ehrwürdige Priester erscheinen läßt den Sutech, den an Kraft gewaltigen, den Sohn der Nut, den großen Gott'. Wihest selbst trat vor: 'Sutech, du großer Gott', entscheide du

den Besitz! 'Der große Gott' entzog sich diesmal aber der Entscheidung und gab sie erst 14 Jahre später. Hier erscheint also Sutech als der alte Lokalgott, der die Orakel erteilt; außer ihm haben auch Re und Amon nach der Inschrift Tempel in Dachle.

VI. Avaris (Hyksos) und Tanis.

(*Brugsch, Geograph. Inschr.* 1 [Leipzig 1851] 87; *Ed. Meyer, Set-Typhon* [Leipzig 1875] 54; *Wiedemann, Religion* [Münster 1890] 118; *Ed. Meyer, Geschichte des Altertums* 1² [Stuttgart-Berlin 1909] § 305.)

a) Die Hyksos in Avaris.

Die Hyksos, die nach dem Verfall des mittleren Reiches Ägypten eroberten und längere Zeit von Avaris im Delta aus über Ägypten und Vorderasien herrschten, verehrten einen Gott, dessen Namen wir nicht kennen; seine Natur war eine solche, daß die Ägypter ihm ihrem Set gleichsetzen. In allen hieroglyphischen Inschriften wird der Hyksosgott Set (oder Sutech) genannt, so daß man eine Zeit lang glaubte, es handele sich um den ägyptischen Gott oder dieser sei überhaupt erst von den Hyksos ins Land gebracht; oder man wollte den Hyksosgott Sutech ganz ablösen von dem ägyptischen Gott Set (*Pleyte, Religion Pré-Israel.* 81 ff.; *Pleyte, Lettre* 10 ff.; *Schneider, Kultur* 505; *Erman, Religion*¹ S. 168, in der 2. Aufl. getilgt).

Die Lage von Avaris, das von den Ägyptern vermutlich vollständig zerstört worden ist, kennen wir nur annähernd: im Osten des Deltas; *Brugsch* (*Dict. Géograph.* 143. 401. 1239) identifiziert es mit Pelusium. Ein historisches Märchen, das in einer Schülerhandschrift der 19. Dynastie vorliegt, erzählt von der Hyksoszeit (*Pap. Sallier* 1, 1, 2 ff.): „König Apophis machte sich Sutech zum Herrn, ohne irgend einem andern Gotte zu dienen außer dem Sutech. Er baute (ihm) den Tempel in schöner ewiger Arbeit (ob in Avaris?) ... und ließ täglich dem Sutech opfern" (vgl. *Chabas, Les pasteurs en Égypte* [Amsterdam 1868] 35). Die Verehrung des Set seitens der Hyksos spricht sich auch darin aus, daß sich einige von ihnen nach Set nennen, z. B. der Re-Set-Nubti, dessen Sphinx in Bagdad gefunden ist (*Pleyte, Religion* p. 47 pl. 1, 9. 10).

b) Die Hyksos in Tanis.

Aus Avaris selbst sind uns keine Denkmäler erhalten, auch der von Sethos I. dem Seth von Avaris geweihte Kapellenuntersatz in Wien (*v. Bergmann* in *Rec. trav.* 12 [1890] 4) stammt wohl nicht aus Avaris selbst; dagegen haben wir eine Reihe von Denkmälern der Hyksos aus Tanis, die dem Set und zwar meist dem Set von Avaris geweiht sind. Es scheint so zu liegen, daß Set in Tanis erst von den Hyksos eingeführt worden ist; dann wäre der Gott von Tanis also eben dieser dem Hyksosgott verwandte Set und nicht der alte ägyptische Gott. Man hat dem Set von Tanis den besonderen Charakter eines Sonnengottes zuschreiben wollen (vgl. unten H I); doch sind alle diese Kombinationen nicht viel mehr als Vermutungen. Der Hyksoskönig Apophis hat nachträglich auf den Arm einer Kolossalstatue des Königs Mermeša' in Tanis seinen Namen setzen lassen: König Apophis, von Set geliebt (*Mariette* in *Rev. Archel.* N. S. 3 (1861), 102; [*Burton*], *Exc. hierogl.* 40, 7; *de Rougé, Inscr. hierogl.* [Paris 1877] 66; *Petrie, Tanis* 1 [London 1889] pl. 13, 6). Eine Statue des Salatis aus Tell Mokdam bei Tanis nennt ihn 'geliebt von Sutech, Herrn von Avaris' (*Devéria* in *Rev. Arch.* N. S. 4, 259; *Mariette, Monum. divers* [Paris 1872] pl. 63 c; *Ebers, Ägypten und die Bücher Mose* 1 [Leipzig 1868] 202). Ein Prinz Nehsi, den wir auch als König am Ende der Hyksoszeit kennen, widmet ein 'Denkmal seinem Vater Set Herrn von Roah'; es ist ein Obelisk in Tanis (*Petrie, Tanis* 1 pl. 3, 19 a; *Naville* in *Rec. de trav.* 15 [1893] 97).

c) Stele vom Jahre 400.

Die Hyksos scheinen mit der Einführung des Set in Tanis dort auch eine Art von Tempelära begründet zu haben, auf die auch *Num.* 13, 22 angespielt ist in der Bemerkung des Jahvisten: 'Hebron war gebaut 7 Jahre vor Zoan (Tanis) in Ägypten' (*Ed. Meyer, Chronologie* 65; *Nachtr. z. Chron.* 34). Das einzige ägyptische Denkmal dieser Ära ist die Stele vom Jahre 400 des Königs Set Nubti aus Tanis, die etwa zur Zeit Ramses II. gearbeitet ist (*Mariette* in *Rev. Archéol.* N. S. 11 [1865], 169, pl. 4 = *Lanzone, Dizionario* tav. 381). Die Darstellung der Stele zeigt König Ramses II. Wein opfernd vor dem Gotte 'Set des Ramses II.', der in seiner Tracht asiatischen Einfluß verrät (vgl. unten M I b); hinter dem König steht der militärische Gouverneur von Zaru (ägyptisch-syrische Grenzstadt), einen Hymnus betend an Set Sohn der Nut, der ihm eine schöne Lebenszeit geben soll. Die darunter stehende große Inschrift nennt zuerst die volle Titulatur Ramses II. und erzählt dann: Seine Majestät befahl, eine Stele zu errichten auf den großen Namen seiner Väter (der Könige Vorfahren), damit er aufrichte den Namen des Vaters seiner Väter (und?) des Königs Sethos I., der ewig dauert und besteht wie Re täglich (= noch lebend!). Jahr 400 Tag 4 des 4. Sommermonats (des) Königs: Set, gewaltig an Kraft, Sohn des Re und von ihm geliebt: Nubti Set geliebt von Harachte, er möge ewig und unendlich bestehen. Der Wesir ... Hoherpriester des Set ... Sethos, Sohn des Wesir ... Premose sagt: Heil dir, Set, Sohn der Nut, gewaltig an Kraft in der Barke der Ewigkeiten, der den Feind niederwirft, vorn in der Barke des Re, mit gewaltigem Gebrüll ... [gib] mir ein schönes Leben in deinem Gefolge, indem ich bestehe in ... Den König Set Nubti dieser Stele, die offenbar von dem Wesir Sethos errichtet ist, hat man anfangs (*Chabas* in *Ztschr. Äg. Spr.* 3 [1865], 29) für einen wirklichen König gehalten und zwar für einen der Hyksos (*Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1², § 305). Aber einen solchen König kennen wir nicht, und nach der ganzen Art der Erwähnung ist es doch wahrscheinlicher, daß hier der Gott Set gemeint ist, der nach echt ägyptischer Weise die volle Titulatur eines ägyptischen Königs

trägt (*Ebers, Ägypten und die Bücher Mose* 1 [Leipzig 1868]. 244; *Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch. Äg.* [Leipzig 1905], 60).

d) Dyn. 19 in Tanis.

Eine neue große Zeit begann in der 19. Dyn. für den Set von Tanis. Ramses II. ist es, soweit das vorliegende Material uns urteilen läßt, gewesen, der einen neuen Sutechkultus in Tanis aufgebracht hat. Freilich sind in dem Set dieser Zeit mannigfache Strömungen vereinigt: Er ist der ägyptische Gott, der gewaltige Kämpfer, der zum Kriegs- und Staatsgott geworden war (vgl. unten E III); aber er hat auch den alten Hyksosgott in sich aufgenommen; und endlich haben ihn syrische Gottheiten wie Baal und der Wettergott der Hethiter beeinflußt. Ramses II. soll den Settempel in Tanis ausgebaut haben (*Pap. Harris* 1, 60, 2), und die Funde bestätigen das (*Naville, Ahnas el Medineh* [London 1894], pl. 4 b. 2; *Lepsius, Denkmäler* Text 1, 217; *J. J. Rifaud, Voyage en Egypte* 1805—27, pl. 119. 125. 143.). Ramses II. heißt in Tanis auf einem Obelisken 'Stier des Set' (*Burton, Exc. Hierogl.* 39); an anderer Stelle hat er das Beiwort 'gewaltig an Kraft' (*Petrie, Tanis* 2 [London 1888] pl. 2, 78 bis) oder 'gewaltig an Kraft wie Set' (*ebend.* pl. 3, 81), das natürlich dem des Gottes nachgebildet ist. In einer großen Titulatur haben die Namen von Ramses II. noch den ungewöhnlichen Zusatz: 'geliebt vom Set des Ramses II. Miamun' (*ebend.* 1 pl. 4, 25 A). Darstellungen in Tanis zeigen Ramses II. Wein darbringend vor 'Set, gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' oder opfernd vor 'Set, großer Gott, Herr des Himmels, gewaltig an Kraft' (*ebend.* 1 pl. 11, 64) oder vor 'Set, gewaltig an Kraft, Herr des Himmels, er möge Leben geben' (*ebend.* 2 pl. 3, 81). König Merenptah hat eine Reihe von älteren Kolossalstatuen in Tanis mit seinem Namen beschrieben, er heißt auf ihnen: 'geliebt von Set' (*ebend.* 1 pl. 3, 14 B) oder 'geliebt vom Set des Merenptah' (*ebend.* 1 pl. 2, 5 A; Berlin 7265) oder 'geliebt von Set, gewaltig an Kraft' (*Petrie, Tanis* 1 pl. 1, 4 A; Berlin 7264) oder 'geliebt von Set, Herrn von Avaris' (*Burton, Exc. Hierogl.* 40, 10; *Petrie, Tanis* 1, pl. 2, 5 A; Berlin 7265). Prinz Merenptah, der Sohn des Königs, hat sich auf einigen dieser Kolosse dargestellt, wie er Wasser spendet und räuchert vor 'Sutech, großer Gott, Herr des Himmels' (*Brugsch, Geogr. Inschr.* 1 [Leipzig 1851], 87; Berlin 7265) oder opfert vor 'Set, gewaltig an Kraft' (*Petrie, Tanis* 1 pl. 1, 4 A). König Ramses III. hat den 'Ramses-Tempel im Set-Tempel' ausgebaut (*Pap. Harris* 1, 62, 3).

e) Tanis in später Zeit.

Die Inschriften der griechischen Zeit aus Tanis nennen Set nicht mehr; andere Götter des Deltas, besonders die guten Götter des Osiriskreises sind Herren von Tanis geworden, und man meidet hier wie überall in Ägypten den bösen Set (*Petrie, Tanis* 2 pl. 10; *Daressy* in *Rev. trav.* 15 [1893], 150 ff.). Eine Tradition bei *Plutarch* (*de Is.* cap. 13) beruht noch auf der alten Herrschaft des Set über diese Gegenden: die tanitische Nilmündung soll typhonisch sein.

VII. Set im Delta.

a) Da Set in dem uralten Kreis der Osirissagen, deren Ausbildung in Busiris ihren Mittelpunkt hatte, eine wesentliche Rolle spielt, so wäre es nur natürlich, wenn wir Set in irgendeiner der alten Städte des Deltas heimisch finden würden. Doch wissen wir davon nichts. *Brugsch* (*Dict. géogr.* 1046 und *Ägyptologie* 450) gibt an, daß im 11. Deltagau (Kabasites) Set der Lokalgott sei. —

Durch die sekundäre Verbreitung des Setkultes über das Delta hin ist auch nach Heliopolis ein Set gebracht worden, wir haben die Statue (in Wien; ed. *Bergmann* in *Ztschr. Äg. Spr.* 20 [1882] 41, 4) eines Priesters des dortigen Settempels, dessen Vater mit deutlich mythologischer Beziehung heißt: 'Horus und Set sind zufrieden' (vgl. unten E I a 1).

b) In den Deltastädten, die von Ramses II. gegründet oder ausgebaut wurden, sehen wir neben den anderen Hauptgöttern dieser Zeit auch einen Set verehrt. König Ramses III. erzählt in seinem Regierungsbericht: „Ich machte einen großen Tempel, vergrößert in der Ausführung, im Sutechtempel des Ramses II. . . . 'Tempel Ramses III. im Sutechtempel' wurde er genannt in Ewigkeit (folgt Beschreibung der Ausstattung mit Leuten, Opfern, Speichern, Herden usw.) für dich, du Kraftreicher" (*Pap. Harris* 1, 60, 2 ff.). In den Listen (*ebend.* 62 a, 3) ist die Schenkung von 106 Leuten verzeichnet an den 'Tempel Ramses III. im Sutechtempel im Tempel Ramses II. Miamun'. Eine zur Zeit des Königs Merenptah zusammengestellte Briefsammlung (*Pap. Bologna* 1094 ed. *Chabas* in *Mélanges égyptol.* 3, 2 [Chalons-Paris 1373], 140 ff.) enthält u. a. den Brief eines Priesters vom Sutechtempel Prê-emheb an den Hausvorsteher Sethos: „Ich sage zu Pre-Harachte, zu Sutech, zu Nephthys und zu den (anderen) Göttern und Göttinnen von Pa-nezem: Mögest du gesund sein! usw." Der Brief handelt vom Besitz des Sutechtempels (*Bol.* 1094, 5, 8 ff.). Ein anderer Brief (*ebend.* 8, 6) gibt folgende Götternamen: 'zu Re-Harachte, zu Sutech und zu den (anderen) Göttern vom Tempel Ramses II.' In einem anderen Briefe (*Pap. Leyden* J 360, 4 ed. *Leemans, Aegypt. Monum. Leyden*) ruft der Schreiber für die Adressatin an: Amon, Ptah, Pre, Sutech groß an Kraft, und die andern Götter und Göttinnen der Stadt Per-Ramses II. Miamun. Der Vertrag Ramses' II. mit den Hethitern (vgl. unten IX a) ist abgeschlossen worden, als der König sich in der Stadt 'Haus des Ramses Miamun' befand, unter deren Göttern auch ein '[Set] gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' ist. Die Stadt ist also eine königliche Residenz, und Set gehört zu den Göttern, die die besonderen Schützer der Staatsgewalt und der Person des Herrschers sind (vgl. unten E III).

VIII. Theben.

In den zahlreichen oberägyptischen Tempeln des neuen Reichs finden wir wie jede andere

Gottheit so auch Set dargestellt, ohne daß er eine innere Beziehung zu dem betreffenden Orte besitzt und ohne daß er an ihm einen wirklichen Kultus genossen hat. Man hat ihn eben als einen mächtigen Gott angesehen, dem die schuldige Ehrfurcht zu zollen man gut tut; dazu kam, daß Set in der 19 Dynastie die Rolle eines der großen Staatsgötter gespielt hat (vgl. unten E III). So sind auch die meisten Tempelreliefs und Privatdenkmäler aus Theben zu beurteilen, auf denen Set dargestellt oder erwähnt ist. Aber es hat doch auch einen Tempel des Set in Theben gegeben. Darin ist es begründet, daß ein später Ramses (20. Dyn.), der in einem der thebanischen Königsgräber bestattet ist, sich nennt: 'Sohn des Set, des Herrn der Kraft, des (?) Herrn von Theben' (*Lepsius, Denkm.* 3, 233 a). Auf eine besondere Verehrung des Set deutet auch die vielleicht aus Theben stammende Kolossalstatue von Sethos II., der eine Standarte mit dem Bilde des Set hält (*Fabretti-Rossi-Lanzone,* Torino [1882] nr. 1383; *v. Bissing-Bruckmann, Denkmäler,* Text zu 54) und 'geliebt von Set, dem Kraftreichen' heißt. In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, daß der in Dyn. 20—21 erbaute Chonstempel zu Karnak den Set noch nicht vermeidet; in den Götterlisten steht er an seiner Stelle (vgl. unten D I a); Reliefs stellen ihn dar (*Lepsius, Denkm.* 3, 246) — kurz, er spielt noch nicht die Rolle des bösen Gottes, in die man ihn kurz darauf drängt (vgl. unten K I b). In der aus Theben stammenden 19. Dynastie sind mit Set zusammengesetzte Namen häufig; ein König heißt Σεϑνεχϑης = Set-nacht 'Set ist stark', zwei Könige Σεϑως = Setôj 'der Setische' (*Lepsius, Königsbuch,* Berlin 1858); ein Prinz heißt Set-herchopšef 'Set ist in seinem Arm' (*Lepsius, Denkm.* 3, 214), ein anderer Set-em-wia 'Set in der Barke'. Diese und ähnliche Namen kommen auch bei Privatleuten vor, von denen ein Teil aus Theben stammt; z. B. ein Sethos (*Lieblein, Dict. des noms hierogl.* 1 [Leipzig 1871] nr. 818), ferner ein Gutsbeamter des Amon Set-em-heb 'Set ist festlich' (*ebend.* 2 [Leipzig 1892] nr. 2207) und eine Frau Sit-Set 'Tochter des Set' (*ebend.* nr. 1747, Ende m. R.). Von einem Beamten der thebanischen Nekropole ist auch die Stele Turin (*Lanzone, Dizion.* tav. 380), auf der der Weihende betet vor Amonre als Widder, Toeris als aufrecht stehendem Nilpferd und zwei kleinen Nilpferden, die 'guter Set' und 'Sohn der Nut' heißen. Aus Theben stammt endlich auch die von einem Privatmann zur Zeit Ramses II. geweihte Gruppe von Set und Nephthys (*Pleyte, Lettre* p. 22 pl. 1—2; *Lanzone, Dizion.* tav. 372, 1—2); in den an Set gerichteten Opferformeln heißt der Gott u. a. 'Set in Theben (und) in Oberägypten'. Der Denkstein eines Maurers Thot-nofer zeigt eine ungewöhnliche Darstellung (vgl. unten M I b) des 'Sutech, Herrn der Kraft' (Berlin 8840: *Erman, Religion* Abb. 62).

IX. Set bei Hethitern und Syrern.

a) Die Hethiter, die zur Zeit des Endes der 18. Dynastie von Kleinasien aus Syrien eroberten, hatten als höchste Gottheit einen Wetter- und Gewittergott, dessen Name Teschub o. ä. gelesen wird; die Ägypter nennen ihn stets Set (Sutech) und lassen die Hethiter auch mit diesem Namen von ihm sprechen (*Lepsius, 1. Götterkreis* 206; *Lefebure, Mythe Osirien* 118; *Meyer, Gesch.* 1² § 479. 481; *Prinz* in *Athen. Mitteil.* 1910, 172). Die ägyptische Übersetzung des berühmten Vertrages, der die Hethiterkriege abschloß, sagt (*Lepsius, Denkm.* 3, 146; *W. Max Müller, Bündnisvertrag Ramses' II. und des Chetiterkönigs = Mitteil. d. Vorderas. Ges.* Berlin 1902, 5): Jahr 21 usw.: Der König befand sich in der Stadt 'Haus des Ramses II. Miamun' im Delta, unter deren Göttern auch ein '[Set] gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' ist. Der Vertrag stellt den Zustand fest, den der Re (der ägyptische Sonnengott) und Sutech (der chetitische Donnergott) geschaffen haben für das Ägypterland und für das Chetaland. Liste der Götter des Chetalandes und der Götter Ägyptens, die als Zeugen des Vertrages angerufen werden: 1) der Re, der Herr des Himmels. 2) der Re von der Stadt Arnen (vgl. 5). 3) Sutech, Herr des Himmels. 4) Sutech des Chetalandes. 5) Sutech von der Stadt Arnen (vgl. 2). 6—16) Sutech von anderen chetitischen Städten. 17) Astarte vom Chetaland. 18—27) Je ein 'Gott' bez. eine 'Göttin' einer chetitischen Stadt. 28—31) Andere chetitische Gottheiten. 32) Die Götter des Landes Kezweden: Amon, der Re und Sutech. 33) Die männlichen Gottheiten, die weiblichen Gottheiten, die Berge und die Flüsse des Landes Ägypten, der Himmel, der Erdboden, das große Meer, die Luft, die Wolken. Die Tafel, auf die dieser Vertrag aufgezeichnet wurde, sollte an der Vorderseite eine Darstellung tragen mit der Figur des Sutech, der den Fürsten von Cheta umschlingt; an der Rückseite ebenso eine Göttin mit der Fürstin von Cheta.

b) In dem Prosa-Bericht über die Schlacht zwischen Ramses II. und den Hethitern sowie in dem Liede, das die Tapferkeit des Königs in dieser besingt, läßt der Ägypter die Hethiter mehrmals von Sutech sprechen. Die Form des Namens schließt es nicht aus, daß der ägyptische Kriegsgott gemeint ist (vgl. unten F II); aber die Anrufung aus dem Munde der Hethiter und die Zusammenstellung mit dem syrischen Baal weisen auf den asiatischen Gott unter ägyptischem Namen. Der besiegte Hethiterfürst sagt von Ramses II.: 'Sutech, der an Kraft gewaltige, und Baal sind in seinen Gliedern' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 217, 36), und die Hethiter rufen den alles niederwerfenden Pharao an: 'Du bist Sutech, der an Kraft gewaltige, der Sohn der Nut; Baal ist in deinen Gliedern' (*Pap. Sallier* 3, 9, 8). — In ähnlicher Weise sagen in einem historischen Märchen die Leute von Joppe, als sie den ägyptischen Feldherrn gefangen zu haben glauben: 'Sutech hat uns ihn gegeben samt seinem Weibe und seinen Kindern' (*Pap. Harries* 500 Rs. 2, 11). Die Geschichte spielt zur Zeit Thutmosis III., als die Hethiter noch nicht aufgetreten waren; also denkt der ägyptische Erzähler bei Sutech an irgend einen syrischen Gott.

c) Die in einigen der vorstehenden Beispiele deutliche Zusammenstellung oder Identifizierung des Sutech mit syrischen Göttern hat häufig stattgefunden im neuen Reich, nachdem mit den Leuten, Gebrauchsgegenständen und Waren auch die Götter aus Syrien nach Ägypten hinübergewandert waren. Manchmal hat es den Anschein, als ob der ägyptische Schreiber sich unter Set einen asiatischen Gott vorstelle; eine Zeitlang haben auch Ägyptologen diese Ansicht vertreten. In Wirklichkeit haben die Ägypter die syrischen Götter aber bald mit dem fremden Namen (Ba'al), bald mit dem eines ihm nahestehenden ägyptischen Gottes (Set, Sutech) benannt; natürlich mußte der alte ägyptische Set bei diesem Vorgang auch inhaltlich von seinen asiatischen Namensvettern annehmen und nach einiger Zeit wußten wohl selbst gebildete Ägypter die ursprünglichen Züge an dem Gottesbilde nicht mehr von den fremden zu scheiden. — Merenptah heißt auf einem Obelisken in Tanis: 'Kind der Anat (syr. Göttin), Stier des Set' (*Burton, Exc. hierogl.* 39). In einem Zauberspruch des neuen Reichs beschwört der Zauberer: 'Das Schwert des Set ist gegen dich' . . . Ebenso sollen Baal und Horus ihm schaden (*Pap. Leiden* J 343 Vs. 2, 4). In einem Hymnus an die fünf Götter von Schmun scheinen Anat und Astarte, die syrischen Göttinnen, die Mütter des Paares Horus und Set (vgl. unten E II c) sein zu sollen (*mag. Pap. Harris* 3, 8). Eine Stele in Kairo (*W. Max Müller, Egyptological Researches* [Washington 1906] pl. 41, p. 32) stellt einen dem Set ähnlichen Gott zusammen mit Rescheph und der Göttin Kadesch dar. Weitere Beispiele zu diesem Vorgang enthalten die Abschnitte Kriegsgott (unten F II), Staatsgott der 19. Dynastie (E III), Darstellung (M I b); vgl. auch Tanis (oben VI).

D. Verwandtschaft des Set.

I. Die Götterlisten.

a) Der Kreis der Götter, in welchem Set uns entgegentritt, ist die Familie des Osiris. In den *Pyramidentexten* ist er mit ihren Mitgliedern der großen Neunheit von Heliopolis eingefügt. Set gehört also offenbar ursprünglich dem Osirismythus an, dessen Entstehung und Durchbildung wir in Busiris im Delta vermuten. Von dort haben die Priester von Heliopolis den Osiriskreis übernommen, um ihn ihrer Lehre von der Entstehung und ersten Geschichte der Welt einzupassen. Die Neunheit von Heliopolis (vgl. Art. 'Schow' C) besteht aus Atum, Schow und Tefenet, Geb und Nut, Osiris und Isis, Set und Nephthys (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1655; *Mariette, Abydos* 1 app. A tabl. 16 Harmachis; und oft); die drei letzten Paare gehören dem Osiriskreis an. Am Anfang des neuen Reiches hat sich die Folge in der Götterschaft, die nicht mehr durchgehend an die Neunheit gebunden ist, im einzelnen etwas geändert, wenn sie auch im wesentlichen die gleiche geblieben ist und für alle Zeiten bleibt (39 Beispiele zusammengestellt in *Brugsch, Thesaurus* 4, 724—30). In Der el Bahri (Hatschepsut, Dyn. 18) treten innerhalb der oben genannten Neunheit von Heliopolis zusammen auf: Geb, Nut, Osiris, Isis, 'Set, Herr des Himmels' (*Naville, Deir el Bahari* 101) oder: Osiris und Isis, Horus und Nephthys, 'Set, großer Gott' und Hathor (*ebend.* 46). Eine Götterliste in Medinet Habu (Tutm. III.) nennt: Geb und Nut, Osiris und Isis, Set und Nephthys, Horus und Hathor (*Lepsius, Denkm.* 3, 37, 3). Dieses ist die Folge, die für die spätere Zeit meist eingehalten ist; z. B. von Amenophis III. in Luxor (ed. *Gayet* in *Mission franç. Caire* 15 pl. 35) und von Sethos I. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 a) sowie in den Listen der 20. Dynastie im Chonstempel von Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 222 d. 246 c). Ähnlich Geb bis Horus in einem thebanischen Privatgrab des neuen Reichs (*Brugsch, Recueil des Monum.* 2, 64, 4 'Set in Nubt') und auf dem berühmten Turiner Altar (*Transact. S. B. A.* 3, 110 ff.). Die zahlreichen Götterlisten der ptolemäisch-römischen Zeit enthalten Set im allgemeinen nicht mehr, da er als böser Gott getilgt und durch andere Götter ersetzt ist (vgl. unten K III).

b) Die Ägypter denken sich ihre großen Götter als Könige des Landes in uralter Zeit, und zwar ist ihre Aufeinanderfolge in der Regierung dieselbe, die wir oben bei der Angabe der mythologisch zusammengehörenden Götter fanden. Der *Turiner Königspapyrus* aus dem neuen Reich nennt unter den ältesten Götterkönigen: Geb und Nut, Osiris, Set, Horus, Thot (*Lepsius, Königsbuch* 2 [Berlin 1858] Taf. 3). Die von Manetho gegebene Folge der Götter (*ebend.* 1 Quellentafel 3; *Maspero, Études* 2, 79 ff.) ist nach dem Auszug des *Syncellus Fragm. Hist. Graec.* ed. *Müller* bei *Didot* 2, 530 b bis 531 a: Hephaistos, Helios, Agathodaimon, Kronos, Osiris und Isis, Typhon (29 Jahre) — oder nach dem Auszug des *Eusebius* (*ebend.* 2, 526 ff.): Vulcanus, Sol, [Agathodaemon], Saturnus, Osiris, Typhon, Horus.

II. Sohn von Geb und Nut.

a) Über die verwandtschaftliche Beziehung des Set zu den oben mit ihm zusammengenannten Göttern kann nach zahlreichen Erwähnungen und Andeutungen kein Zweifel sein: Set und Osiris sind Kinder von Geb und Nut. Die *Pyramidentexte* sagen es denn auch ausdrücklich, daß Set der Sohn des Geb (ed. *Sethe* 144) und der Bruder des Osiris (*ebend.* 1699) ist. Merkwürdigerweise scheint man das später so häufige Beiwort des Set 'Sohn der Nut' in älterer Zeit nicht von ihm zu gebrauchen; vielleicht behielt man es mit Absicht für Osiris vor. Der Beiname 'Sohn der Nut' findet sich für Set im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 86, 5) und ist in der 18. Dyn. in Gebrauch (*Lepsius, Denkm.* 24 d. n. 23 g. 45 e). In der 19. Dynastie ist er sehr häufig und man spricht von Set ohne Nennung seines Namens kurzweg als dem 'Sohn der Nut'; z. B. bei Sethos I. (*Brugsch, Recueil de Monum.* 1 [Leipzig 1862] pl. 45 c 5. 46 a 1) und von Ramses II. (passim, auch noch in der späteren Bentreschstele 3). In Medinet Habu opfert Ramses III. vor Set und Nut (*Lepsius, Denkm.* 3, 208 c). Eine ungewöhnliche verwandtschaftliche Gruppierung würde in den

Pyramidentexten vorliegen, wenn es richtig ist, daß dort (ed. *Sethe* 163) Set und Thot in einem scheinbar an Osiris gerichteten Spruch 'Deine beiden Brüder' genannt werden.

b) Geburt des Set. In dem sogen. *Epagomenen-Papyrus* (*Leyden* J 346. 2, 11 ff.) ist von einem Zauberer eine Liste der Schalttage zusammengestellt mit Angabe der Götter, die an ihnen geboren sind, und mit praktischen Bemerkungen. Darnach sind geboren an Schalttag 1: Osiris, 2: Harveris, 3: Set, 4: Isis, 5: Nephthys (*Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes* 104 ff.). Ein anderer Papyrus (*Pleyte-Rossi, Pap. Turin* pl. 152) läßt geboren sein an Schalttag 1: Osiris, 2: Horus, 3: Set, Sohn der Nut, 4: Isis, 5: Nephthys. Über die Ausmerzung des 3. Schalttages in später Zeit vgl. unten K I d. Abweichend von dieser Tradition setzt eine Bemerkung im *Mathematischen Handbuch* (Taf. 87b) die Geburt des Set auf den 3. Tag des 1. Überschwemmungsmonats. Nach *Plutarch* (*de Is.* cap. 12) sind die Kinder von Rhea (= Nut) und Kronos (= Geb) an den 5 Schalttagen geboren, und zwar in derselben Reihenfolge wie nach der ägyptischen Angabe oben. Am 3. Schalttage erschien Typhon, aber nicht rechtzeitig und nicht am ordentlichen Platz, sondern gewaltsam durchbrechend soll er durch die Seite herausgesprungen sein. *Diodor* 1, 13 gibt einen ähnlichen Bericht: Die Kinder von Kronos und Rhea sind fünf Götter, deren jeder an einem der fünf ägyptischen Schalttage geboren ist; diese Kinder heißen Osiris und Isis, Typhon, Apollon und Aphrodite. Bei *Synes. de provid.* 1, 2, 5 ist Typhon zum ältesten Sohn von Kronos und Rhea geworden.

III. Gatte der Nephthys.

a) In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 153) erhalten Set und Nephthys zusammen den Auftrag, den Göttern von Oberägypten die Ankunft des Königs zu melden. Diese enge Verbindung der beiden Götter bleibt durch alle Zeiten bestehen. In allen Götterlisten (vgl. oben I a) werden sie nebeneinander genannt mit Ausnahme einer, in der die übliche Folge verändert ist in: Horus und Nephthys, Set und Hathor (*Naville, Deir el Bahari* 2, 46). Auch die Tempelreliefs stellen Set und Nephthys zusammen. In Karnak umarmen 'Nubti, großer Gott, Herr des Himmels' und Nephthys den König Tutmosis III. (*Lepsius, Denkm.* 3, 34c. 35e). Sethos I. opfert vor 'Set, dem Kraftreichen, wohnend im Sethostempel im Amontempel' und Nephthys (*ebend.* 3, 124b = *Pleyte, Lettre* pl. 4, 30). In Silsilis opfert Merenptah vor [Set] Nubti, Nephthys und Horus (*ebend.* 3, 200e). Die Gruppe des Louvre (*Pleyte, Lettre* p. 22, pl. 1—2; *Lanzone, Dizion.* tav. 372) stellt Set und Nephthys dar. Nephthys ist auch dem Set zugesellt, den man im neuen Reich in den Deltastädten angesiedelt hat (vgl. oben C VIIb).

b) Bei allen diesen Beispielen kann nach der ägyptischen Sitte der Darstellung kein Zweifel darüber sein, daß Nephthys als Genossin und Gattin des Set angesehen wurde; aus anderen Stellen wissen wir, daß sie als Kind von Geb und Nut und als Schwester von Osiris und Isis auch die Schwester des Set ist. Eine ausdrückliche Bestätigung, aber auch eine Andeutung eines verwickelten Mythus, den wir aus ägyptischen Quellen nicht kennen, gibt *Plutarch* (*de Is.* cap. 12. 14): Nephthys soll dem Typhon vermählt sein. Aber Osiris wohnte ihr in Liebe bei, ohne es zu wissen, indem er sie für Isis hielt; das dieser Verbindung entsprossene Knäblein, das die Mutter sogleich nach der Geburt aus Furcht vor Typhon ausgesetzt hatte, war Anubis, der spätere Wächter und Gefährte der Isis.

c) Die Tradition von *Plutarch* (*de Is.* cap. 19b), Toëris sei das Kebsweib des Set gewesen, kennen wir nicht aus ägyptischen Angaben; sie kann erst in später Zeit entstanden sein, da Toëris eine volkstümliche Göttin ist, die im Laufe des neuen Reichs in Aufnahme kommt (vgl. Art. 'Toëris'). Diese Toëris, die die Gestalt eines aufrechtstehenden weiblichen Nilpferdes hat, ist in den Anfängen der Ägyptologie für einen weiblichen Typhon gehalten worden. Sie war es, auf die man den Namen τὰ Τυφώνια für den Tempel der Aphrodite in Tentyra (Dendera) bei *Strabon* p. 814 bezog (*Wilkinson, Manners and Customs* 4 [London 1841], 429—31). Typhonien nannte man auch an anderen Orten ein kleines Seitengebäude neben dem großen Tempel, das wir im Anschluß an *Champollion* als Mammisi oder Geburtshaus bezeichnen.

IV. Die Genossen des Set.

Nach den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 575) hat Set Begleiter, die ihm bei seinem Kampf gegen Horus helfen; Thot hilft dem Horus sie zurückzuweisen. Diese 'Genossen des Set' spielen je später eine desto größere Rolle in den mythologischen Texten; man benutzt ihren Namen zu Wortspielen und läßt sie wie den Gott selbst andere Gestalten annehmen. Häufig ist die Spielerei, die beim Opfer zu schlachtenden Tiere als 'Genossen des Set' zu bezeichnen, z. B. im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 151, 11. 151a ter); gelegentlich verwandeln sie sich auch in Fische (*ebend.* 134, 3). Auch *Plutarch* (*de Is.* cap. 13) erzählt von Begleitern und Helfern des Set, und zwar gibt er ihre Zahl, die in der griechischen Überlieferung schwankt, auf 72 an (vgl. *Lefébure, Mythe Osirien* 116). — Weitere Zitate bes. im Abschnitt J.

E. Landes-, Königs- und Staatsgott.

I. Horus und Set als Könige und Landesgötter.

Die Stellung von Horus und Set zueinander ist eine ganz verschiedenartige in den von einander abweichenden Mythen. Nehmen wir zunächst denjenigen Gedankenkreis, der Horus und Set als Brüder faßt (so wohl in der nicht klaren Stelle: *Sethe, Pyramidentexte* 1742) und sie beide als gleichberechtigte Könige von Unter- bzw. Oberägypten regieren läßt. Diese Persönlichkeiten sind natürlich völlig unabhängig von denjenigen, die unter den Namen Horus und Set im Osirismythus auftreten und dort eine ganz andere Rolle spielen und andere

Schicksale haben (*Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1², § 181). Die Könige Horus und Set führen wohl Krieg miteinander; aber nach dem Frieden, der dem Lande die Ruhe wiedergibt, bleibt jeder von beiden Herrschern in seiner alten Stellung. Die 'Majestät des Set' (*Pap. Sallier* 4, 21, 3) dieser Sagen bleibt eine königliche Persönlichkeit durch alle Zeiten. Die verschiedenen Redaktionen dieser Erzählungen mögen eine örtlich und zeitlich begrenzte Entstehung haben, und in ihnen mögen sich Vorgänge der prähistorischen Zeit widerspiegeln; die Texte der historischen Zeit geben uns eine Fülle von sich widersprechenden Angaben, die sich nur unvollständig gliedern lassen. *Maspero* (*Études* 2, 331 ff.) sieht in dem Paare Horus-Set die Personifikationen von Himmel und Erde (Set als Erdgott, vgl. unten G); er vermutet an vielen Orten einen Kultus für beide Götter gemeinsam.

a) Set in Oberägypten.

1) Mythologisch. Diejenige Fassung, welche die allgemeinste Verbreitung gefunden hat, ist, daß Horus König von Unterägypten und Set König von Oberägypten war. Eine alte Erzählung, die wir durch die Abschrift der 22. Dynastie von einem Block (Brit. Mus. 135) aus Memphis kennen, gibt uns den auf die Teilung des Reiches bezüglichen Bericht; er scheint einer im Delta heimischen Mythologie des Geb entnommen zu sein (*Sharpe, Egyptian Inscriptions* 1, 36—8; *Goodwin* in *Mélanges égyptologiques* 3 sér. 1 [Chalon-Paris 1870] 247 ff.; *Breasted* in *Ztschr. Äg. Spr.* 39, 39 mit Taf. 1—2): „Geb richtete Horus und Set und schlichtete ihren Streit. Er setzte Set als König von Oberägypten an den Ort, aus dem er hervorgegangen war, nach Sesesu (vgl. oben C IV); dann setzte Geb Horus ein als König von Unterägypten an den Ort, an dem sein Vater (Osiris) angeschwommen war — bei der Teilung der beiden Länder. Da stand Horus auf seiner Stätte und Set stand auf seiner Stätte (vgl. unten J II b 2), und sie brachten (?) die beiden Länder zur Ruhe in Tura (Ostufer von Memphis); die Grenze der beiden Länder, das ist (?) Tura. Geb sagte zu Set: Eile zu dem Ort, aus dem du hervorgegangen bist! Geb sagte zu Horus: Eile zu dem Ort, zu dem dein Vater (Osiris) schwamm! Geb sagte zu Horus und Set: Ich habe euch gerichtet; Set (gehört) der Süden, Horus der Norden; . . . sind Norden und Süden. (Hier ist ein anderer Mythus eingeschaltet, in dem Horus König von Ober- und Unterägypten ist; vgl. unten c 1). Horus und Set waren beide zufrieden, die beiden Brüder waren vereinigt und stritten nicht mehr." Zu der auffallenden Gruppierung, daß Horus und Set das Reich von Geb erhalten, vgl. den Horuer, der in Kus der Sohn von Geb und Nut ist (*Brugsch*, *Rel.* 535); ebenso in Kom Ombo (*ebend.* 539). — Auch eine der Mythen von dem Kampf zwischen Horus und Set, die in ptolemäischer Zeit in Edfu gesammelt sind, läßt Horus Herr des Nordlandes und Set Herr des Südlandes sein (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 24).

2) In Dyn. 2. Die Bedeutung der beiden Götter war nicht immer die, daß Horus den Norden und Set den Süden vertrat. Gerade in der ältesten Zeit, in der wir die Ausbildung der Mythen suchen müssen, finden wir beide in Oberägypten.

Der Staat der Thinitischen Könige (Dynastie 1—2) hatte seinen Schwerpunkt in Oberägypten, wo Denkmäler dieser Zeit, besonders bei Hierakonpolis, Negade und Abydos gefunden sind. Die Träger der Macht sind scheinbar echte Oberägypter; sie haben auch das Delta unterworfen, dessen Bewohner sie mit übertriebener Geringschätzung darzustellen pflegen. Der Schutzgott der 1. Dynastie ist Horus, der Falke von Hierakonpolis, sein Bild bezeichnet zugleich den Haupttitel des Königs. Wenn nun in der 2. Dynastie König Perabsen sich 'Set' an Stelle von 'Horus' nennt, und wenn König Chasechemui sich 'Horus und Set' nennt (s. u.), so kann dieser Set doch nicht gut ein unterägyptischer Gott sein. Erst mit der 3. Dynastie wandert der Schwerpunkt des Landes nach Norden; also haben wir diesen Set in Oberägypten zu suchen, und dann kann er kein anderer sein als der Set von Nubt, der in alter und späterer Zeit die Rolle eines Herrn von Oberägypten spielt.

Der 'Setname' des Perabsen ist geschrieben wie sonst der 'Horusname' der Könige: der Name ist in ein Schild (Bild der Palastfassade) eingeschlossen, auf welchem das Tier des Set steht. So auf einem Grabstein (*Petrie, Royal Tombs* 2 [London 1901], 31) und auf Siegelabdrücken (*ebend.* 21, 173 22, 185). Die letzteren zeigen gelegentlich dem Königsnamen gegenüber einen stehenden Mann, zuweilen mit dem Kopf des Settieres und mit der oberägyptischen Krone; das ist offenbar der Gott Set. Auf den Siegelabdrücken des Chasechemui (*ebend.* 23, 191. 24, 206) und dem Türpfosten aus seinem Tempel von Hierakonpolis (*Quibell, Hierakonpolis* 1, 2) stehen auf der Umrahmung des Namens der Falke (Horus) und das Settier sich gegenüber. In einigen Fällen trägt jedes Tier die Doppelkrone auf dem Kopf; also können die Götter nicht als Repräsentanten der beiden Landeshälften angesehen werden, wie man früher glaubte. Die Titel sind zusammengestellt: *Sethe, Beiträge zur ältesten Gesch. Äg.* (= *Untersuch.* Bd. 3, Leipzig 1905) 36; vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.* 1², § 213. 215.

Nach Chasechemui ist der Settitel des Königs nicht mehr in Gebrauch; möglicherweise steht mit seinem Verschwinden das Aufkommen eines anderen Titels, des sog. Goldhorus-Namens, in Zusammenhang, falls dieser wirklich erst von der 3. Dynastie ab gebraucht wird. Der Goldhorusname ist nach der Übersetzung ἀντιπάλων ὑπέρτερος zu deuten: Horus ist der Besieger des Nubti. *Sethe* (in *Ztsch. Äg. Spr.* 44, 26 Anm. 1) hat Horus in dieser Verbindung als unterägyptischen und Set als oberägyptischen Gott angesehen; während es nach dem Gang der Ereignisse näher läge, die Entstehung des Namens in Oberägypten zu suchen. Dann würde ἀντιπάλων ὑπέρτερος bedeuten, daß der Gott von Hierakonpolis den von Nubt nieder-

geworfen habe; nach einem inneren Kriege nahmen also die Fürsten von El-Kab denen von Negade die Führung Oberägyptens ab.

In diesem Falle müßten wir aus historischen Gründen die Götter Horus und Set, deren Tiere auf dem Namen des Königs standen, beide als oberägyptisch ansehen. Die Sache liegt anders, wenn z. B. Ramses II. den Beinamen 'Horus und Set' trägt (*Kubanstele* 3, *Chabas, Inscr. des mines d'or* [Chalon-Paris 1862] 17); in dieser Zeit hat man gewiß an Horus und Set als Repräsentanten der beiden Landeshälften gedacht. — Die Bezeichnung Horus und Set für den König hat sich über die Frühzeit hinaus gehalten in einem Titel der Königin: 'die Horus und Set schaut'. (*De Rougé, Recherches sur les monuments . . six prem. Dyn.* [*Mém. trad. Inscr.* 25, Paris 1866] 45. 58. 264. 276.) Der Titel stammt aus der Frühzeit, in der nur dieser allein auf dem Grabstein der Königinnen steht (*Petrie*, *Royal tombs* 2 [London 1901] 27, 96. 30, 128—9; vgl. *Sethe, Beiträge ält. Gesch.* 29) Wir kennen ihn später in Dynastie 4 (*Lepsius, Denkm.* 2, 41—2; *Daressy* in *Ann. Serv. Antiqu. Egypte* 10 [1909] 44. 46) und Dyn. 5 (*Mariette*, *Mastabas* D 5. 18. 18) und Dyn. 6 (Berlin 7791); vereinzelt auch noch in Dyn. 18 (*Naville, Deir el Bahari* 2, 48).

3. Beiworte. Wie man auch die Sachlage in der Frühzeit auffassen mag, in historischer Zeit gilt Set als Repräsentant des gesamten Oberägyptens; das ist also eine Verschiebung gegenüber den alten Verhältnissen, und diese Auffassung geht Hand in Hand mit den oben wiedergegebenen Mythen (vgl. 1). In den *Pyramidentexten* [ed. *Sethe* 153]) weist eine Erwähnung Set nach Süden: 'Set und Nephthys, eilt, meldet den Göttern von Oberägypten und ihren Geistern: NN. (der selige Tote) kommt!' Ein ständiges Beiwort des Set Nubti, das gewiß ein alter Titel des Lokalgottes von Nubt ist, lautet: 'Herr von Oberägypten'; es ist in allen Tempeldarstellungen in Gebrauch. Z. B. auf den Statuen Sesostris I. aus Lischt (*Gauthier-Jéquier* in *Mém. Inst. franç. Caire* 6, p. 35 ff.), auf denen er auch heißt 'Erster der oberägyptischen Itert (Reichskapelle)'. Nubti hat neben anderen ferner den Beinamen 'Herr von Oberägypten' in den Reliefs des Thutmosis III. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 33 g. 35 a. b) und des Haremheb in Abahuda (*ebend.* 3, 122 e), sowie des Sethos I. in Heliopolis (*Capart, Recueil des monum.* 39) und des Ramses II. im Ramesseum (*Wilkinson, Manners and Customs, Supplem.* pl. 79), ferner des Merenptah in Silsilis (*Lepsius, Denkm.* 3, 200 e) und der 20. Dynastie in Theben (*ebend.* 3, 214 d. 222 c. 246 b).

b) Set im Delta.

Eine Tradition, die allem bisher Angegebenen widerspricht und von der wir nur einige spärliche Zeugnisse haben, teilt Oberägypten dem Horus und das Delta dem Set zu (*Piehl* in *Ztschr. äg. Spr.* 1886, 16; *Schneider, Kultur* 387).

Der Kalender mit mythologischen Bemerkungen *Pap. Sallier* 4. 9, 7 (*Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes*) bemerkt bei dem 29. Athyr 'sehr gut'; denn Tenenti pries Re, 'als er die oberägyptische Krone dem Horus gegeben hatte und die unterägyptische dem Set; die Herzen aller Götter waren zufrieden mit ihnen an diesem Tage'. Wenn bei dem 2. Pharmuti 'sehr zweifelhaft' bemerkt ist: 'Die Majestät des Set ging (?) nach dem Throne (?) von Busiris . . .' (*ebend.* 21, 3), so scheint auch damit auf einen unheilvollen Vorgang im Delta angespielt zu sein. Die merkwürdige Darstellung des Hrihor im Chonstempel von Karnak stellt die Krönung des Königs in ungewöhnlicher Weise dar. Horus und die oberägyptische Landesgöttin Nechebt bringen dem König die Doppelkrone (gemeint ist die Krone von Oberägypten). Nubti, der versehentlich seinen Beinamen, 'Herr von Oberägypten', behalten hat, und die unterägyptische Uto bringen die unterägyptische Krone. Nubti sagt zum König: 'Ich setze dir die rote (unterägyptische) Krone auf dein Haupt, damit du empfängst den Schmuck deines Vaters Re' (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 c),

c) Set entthront und im Ausland.

1. Eine dritte Fassung der Erzählungen vom Kampf zwischen Horus und Set läßt ihn nicht damit enden, daß jeder von beiden Göttern einen Teil Ägyptens erhält; sondern daß Horus die beiden Landeshälften in seiner Hand vereinigt. So bleibt dem Set nichts übrig als die Wüste und das Ausland oder er muß sich grollend in das Innere der Erde zurückziehen. In die oben (vgl. a 1) wiedergegebene Erzählung von der Teilung des Reiches durch Geb ist ein Abschnitt A eingeflochten, dessen Inhalt dem Sinne des Hauptteiles der Erzählung widerspricht; er läßt sich leicht herauslösen und gehört unserem Gedankenkreise an. Geb sagte zu den Göttern: 'Ich überweise mein Erbteil diesem Erben, dem Sohne meines erstgeborenen Sohnes; er ist mein Sohn, den ich erzeugt habe.' Horus sagte: . . . Horus trat auf das Land, er vereinigte dieses Land, benannt mit großem Namen: Tenenti, südlich seiner Mauer, Herr der Ewigkeit. Die zauberische Doppelkrone gedieh auf seinem Haupte. Da erschien Horus als oberägyptischer und unterägyptischer König, der die beiden Länder vereinigte an dem Orte, an dem die beiden Länder vereinigt sind.' Der Kalenderpapyrus *Sallier* 4, 9, 4 gibt für den 27 Atyr 'sehr gut' folgende Bemerkung: 'Horus und Set wurden gerichtet, der Kampf wurde beseitigt, der Unhold (Set) beendete (?) den Streit, die (beiden) Herren vertrugen sich, die Erde wurde zur Ruhe gebracht. Das ganze Ägypten wurde dem Horus gegeben, die ganze Wüste dem Set. Thot trat heraus und richtete vor Re.'

2. In einer der in Edfu in ptolemäischer Zeit gesammelten Erzählungen vom Kampf zwischen Horus und Set (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 12—21; vgl. unten J II c 3) ist Set der Herrscher Ägyptens nördlich von Edfu; er wird von dem Götterkönig Re-Harachte mit Hilfe des Horus Behedti, des Sonnengottes von Edfu, zurückgetrieben; Set verwandelte sich in eine

Schlange und drang ungesehen in die Erde ein bei Oxyrhynchos (pl. 16). In einer anderen Fassung (pl. 21) kämpft Horus Sohn der Isis als Kind mit Set 'um seinen Thron'; Horus von Edfu rettete ihn auf Bitten seiner Mutter Isis vor Set. In einer anderen Darstellung (pl. 22—3) schlachtet Horus Sohn der Isis den Set, der sich in ein rotes Nilpferd verwandelt hat, und erhält in der alten Hauptstadt des Delta die Würde eines Königs von Ober- und Unterägypten. Der Herr des ganzen Landes ist Horus auch in einer anderen Redaktion (pl. 24), in der er dem Set als einem roten Stier den Schenkel abschneidet.

Die bei den Festfeiern in Edfu vorgenommenen Zeremonien lassen Horus von Edfu als König von Ober- und Unterägypten erscheinen, der gegen Set und andere Feinde kämpft; andererseits ist Horus auch dem Sonnengott verwandt, der die Apophisschlange bezwingt; endlich ist er auch Horus der Sohn der Isis und des Osiris, der Set den Bruder seines Vaters zum Gegner hat. Horus von Edfu zieht mit den vier Speeren, mit denen die Götter den Set bekämpft haben, und anderen Göttern aus, um seinen Sieg zu feiern. Er triumphiert und ergreift die Doppelkrone. Dann wird ein Nilpferd aus Wachs, auf das die Feinde aller Gaue geschrieben sind, vernichtet; Krokodile aus Ton und Fische werden zertreten und zerschlagen. Diese Tiere sind offenbar Symbole des Set (vgl. unten M III c. h), der in ihnen vernichtet wird (*Brugsch, Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna;* vgl. *Erman, Religion* 125).

3. Dem Ägypter gehen die Begriffe der gebirgigen Wüste und des Auslandes mit den fremden Völkern ineinander über. Auch Set der Herr der Wüste tritt uns als Gott des Auslands entgegen. Auf einem Relief aus dem Totentempel des Sahure (Dyn. 5, unpubl. in Berlin) führen 'Nubti' und 'Sopd, der Herr der Fremdländer' an Stricken gefesselte Barbaren aus Punt, Libyen und Syrien herbei. Die althergebrachte Beziehung des Set zum Ausland ist es, abgesehen von seiner inneren Verwandtschaft mit jenen Göttern, gewesen, durch welche die Ägypter veranlaßt wurden, den Set immer wieder mit vorderasiatischen Göttern zu identifizieren: mit dem Gott der Hyksos (vgl. oben C VI), mit dem Gott der Syrer und Hethiter (vgl. oben C IX). Zu Set als Gott des Auslandes vgl. *Lepsius*, *1. Götterkreis* 204ff.; *Ed. Meyer* in *Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2745; *Schneider*, *Kultur* 420.

II. Horus und Set als Schutzgötter des Königs.

a) Die typischen Tempelreliefs.

Horus und Set treten gemeinsam auf in einer Fülle von Darstellungen und Erwähnungen, wo sie Schützer und Helfer des Königs sind. Gelegentlich vertritt dabei jeder von ihnen eine Landeshälfte, aber in vielen Fällen ist eine solche Zuteilung nicht ausgesprochen oder gar unwahrscheinlich.

1. Eine Form des gemeinsamen Wirkens von Horus und Set für den König ist, daß sie ihm die symbolischen Pflanzen von Ober- und Unterägypten zusammenschnüren. Diese Darstellung ist in typischer Verwendung an den Seitenflächen des Thrones des Königs; so bei Sesostris I. in Lischt (*Mém. Inst. Franç. Caire* 6 p. 35ff.). Eine ähnliche Szene kehrt als Tempelrelief in der 20. Dynastie wieder im Chonstempel von Karnak, wo Set 'zu seinem geliebten Sohne' (= dem König) sagt: ich vereinige dir die Länder (*Lepsius, Denkm.* 3, 222e).

2. Eine andere typische Darstellung zeigt ein Relief von Haremheb in Abahuda (*Lepsius, Denkm.* 3, 122a): Horus und 'Set Nubti, Herr von Oberägypten . . . großer Gott, Herr des Himmels' führen den König an den Händen; Set redet ihn an: 'Mein Sohn von meinem Leibe von ihm (lies: mir) geliebt, Haremheb . . .'

3. Die häufigste aller dieser Darstellungen ist die Reinigung des Königs durch Horus und Set; die Götter gießen Wasser oder später die symbolischen Zeichen von Leben und Glück über ihn aus, bevor er vor den Gott des Tempels tritt. So wird Sethos I. von Horus von Edfu und 'Nubti, Herrn von Oberägypten' gereinigt auf einem Block aus Heliopolis (*Capart, Recueil de monum.* 39); ähnlich in Tempelreliefs in Gurna (*Rosellini, Monum. Cults* pl. 57, 1 = *Champollion, Monum.* 2, 149, 1; *Lepsius*, *Denkm.* 4, 132 l. m) und in Karnak (*ebend.* 124 d), wo 'Nubti, Herr von Oberägypten' zum König sagt: 'Mein geliebter Sohn, König Sethos I., ich reinige dich mit Leben und Glück, damit du jung wirst wie der Vater Re und Jubiläen feierst wie Atum, indem du erstrahlst als Herrscher der Freude.' Die Formel, welche die beiden Götter auszusprechen pflegen, ist: Deine Reinigung ist die Reinigung des Horus bzw. des Set (*ebend.* 238a, Dyn. 20 in Karnak).

Der Tempel von Gurna, dem eins der obigen Beispiele entnommen ist, war nicht einem Gotte geweiht, sondern ist der Totentempel des Königs Sethos I. Auch sonst sehen wir die 'Reinigung' im Totenkult. Schon die Pyramidentexte (ed. *Sethe* 27. 28) enthalten Sprüche für das Reinigen mit Weihrauch: 'Wie du gereinigt wirst, so wird Set gereinigt'. (Var. mit Horus, Set, Thot und anderen Göttern.) Ähnliche Sprüche finden sich im Totenritual des neuen Reichs für Privatleute (*Schiaparelli*, *Libro dei funerali* [Torino 1882] 1, 31. 2, 292 XIII). Die Thebanischen Privatgräber enthalten auch ähnliche Darstellungen der Reinigung des Toten durch Horus und Set oder andere Götter (*Schiaparelli* a. a O.; *Mém. Mission franç. Caire* 5, 366), wie sie oben für die Reinigung des Königs aus Tempeln genannt sind; dabei wird die Formel gesprochen: Deine Reinigung ist die Reinigung des Horus bzw. des Set usw. *Leyden* K 14 ed. *Leemans, Ägypt. Monum. Leyden* 3 [Leyden 1867] pl. 21). Auch im Totenbuch (ed. *Naville,* Kap. 17, 98) heißt es: 'Horus reinigt mich, Set säubert mich.'

4. Eine andere symbolische Handlung in den typischen Tempelreliefs ist die Krönung des Königs; sie wird meist durch den Herrn des betreffenden Tempels vollzogen, gelegent-

lich aber auch von Horus und Set; z. B. bei Ramses II. (*Wilkinson, Manners and Customs*, Supplem. pl. 78; *Rosellini, Mon. stor.* 77, 12; *Lanzone, Dizion.* tav. 374). Auch bei Hatšepsut in Der el-Bahri spielen 'Horus und Set' eine Rolle bei dem Bringen der Kronen zum König (*Urkunden* IV ed. *Sethe* 251, 4). Horus und Set werden eben als die mythischen Herren der beiden Landeshälften angesehen; deshalb heißen die Kronen der 'Schmuck des Horus und Set' (*Lepsius, Denkm.* 3, 196, 9. Ramses II.). Von Ramses III. wird in Medinet Habu gesagt: 'schön . . ., wenn er den Schmuck des Horus und Set empfangen hat; Nechebt und Uto, die oberägyptische und unterägyptische Krone nehmen ihren Platz ein auf seinem Kopfe' (*Greene, Fouilles* 1, 8). — Krönung des Hrihor in I b; andere Erwähnungen der Kronen in b).

b) Andere Erwähnungen.

Endlich seien aus verschiedenen Texten gelegentliche Erwähnungen und Anspielungen genannt, in denen Horus und Set als die typischen Vorgänger, Vorbilder und Schützer des Königs auftreten. In den *Pyramidentexten* gehört die Mehrzahl der Erwähnungen dem Kreis der Osirissage an, in dem Horus der gute und Set der böse Gott ist; dahin wäre zu weisen: 'Du läßt die beiden Länder sich verbeugen vor NN, wie sie sich verbeugen vor Horus; du läßt die beiden Länder sich fürchten vor NN, wie sie sich fürchten vor Set' (*Pyr.* ed *Sethe* 57). Aber an einer Reihe von Stellen sind Horus und Set zwei gleichartige und gleichberechtigt nebeneinanderstehende Wesen, die in besonderer Beziehung zu dem königlichen Amt des Toten stehen. Z. B. in dem Spruch an Nut (?): 'Zwei Augen sind aus deinem Kopf gekommen; du hast Horus und seine Zauberreiche genommen, du hast Set und seine Zauberreiche genommen' (*ebend.* 823), wo mit den Zauberreichen die beiden Kronen des Königs (vgl. oben a 4) gemeint sind. Horus und Set sind 'die beiden, die im Palaste sind' (*ebend.* 141); sie führen den König zur Duat (*ebend.* 390) oder zum Himmel (*ebend.* 473). Dem Toten wird gesagt: 'Dir werden die Wege bereitet, die zu Horus aufsteigen; das Herz das Set verbrüdert sich mit dir' (*ebend.* 801). Auf das Hinaufsteigen zum Himmel bezieht sich auch: 'Heil dir, Gottesleiter! Heil dir, Leiter des Set! Heil dir, Leiter des Horus! Stehe, Gottesleiter! Stehe, Leiter des Set! Stehe, Leiter des Horus! die für Osiris gemacht ist, damit er auf ihr zum Himmel aufsteige zu Re' (*ebend.* 971). Die Gegenden, über die der selige König herrschen wird, sind die Stätten des Horus und die Stätten des Set, zu denen gelegentlich auch die Orte des Osiris und das Arugefilde treten (*ebend.* 948. 994. 1475); zur Bezeichnung 'Stätte' vgl. den Mythus von der Teilung des Reiches durch Geb (oben E I a 1). Einmal werden die Götter selbst angerufen: 'Heil dir, Horus, an den Stätten des Horus! Heil dir, Set, an den Stätten des Set!' (*ebend.* 487). Geb scheint die Stätten dem Toten zu überweisen (*ebend.* 480); dieser durchzieht sie dann (*ebend.* 135) und gibt ihnen Befehle (*ebend.* 218).

In den religiösen Texten des mittleren Reiches wird dem Toten gesagt: 'Du hast die Ämter des Horus und Set' (*Lepsius, Denkm.* 2, 96, 4. 145n, 39f auf Särgen); und diese Worte leiten auf die Sprechweise der historischen Texte des neuen Reiches hin. Dem König Ahmose I. werden 'die Anteile des Horus und Set' (= die beiden Landeshälften) gegeben (*Urkunden* 4 ed *Sethe* 16). Thutmosis I. erhält den 'Süden und den Norden als die Anteile des Horus und Set' (*ebend.* 82; ähnlich 16. 82). Thutmosis III. lernt das Bogenschießen von Nubti und das Lanzenstoßen (?) von Horus; so in einer Darstellung in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 36b). Amon von Karnak gibt Sethos I. 'den Besitz des Horus und Set, ihre Kraft und die Anteile der beiden Götter' (*Brugsch, Recueil des monum.* [Lpzg. 1862] 50b 8); derselbe König sitzt 'auf dem Throne des Horus und Set' (*Mariette, Abydos* 1, 36a). Harachte sagt in Abu Simbel zu Ramses II: 'Ich gebe dir die Kraft der beiden Götter und ihre Anteile in Leben und Glück' (*Lepsius, Denkm.* 3, 186; ähnlich 246a. c). Amon sagt in Medinet Habu zu dem gegen seine Feinde kämpfenden Ramses III.: 'Ich lasse dich gegen sie vorgehen wie einen Wolf: Horus und Set bleiben in deinem Leibe. Ich gebe dir die Stärke (Siege?) des Horus und Set, ihr Königtum, ihren Besitz und ihre Anteile' (*Dümichen, Histor. Inschr.* 1, 11—2; vgl. Dyn. 18: Brit. Mus. 123). Dem Hrihor verheißt eine Göttin im Chonstempel zu Karnak: 'Ich gebe dir die Lebenszeit des Re, die Jahre des Atum, und die Anteile der beiden Götter in Leben und Glück' (*Lepsius, Denkm.* 3, 246a); ähnlich 'die Stärke der beiden Götter in Leben und Glück' (*ebend.* 246c).

c) Das Paar Horus-Set in übertragener Verwendung.

Die Zauberer gehen schon in alter Zeit in ihren mythologischen Anspielungen mit dem Paare Horus und Set um. In einem Schlangenzauber der *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 678. 85) sind Horus und Set die beiden Götter, welche die Schlange vernichten sollen. In den Zaubersprüchen für Mutter und Kind (ed. *Erman* in *Abh. Akad. Berlin* 1901) werden die Arme des Kindes, das geschützt werden soll, Horus und Set genannt (*Rs.* 5, 2). In einem Zauber gegen Skorpione werden Horus und Set dem Skorpion angedroht als die Götter, die über ihn Macht haben (*Pleyte-Rossi, Papyrus Turin* 134, 5).

Das Paar Horus und Set ist in einem Thebanischen Königsgrabe der 20. Dyn. zusammengewachsen zu einem Dämon 'sein Doppelgesicht' mit zwei Köpfen; dem eines Falken und dem des Settieres (*Lepsius, Denkm.* 3, 234 b).

III. Set als Staatsgott der Dyn. 19.

a) In der 2. Dynastie hatte Set, wohl als Lokalgott von Nubt, plötzlich die Rolle eines Königs- und Staatsgottes übernommen, um sie kurz darauf wieder an Horus zurückzugeben. In der 19. Dynastie tritt Set noch einmal in ähnlich hervorragender Weise hervor, ohne Zusammenhang mit jenem Erscheinen in alter

Zeit. Der Set aus dem Ende des neuen Reichs ist auch nicht, oder nicht in erster Linie, der Gott von Nubt; er hat schon den Gott der Hyksos von Avaris (vgl. oben C VI) und der Hethiter (C IX) in sich aufgenommen, Baal und andere syrische Götter haben auf ihn verändernd eingewirkt, nachdem seine eigene Mythologie und sein Verhältnis zu den alten ägyptischen Göttern ausgebildet und umgeformt war. Das Zentrum des neuen Setkultus scheint Tanis, die Residenz der Ramessiden, gewesen zu sein (vgl. oben C VI d); ferner wird der Settempel in Theben, der traditionellen Landeshauptstadt, einen großen Einfluß gehabt haben. Als einen der Hauptgötter finden wir Set in den von der 19. Dynastie neugegründeten Städten des Deltas (vgl. oben C VII b). Aus Schülerhandschriften hören wir bei der Beschreibung einer Burg, die Merenptah sich zwischen Phönizien und dem Delta angelegt hat: 'ihr westlicher Teil ist ein Amontempel; ihr südlicher Tempel ist ein Sutechtempel; Astarte ist an ihrer Aufgangsseite; Uto ist an ihrer Nordseite' (*Pap. Anastasi* II 1, 4 = IV 6, 4). Aber auch an vielen Plätzen, besonders im Delta, die eigene einheimische Götter haben, tritt jetzt Set auf in Erwähnungen, die früher gewiß den Lokalgott genannt hätten. Ramses III. heißt 'geliebt von Set, dem Sohn der Nut' in Tell el-Jehudije (*Naville*, *Tell el Yahudijeh* pl. 2 D); ähnlich im Wadi Tumilât (*Naville, Goshen* pl. 9 G 2). Merenptah nennt sich auf einer aus Memphis stammenden Statue 'geliebt von Set, dem an Kraft Gewaltigen, dem großen Gott, der Leben gibt' (*Brugsch, Recueil de monum.* [Lpzg. 1862] pl. 2 = Berlin 1121).

b) Die wesentlichen Charakterzüge des Set der 19. Dynastie sind, daß er mit anderen Göttern zusammen als offizieller Staatsgott genannt wird und den König schützt: er, der 'kraftreiche Sohn der Nut', ist von kriegerischer Natur. Sethos I. heißt 'der beide Länder belebt auf dem Throne des Horus, der Stellvertreter des Set' (*Mariette, Abydos* 1, 36a). Unter Ramses II. hat das ägyptische Heer Abteilungen des Amon, Re, Ptah und Sutech (*Pap. Raifet* 10). Im Chetavertrag (Zeile 2; vgl. oben C IXa) steht 'Set, gewaltig an Kraft, Sohn der Nut' neben Amonre, Harachte-Atum, Amon des Ramses und Ptah des Ramses unter den ägyptischen Nationalgöttern. Ramses II. heißt in Abu Simbel: 'groß an Kraft wie sein Vater Set in Nubt' (*Lepsius, Denkm.* 3, 195) und in Karnak und Luksor: 'dem Re sein Königtum gegeben und Set seine Kraft verdoppelt hat' (passim). Ramses III. nennt sich in Medinet Habu 'der Geliebte des Set, der das Königtum gibt' (*Lepsius, Denkm.* 3, 208c). Die meisten Belege weisen auf die kriegerische Natur des Set (vgl. unten F).

F. Kriegsgott.

I. Set kein Kriegsgott.

Die meisten Forscher nannten Set einen Gott des Krieges; z. B. *Pleyte* (*Lettre* 11), *Diestel* (*Set-Typhon* 181), *Erman* (*Rel.*[2] 24).

Der wesentliche Anhaltspunkt war die Darstellung Thutmosis' III. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 36b), in der Nubti den König Bogenschießen lehrt. Bedenkt man aber, daß daneben Horus den König mit einem Stab (Lanze?) stoßen läßt, so wird man die Szene besser deuten: Horus und Set, die mythischen Landesherren und besonderen Schützer des Pharao (vgl. oben E II), unterrichten den König hier im Waffenhandwerk, wie sie anderswo ihn reinigen oder ihn führen oder ihm die Kronen aufsetzen (Belege in E II a); sie sind deshalb noch nicht Kampfesgötter. So bleiben denn zur Charakterisierung des kämpfenden oder den kämpfenden König schützenden Set nur einige spärliche Hinweise übrig; und diese zwingen durchaus nicht, Set als Kriegsgott aufzufassen. Sie nennen ihn nur einen gewaltigen und wütenden Gott, dessen Natur sich natürlich im Kampf besonders offenbart. Vielleicht sind diese Anspielungen aus einem Zug geflossen, der sicher den alten Mythen von Set angehört: daß er den Feind des Sonnengottes getötet habe (vgl. unten H I).

II. Beiworte des Set.

a) Eines der wesentlichsten Beiworte des Set, das er oft an erster Stelle oder als alleiniges führt, ist 'gewaltig an Kraft' (z. B. *Lepsius, Denkm.* 3, 33g, Thutm. III.); auch dem König wird es mit ausdrücklichem Hinweis auf Set gegeben (s. u.). Die inneren Wirren am Anfang der 19. Dynastie werden geschildert: 'König Setnacht hatte die Gestalt des Set, als er wütend war; er warf die Feinde im Lande nieder und stellte die Ordnung im Lande wieder her (*Pap. Harris* I 75, 8). Sethos I. heißt in den Kriegsdarstellungen in Karnak: 'groß an Kraft wie der Sohn der Nut (= Set); die Stärke der beiden Götter ist in seinen Armen; er durcheilt das Schlachtfeld (?) wie der Gott in Nubt, gewaltig an Schrecken wie Baal in den Fremdländern' (*Brugsch, Recueil de monum.* [Lpzg. 1862] 1 pl. 45c 5). Ramses II. wird gerühmt: 'Deine Kraft ist wie die des Sutech' (*Champollion, Monum.* 4, 332; von Ramses III.: *Lepsius, Denkm.* 3, 211). Er ist wie Sutech der Kraftreiche beim Niedermetzeln (*Lepsius, Denkm.* 3, 153, 24 = 187c) und tötet wie Set in der Stunde seiner Wut (*Petrie, Tanis* 2 [London 1888] pl. 2, 78). Deshalb heißt der König' mit starkem Arm, geliebt von Set, der alle seine Angreifer niederwirft in der mächtigen Stunde' (*ebend.* pl. 10, 55) und 'gewaltig an Kraft wie Set' (*ebend.* pl. 3, 81; vgl. oben C VI d) oder 'gewaltig an Kraft wie sein Vater Set in Nubt' (*Lepsius, Denkm.* 3, 195a) oder 'gewaltig an Kraft wie der Sohn der Nut' (*Bentreschstele* 3). Als die Hethiter Ramses II. gegen die Übermacht siegreich vorgehen sehen, rufen sie: 'Es ist kein Mensch, der unter uns ist; Set der Kraftreiche und Baal sind in seinem Leibe' (*Pap. Sallier* III 4, 9 = Luksor: *de Rougé, Inscr. hierogl.* 241, 42 = Karnak: *ebend.* 217, 36) und: 'Du bist Set der Kraftreiche, der Sohn der Nut; Baal ist in deinen Gliedern' (*Pap. Sallier* III 9, 8). Die Israelstele des Merenptah erzählt (Zeile 11 nach *Ztschr. Äg. Spr.* 34, 1 ff.): 'Die Libyer sind vernichtet, Sutech hat sich von ihrem Fürsten angewendet' und in der

Inschrift vom Libyerkrieg heißt Merenptah: 'dem Sutech Stärke und Kraft gibt' (*Mariette, Karnak* 55, 69). 'Set Nubti, Herr von Oberägypten', sagt zu Ramses III.: 'Ich gebe dir Kraft gegen alle Länder' (*Lepsius, Denkm.* 3, 214d).

b) Was das 'Gebrüll des Set' im Kampf angeht, so liegt ursprünglich vielleicht eine Spielerei vor mit dem Donner, der von der Stimme des Set im Himmel erzeugt wird (vgl. oben G III). Freilich ist das Beiwort des Set 'groß an Gebrüll' (z. B. auf der Stele vom Jahre 400; vgl. oben C VI c) farblos geworden; und wenn es von Sethos I. heißt: 'sein Gebrüll ist groß wie das des Sohnes der Nut' (*Brugsch, Recueil des monum.* pl. 46a 1), so ist der Gott wie der König gewiß nur als der gewaltig Kämpfende vorgestellt.

III. Zusammenstellung mit Kriegsgöttern.

Ein Punkt, den man noch für den Charakter des Set als Gott des Krieges anführen könnte, ist seine Zusammenstellung mit anderen Kampfgöttern; aber in dem zweiten Beispiel sind auch die beiden anderen alten Götter Onuris und Sopd nicht ursprünglich und nicht ausschließlich Kriegsgötter. Ramses II. heißt in Abu Simbel: 'Sohn des Set, geliebt von Mont' (*Lepsius, Denkm.* 3, 196, 6). In einer Beschwörung von Krokodilen u. a. identifiziert der Zauberer sich der Reihe nach mit verschiedenen Göttern: Onuris dem schönen Kämpfer; Mont; Sutech; Sopd; Schedu (*mag. Pap. Harris* 8, 6). Auf der Pianchistele (Z. 128 ed. *Schäfer* in *Urk. ägypt. Alt.* III [Lpzg. 1905] 48) sagt Tefnacht zum siegreichen Pianchi: 'Ich kann nicht bestehen vor deinem Feuer, ich erschrecke vor deiner Kraft; denn du bist Nubti selbst, der Erste des Südens, und Mont der starke Stier.'

G. Naturgott.

I. *Plutarch* (*de Is.* cap. 33. 39. 41. 45. 55. 64) stellt Typhon dar als die verderbliche Kraft im Weltall, die sich nach verschiedenen Richtungen offenbart. Er ist es, der die giftigen Ausdünstungen der Sümpfe aufsteigen läßt. Er ist die in der Wüste ungehindert niederbrennende Sonne, die alle belebende Feuchtigkeit austrocknet und den Nil zum Fallen bringt. Er ist das salzige und unreine Meer. Er erzeugt Erdbeben, Stürme, Blitz und Donner. Er läßt den Mond abnehmen und verdunkelt gelegentlich auch die Sonne. Diese Charakterisierung wird im wesentlichen richtig sein, wenn sich auch nicht alle Züge aus ägyptischen Quellen belegen lassen; weniger echt ägyptisch ist freilich *Plutarchs* mystische Umdeutung der mythologischen Beziehungen auf Naturvorgänge. Mehrfach ist Set von neueren Forschern als Erdgott charakterisiert. *Maspero* (*Etudes* 2, 362 und *Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 133) faßt Set als Wüste und Felsengebirge im Gegensatz zum befruchtenden Nilwasser (Osiris); er gehört zur Osiris-Kosmologie der Deltastädte, die später in der Lehre von Heliopolis aufgegangen ist.

II. In den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 1150) sagt der zum Himmel aufsteigende Tote: 'Der Himmel schreit mir, die Erde zittert mir, der Hagel schlägt, ich brülle Set, mir werden die Tore des Himmels geöffnet'. Im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 39, 14) spricht Set im 'Kapitel vom Töten der Apophisschlange vor Re': 'Ich bin Set, der Wolken und Unwetter packt im Himmel . . .' Ein mythologischer Kalender (*Mathemat. Handbuch* 87b) bemerkt bei dem Geburtstag des Set: 'Die Majestät dieses Gottes (= Set) ließ seine Stimme (= Donner?) hören.' Ein Zauberer des neuen Reichs beschwört seinen Gegner (Leiden J 343. *Vs.* 4, 9): 'Das Wüten des Set ist gegen das . . . .; das Rasen des Set ist gegen dich; das Wüten des Sturmes, der gegen den Himmel regnet (?), ist gegen dich.' Im Vertrag Ramses' II. mit dem Hethiterfürsten ist die Anrufung von Himmel, Erde und Luft (Zeile 30; vgl. oben C IXa) unägyptisch und entstammt dem hethischen Pantheon; das merkwürdigste aber sind die Wolken, die sonst dem Ägypter nur ein Gegenstand der Furcht und des Abscheus sind. Sie sind übernommen als charakteristisch für den hethitischen Hauptgott (Teschub o. ä.) und sie haben bei der Identifikation desselben mit Set bestimmend eingewirkt; wenn irgendein Gott des ägyptischen Pantheons Wolken und Gewitter repräsentieren kann, so ist es seit alter Zeit Set. — In seinem Reisebericht ruft *Wenamon* (2, 19 nach *Erman* in *Ztschr. Äg. Spr.* [1900] 1ff.): 'Siehe, Amon schreit im Himmel; er läßt Sutech [grollen?] (= donnern) zu seiner Zeit.' Während des Kampfes bei Edfu rettete Horus von Edfu den Horus Sohn der Isis vor Set, 'indem der Himmel stürmte und tobte' (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 21).

III. Es ist schwer, inschriftliche Belege für die Art des Set als Naturgott zu geben, da diese Züge seines Charakters in historischer Zeit zurücktreten und sich fast nur noch in den allgemeinen Beziehungen der Gottheiten offenbaren; das uns vorliegende Material deutet nur von ferne auf sie hin. Auf den Donnergott bezieht sich vielleicht auch das 'Gebrüll' des kämpfenden Set. Deshalb ist das Gebrüll von Ramses III. im Kampf 'wie das des Set im Himmel' (Medinet Habu, unpubl.). Ebenda heißt es in der Libyerschlacht: ihr (der Libyer) Herr (= Ramses III.) ist wie Set, geliebt von Re; das Land hört sein Gebrüll wie das des Greifs Achech' (*de Rougé, Inscr. hierogl.* 144); in diesem Falle wie in anderen ist das Brüllen freilich nur als Äußerung des gewaltigen streitenden Gottes gemeint (vgl. oben F IIb). — Eine der Mythen vom Kampf zwischen Horus und Set in Edfu (*Naville, Mythe d'Horus* [*Genève-Bale* 18..] pl. 12—21) läßt den völlig besiegten Set sich in eine Schlange verwandeln und sich in ein Loch in der Erde zurückziehen; vielleicht spielt hier die Vorstellung von dem Gotte mit, der grollend die Erde erzittern läßt. — Für Set als Meer (*Plutarch* s. o) haben wir kaum einen Beleg; aber sicher ist, daß den Ägyptern die Wogen der hohen See Grauen erregend waren. In einem Krankheitszauber heißt es: 'Wie Set das Meer bekämpfte, (erregte?), so bekämpft Set auch euch, ihr Ge-

schwüre' (*med. Pap. Hearst* ed. *Reisner* 11, 13). — Für Set als die dem Licht feindliche Macht vgl. den Mythus vom Horusauge (unten J I e).

H. Set im Sonnenmythus.

I. *Pierret* (*Mythologie* s. v. Set) hielt Set als Töter der Apophisschlange für eine Art Sonnengott, der nachträglich in die Osirissage eingeführt sei. Auch *Pleyte* (*Lettre* 56 und *Barque de Soleil*, passim) erklärte Set für einen Sonnengott. *Ed. Meyer* (*Set-Typhon* 52 ff.) vermutete das Zentrum dieser Auffassung des Set in Tanis und unter syrischem Einfluß; er wies auch auf eine Identifizierung des Set mit Re hin (*Gesch. d. Alt.* I² § 272). Ähnlich urteilt *Wiedemann* (*Rel.* 118).

Das uns jetzt vorliegende Material zwingt nun keineswegs zur Auffassung des Set als eines ursprünglichen Sonnengottes. Wir kennen nur eine einzige Beziehung des Set zu den Sonnenmythen; diese ist von ganz bestimmter Art und gehört gewiß einem alten echten Mythus an: Set hat die Schlange Apophis, den ständigen Erbfeind des Sonnengottes, der als die dem Gestirn entgegentretenden Wolken und Gewitter gedeutet wird, von der Spitze der Sonnenbarke aus getötet, wohl ihn mit einer Lanze erstechend.

II. Im *Totenbuch* (ed. *Naville* Kap. 39, 14) tritt im 'Kapitel vom Töten der Apophisschlange vor Re' auch Set auf: 'Ich bin Set, der Wolken und Gewitter packt im Horizont des Himmels . .' Auf der Stele vom Jahre 400 aus Tanis (vgl. oben C VI c) heißt Set: 'groß an Kraft in der Barke der Ewigkeiten, der den Feind niederwirft vorn in der Barke des Re'; ähnlich auf Elephantine: 'Set, der in der Barke der Ewigkeiten ist (*de Morgan, Catal. des monum.* 1, 117). Von Ramses III. wird in Medinet Habu gesagt: '[Die Feinde erschrecken] bei seinem Anblick, als ob Set wütet beim Niederwerfen der Schlange vor der Abendbarke des Re' (*Champollion*, *Monum.* 220 = *Rosellini, Monum. stor.* 127—8). Auf der Gruppe von Set und Nephthys aus Theben (*Pleyte, Lettre* p. 22. pl. 1—2 = *Lanzone, Dizion.* tav. 372, 1—2) heißt der Gott: 'gewaltig an Kraft vorn in der Barke des Re'. Im *Epagomenen-Papyrus* (Leiden, J 346. 2, 11) wird Set genannt: 'Herr des Lebens, vorn in der Barke des Re' (*Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes* 104 ff.).

Eine kleine Stele in *Leiden* (*Pleyte, Religion* p. 94. 244. pl. 2, 1) ist im neuen Reich von einem Mann Takiana geweiht, der 'Re anbetet und Set verehrt'; die Darstellung zeigt 'Nubti Set, großer Gott' als Mann, eine Schlange mit Menschenkopf und Menschenhänden erstechend. Der Name des Set und die über ihm angebrachten Embleme Sonne und Mond lassen in dem Weihenden einen Ausländer vermuten; aber der Mythus, auf den die Darstellung deutet, ist echt ägyptisch. — In einer Darstellung der Fahrt des Sonnengottes auf einem Pariser Sarkophag (*Pleyte, Barque de Soleil* pl. 1) wird die Barke des Re-Harachte über die erschlagene Apophisschlange hinweggezogen von zwei Schakalen und zwei Tieren des Set; sollte in der Beteiligung der letzteren noch eine, wenn auch sehr entstellte, Erinnerung an die Tat des Set liegen? — Der mythologische Kalender *Pap. Sallier* IV 17, 3 (ed. *Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes*) bemerkt zum 14. Mechir: 'Gehe morgens an ihm nicht aus. Dies ist der Tag, als Set den Sobk sah und tötete vorn in der großen Barke'. Die Beziehung auf den oben angegebenen Mythus ist offenbar, die Verwandlung des Apophis in Sobk ist sekundär.

III. Die Tat des Set lebt fort in der Angabe, daß Re den Set liebe. Der Zug scheint geringfügig; aber er ist bei dem wilden Charakter des Set so auffallend und stimmt so wenig zu der Stellung, die Set in späterer Zeit dem Sonnengott gegenüber hat (vgl. unten IV), daß er auf unseren alten Mythus weisen muß. König Set-Nubti heißt in Tanis auf der Stele vom Jahr 400 (vgl. oben C VI c) 'geliebt von Re-Harachte'. Ramses III. ist 'wie Set der von Re geliebte' (*de Rougé*, *Inscr. hierogl.* 144, Medinet Habu). 'Nubti, Herr von Oberägypten, von Re geliebt' bringt die Krone dem Hrihor in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 b). Auch auf der Leidener Bronze (*Leemans, Monum. Gottsdienst* pl. 6; *Pleyte*, *Religion* pl. 3, 1; *Lanzone*, *Dizion.* tav. 371) heißt Set 'von Re geliebt'.

IV. Dieser merkwürdige Zug im Mythus des Set ist uns im ganzen nur aus einigen wenigen Andeutungen bekannt. Möglicherweise gehört er dem oberägyptischen Lokalgott an; dann würde er sich berühren mit Onuris, dem Gott des Thinites (Gau von Abydos), dem mit der Lanze stechenden Gott, der gelegentlich auch für den Sonnengott kämpft. Jedenfalls hat man in historischer Zeit die Rolle des Set als Töter des Sonnenfeindes absichtlich nicht stark betont; offenbar weil Set immer mehr als böser Gott angesehen wurde und weil man dem Mörder des guten Osiris aus dem Wege ging. Bei der sekundären Annäherung der Sonnenmythen und der Osirissagen kam es sogar so weit, daß Set und seine Genossen auch mit jenen Bösen zusammengeworfen wurde, die den Sonnengott angreifen. So wird Set zum Apophis (*Totenbuch* ed. *Lepsius* 15, 7 und sonst). In den meisten der Erzählungen vom Kampf des Horus und Set, die in ptolemäischer Zeit in Edfu gesammelt sind (vgl. unten J II c), trägt Horus nur den Namen des Sohnes des Osiris; er ist der Sonnengott von Edfu und wirft die Feinde des königlichen Re-Harachte nieder, deren Führer Set bei Oxyrhynchos und an anderen Orten bezwungen wird. So sind diese Erzählungen eine merkwürdige und vielfach entstellende Vermischung der alten Sonnenmythen und Osirissagen, die ursprünglich voneinander unabhängig waren; Set, der einstige Verteidiger des Sonnengottes, ist in ihnen geworden zu dem bösen Unhold, der immer wieder das Sonnenlicht zu verdunkeln sucht (vgl. *Ed. Meyer, Set-Typhon* 24; *Le Page Renouf* in *Transact. Soc. Bibl. Arch.* 8 (1885) 214; *Maspero, Hist. ancienne* 1 [Paris 1895] 200; vgl. unten die kosmische Umdeutung des Kampfes zwischen Horus und Set in J II e 2).

J. Set in den Osirissagen.

I. Als Osirismörder.

a) Entstehung und Bedeutung.

Der Kreis der Osirismythen ist in Busiris im Delta entstanden und hat sich am Anfang der historischen Zeit auch über Oberägypten verbreitet. Set, der Mörder des Osiris und der Gegner des Horus, ist eine der Hauptpersoneu in diesen Sagen, ohne den die Vorgänge nicht gedacht werden können, wir haben also für die Urzeit einen im Delta heimischen Set anzunehmen; geuauer vermögen wir ihn uicht zu lokalisieren (vgl. oben VII a). Eine zusammenhängeude Wiedergabe der Sagen keunen wir nur bei *Plutarch* (*de Iside*, cap. 12—19), der auf Grund von guten ägyptischen Quellen, wenn auch mit tendenziöser Deutung erzählt. Altägyptische Texte geben uns nur unzusammenhängende Andeutungen, aus denen wir einige Züge der Erzählung von *Plutarch* belegen oder berichtigen können. Sie geben uns als Träger der Handlungen nur rein mythologische Personen und schweigen darüber, ob diesen etwa kosmische Vorgänge oder moralische Werte oder historische Ereignisse zugrunde liegeu, oder in welches Gebiet das mythologische Drama sonst zu übersesetzen sei (*Erman, Religion* 34 ff.; *Schneider, Kultur* 405 ff.). *Maspero* (*Etudes* 2, 362 und *Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 133) glaubt an eine besondere Osiris-Kosmologie, in der der Gegensatz zwischen Osiris und Set, dem befruchtenden Wasser und der vegetationslosen Wüste das charakteristische Momeut ist; andererseits (*Etudes* 2, 251) meint er, daß es in den Erzählungen von den ersten Menschen einen Kampf zwischen einem guten Osiris und seinem bösen Bruder Set gegeben habe, aus welchem als moralisches Element abstrahiert wurde der Kampf zwischen Gut und Böse überhaupt. *Sethe* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 44, 26 Anm. 1) verlegt die Erteilung der Rolle des oberägyptischen Set als Bösewicht und Mörder des unterägyptischen Osiris in die Frühzeit und unter den überwiegenden Einfluß von Heliopolis.

b) Belege aus älteren Mythen.

Die *Pyramidentexte* (956—60 nach *Sethe*) erzählen: Der Himmel ist erregt, die Erde zittert, Horus kommt, Thot erscheint, sie erheben Osiris von seiner Seite und lassen ihu in den beiden Götterneunheiten stehen. 'Gedenke, Set, lege in dein Herz dieses Wort, das Geb gesprochen hat, diese Erhebung, die die Götter gegen dich machten in der Fürstenhalle zu Heliopolis, weil du Osiris zu Boden geworfen hattest. Da sagtest du: 'Nicht habe ich dieses gegen ihn getan', damit du dadurch Macht gewännest, freigesprochen, damit du Macht gewäuuest gegenüber Horus. Da sagtest du: 'Er hat mich gepackt (?), . . er hat mich gefaßt (?)!!' Erhebe dich Osiris, Set hat sich erhoben, nachdem er die Erhebung der Götter vernommen hat, die wegen des Gottesvaters sprachen.' An anderen Stellen (ed. *Sethe* 1256; ähnlich 1500) hören wir, daß Isis und Nephthys den Osiris fanden, als sein Bruder Set ihn niedergestreckt hatte in Nedit. Bei einer Aburteilung sagten die Götter: 'Set ist falsch (?), Osiris ist wahr!' (*ebend.* 1556). Dann muß Set verurteilt worden sein, sich unter Osiris zu legen, denn 'Set hört nicht auf, dich zu tragen ewiglich, Osiris' (*ebend.* 1258).

c) Jüngere Mythen.

1. Der mythologische Kalender *Pap. Sallier* IV (ed. *Chabas*, *Calendrier des jours fastes et néfastes*) steht wie die meisten ähnlichen Feste seiner Zeit vollständig auf dem Boden der Osirislehre und enthält eine Fülle von Anspielungen auf sie, in denen Set als Bösewicht erscheiut; die Tage, an denen er Schändliches verübt hat, sind für alle Zeiten Unglück bedeuteud und man soll an ihnen keine Arbeit vornehmen, z. B. der 12. Phaophi, 'sehr schlecht. Dies ist der Tag, an dem der Feiud sich vor (?) seinem Herrn aufgelehnt (?) hat . . Set, Sohn der Nut . . .' (4, 10). Der 3. Mechir 'sehr zweifelhaft. Gehe nicht hinaus auf irgendeinen Weg. Dies ist der Tag, an dem Set mit seinen Genossen [hinauszog] nach Osten, um zu Schow zu fahren; alle Götter waren . . . über sie' (16, 2). Der 24. Pharmuti: 'sehr zweifelhaft. Nenne nicht [den Namen] des Set mit lauter Stimme. Dies ist der Tag des Aufstandes . . Wennofre (Osiris). Wenn irgendein Name gehört wird in der Tiefe (?) der Nacht, so eutsteht Streit in seinem Hause bis in Ewigkeit' (22, 10(.

2. Bastet, die für Osiris wacht, treibt von seiner Bahre zurück 'Set, den Wütenden . . . der mit wildem Gesicht kommt . . . weiche du! wende dein Gesicht rückwärts! tritt nicht au den Gottesleib!' Sonst werden die vier Fayenceziegel, die in der großen Halle von Heliopolis sind, 'deinen Kopf schlagen und deine Seele vernichten, du sollst nicht herankommen, den großen Gott zu schauen. Komm, erhebe dich Osiris, Wennofre! Siehe, dein Feind ist gefällt!' (*Brugsch, Große Oase* Taf. 18). — In dem Mythus von Isis, die mit dem Horuskinde vor Set in die Deltasümpfe flüchtet, ruft die Göttin aus: 'Ich bin Isis, die ich herauskomme aus dem Versteck (?), in das mein Bruder Set mich gebracht hat' (*Golenischeff, Metternichstele* [Lpzg. 1877] Zeile 48). Als das von einem Skorpion gebissene Horuskind schreit, denkt Isis, welche die wahre Ursache noch nicht kennt: 'Set betritt nicht diese Gegend, er durchzieht nicht das Sumpfland' (*ebend.* Zeile 186).

3. Die Inschriften der Tempel der griechisch-römischen Zeit keunen Set fast nur noch als den Bösewicht, der den guten Göttern gegenüber Unheil stiftet. Er ist der Mörder des Osiris, den besondere Schutzgeister vor ihm zu bewahren suchen (*Mariette, Dendérah* 1, pl. 30 a. 4, pl. 59 ff. 19). In den Sprüchen zum Schutz des Osirisschiffes heißt es (*ebend.* 4 pl 14): 'Re hat deine Vernichtung befohlen; du elender Set, Sohn der Nut, samt deinen Genossen!' Und: 'Wie Re triumphiert über die Apophisschlange, so triumphiert Osiris über Set, den elenden, den Sohn der Nut und seine Geuosseu.' Zur Strafe für seine Angriffe wird Set uach der Richtstadt geschleppt (*ebend.* 4, 59 a). Thot

wirft ihn nieder (*Lepsius*, *Denkm.* 4, 57 b) oder Tefenet verbrennt ihn mit ihrer Flamme (Dendera, unpubl.), dann wird Set vertrieben aus den Gauen der Götter (*ebend.*) 'Die Gaue des Osiris freuen sich, aber die Städte des Set sind vernichtet' (*Dümichen, Geogr. Inschr.* 3, 21). Auch die Genossen des Set wurden mit ihm vernichtet (*Mariette*, *Dendérah* 4, 63 b und oft). — Wie man sieht, ist die alte Erzählung in tendenziöser Weise zugunsten des Osiris umgeformt worden; die späte Zeit, die ein Unterliegen ihres Lieblings Osiris nicht dulden wollte, verschweigt in diesem Zusammenhange nicht nur den Tod des Osiris, sondern läßt sogar Set vernichtet werden. Gelegentlich hören wir, daß Set in Gestalt eines roten Stieres vor Osiris geschlachtet wird (*ebend.* 4, 85; *Dümichen, Geogr. Inschr.* 3, 48); hiermit steht vielleicht in Zusammenhang die Angabe von *Plutarch* (*de Iside* 31), daß man dem Typhon rötliche Rinder opfere.

4. *Plutarch* erzählt, daß Osiris den Typhon bei einem Zuge ins Ausland als Statthalter in Ägypten zurückließ (*de Iside* cap. 13); *Diodor* 1, 17 nennt Busiris und Antaios als Namen der beiden Statthalter. Typhon verschwor sich mit 72 Männern gegen den König Osiris; nach seiner Rückkehr ermordeten sie den ahnungslosen Herrscher durch List und warfen den Kasten mit seiner Leiche in die Mündung des Nilarmes von Tanis (*de Iside* cap. 14). Später findet Typhon, der nun als König von Ägypten zu denken ist, den von Isis zurückgebrachten Leichnam und zerstückelt ihn (*ebend.* 18).

II. Der Kampf zwischen Horus und Set.

a) Einleitung.

Die Beziehungen zwischen Horus und Set in den ägyptischen Sagen sind verschiedenartiger Natur und gehören verschiedenen Mythenkreisen an. Oben (vgl. E I) sahen wir Horus und Set als die mythischen Könige der beiden Landeshälften. Sie führten wohl gelegentlich Krieg miteinander, um nach dem Frieden gleichberechtigt nebeneinander zu stehen. Wo auf einen Kampf zwischen Horus und Set angespielt wird, pflegt dieser jedoch, wie schon *Jablonski* (*Pantheon* 2, 59 ff.) erkannte, dem Kreis der Osirissagen anzugehören. Dann ist Horus der Sohn der Isis von Osiris und rächt den Mord seines Vaters an seinem Onkel Set, dem er die Krone abgewinnt. Diese beiden Mythen haben einmal unabhängig nebeneinandergestanden, sind aber früh vermischt worden; und zwar ist es hier, wie überall in der ägyptischen Religion, gegangen: die Osirissagen haben die anderen Mythen in ihren Bann gezogen und sie so durchsetzt, daß man deren besonderen Ursprung und Charakter allmählich vergaß. Von den Ägyptern wie von den neueren Forschern ist der Kampf zwischen Horus und Set kosmisch gedeutet worden: Set der Dämon der Finsternis setzt immer wieder dem Lichtgott Horus zu (vgl. unten e 2).

b) Ältere Mythen.

1. Die *Pyramidentexte* führen uns ein in das Auftreten des Horus als Rächer oder Schützer des Osiris; dieser ist nicht immer tot gedacht, sei es, daß Set ihn überhaupt nicht ermordet hat, sei es, daß er zu neuem Leben auferstanden ist. 'Horus wirft Set nieder, er legt ihn unter dich (Osiris); er (Set) schlägt dich und zittert unter dir, wie die Erde zittert' (*Pyr.* ed. *Sethe* 581). 'Horus kommt . . . er schlägt dich, Set' (*ebend.* 587). 'Horus rächt das, was Set gegen dich getan hat' (*ebend.* 592). Im *Totenbuch* (ed. *Naville*, cap. 10, Einl. 4 ff.), das an dieser unklaren Stelle auf eine sonst unbekannte Fassung anspielt, sagt der Tote: 'Horus ist gefangen von Set . . . ich habe Horus [von?] Set erlöst. Geöffnet sind die Wege . . . im Himmel (von Atum?)'. Der medizinische *Papyrus Ebers* sagt in einer Anrufung: 'Horus wurde von Isis gelöst von allem Bösen, das gegen ihn getan war von seinem Bruder Set, als er seinen Vater Osiris tötete. O Isis, löse mich!' (1, 12).

2. Der mythologische Kalender *Pap. Sallier IV* (ed. *Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes*) bemerkt zum 26. Thot: 'sehr schlecht! An diesem Tage kämpfte Horus mit Set, einer schlug den anderen. Die beiden Männer waren einander auf den Fersen, da verwandelten sie sich in Nilpferde [am] Tor des Herrn von Tura (Memphis, Ostufer; vgl. oben E I a 1). In dieser Art verbrachten sie drei Tage und drei Nächte. Da ließ Isis [eine] ihrer Waffen niedergehen und sie fiel auf Horus. Da schrie er in lautem Klagen: 'Ich bin [dein] Sohn Horus!' Isis rief der Waffe zu: 'Was sich löst, löst sich von meinem Sohne Horus'. — Dann ließ Isis die andere Waffe niedergehen und auf ihren Bruder Set fallen. Da schrie er in lautem Klagen: '. . .' Sie rief der Waffe zu: [Bleibe, was bleibt!] Da rief er ihr oftmals zu: '[Wer möchte o. ä.] gegen einen Bruder von seiner Mutter freveln?' Ihr Herz wurde sehr betrübt und sie rief der Waffe zu: 'Was sich löst, löst sich! siehe er ist mein Bruder von meiner Mutter!' Die Waffe löste sich von ihm. Die beiden Männer erhoben sich und wandten sich voneinander ab. Da ergrimmte die Majestät des Horus gegen seine Mutter Isis wie der oberägyptische Leopard. Da floh sie vor ihm an diesem Tage, an dem der Kampf gegen den Unhold (Set) befohlen war. Da schnitt er den Kopf der Isis ab. Thot (aber) bildete seine Gestalt (neu) durch Zauber und stellte ihn fest als Rinderkopf (?)*) (Deshalb) opfert man an diesem Tage auf ihren Namen und opfert auf den Namen des Thot' (2, 6—3, 6; vgl. *Reich* in *Recueil de travaux philol. egypt. assyr.* 30 (1908) 210. 213.). Ferner zum 16. Mechir: 'sehr gut. Die Majestät des Re betete (?) in Abydos. Isis kam heraus vor ihnen. Harendotes schlug Set und seine Genossen' (17, 5). Zum 19. Thot: 'Die Götter wurden froh, weil an diesem Tage Set in die Hand des [Horus]

*) *Plutarch* (*de Is.*, cap. 19) kennt diesen merkwürdigen und vereinzelten Zug in der Form, daß Isis den gefesselten Typhon, den Horos ihr übergab, freiließ; der ergrimmte Horos riß ihr die Krone vom Haupt, Hermes (= Thot) aber setzte ihr einen rinderköpfigen Helm auf. Nebenbei deutet *Plutarch* (cap. 20) „die abscheuliche Tradition einer Köpfung der Isis" an.

gegeben war' (1, 2). Zum 25. Thot: 'Sechmet zog aus, um die Genossen des Set zu schlagen' (2, 4); die 'Genossen des Set' sollen am 14. Pharmuti vernichtet (?) sein (22, 2).

3. Prozeß zwischen Horus und Set. Ein anderer Zug im Mythus sagt uns, daß Horus und Set nicht miteinander um die Herrschaft kämpften, sondern sie unterwarfen sich einem Gericht der Götter; dieses wies Set ab und wandte Horus den Thron seines Vaters zu. 'Horus wurde mit Set zur großen Halle (?) in Heliopolis geführt, als über die Hoden des Set mit Horus verhandelt wurde (*Pap. Ebers* 2, 3). 'Horus nahm das Haus seines Vaters von dem Bruder seines Vaters vor Geb' (*Pyr.* ed. *Sethe* 1219). Von der Hilfe anderer Götter weiß auch der folgende Bericht aus der Spätzeit (*Pap. Salt* 825. 4, 7—5, 8 nach *Gardiner* unpubl.): Re, Thot, Schow und Tefenet setzten ihren Sohn Horus, Sohn der Isis, Sohn des Osiris, auf den Thron seines Vaters, sie warfen Set nieder und brachten ihn nach der geheimen Richtstätte, wo Horus ihn vernichtete. Dieser Gott ließ sich in Edfu nieder und vernichtete die Seelen der Feinde, die dort waren. Die Götter und Göttinnen schützten Horus. Aber das Blut des Set fiel in das Land von Oxyrhynchos, das Land von Nubt, das Land von Sesesu, das Land der Oase Dachle und das Land der Oase Charge (zu diesen Kultstätten des Set vgl. oben C V). Um zu vermeiden, daß die Seele des Set die Richtstätte verlasse, mache man Wachsfiguren von dem Bösen und zerschneide seinen Namen. — Einen Prozeß zwischen Horus und Set kennt auch *Plutarch* (*de Is.* cap. 19): Nach seiner Besiegung durch Horos verklagte Typhon den Horos bei den Göttern wegen unehelicher Geburt; aber Horos wurde von ihnen auf Betreiben des Hermes als legitim anerkannt. Dann wird Typhon endgültig vernichtet (vgl. unten c 6).

c) Die Mythen von Edfu.

1. Eine Reihe der verschiedenartigsten Erzählungen zwischen Horus und Set sind in ptolemäischer Zeit gesammelt worden von den Priestern von Edfu, die für Horus Behedti, den Sonnengott von Edfu, wie für Horus, den Sohn der Isis, interessiert waren.*) Ein Teil von ihnen gehört ausschließlich der Osirissage an (vgl. oben a); ein anderer stellt eine merkwürdige Vermischung dar zwischen den Sonnenmythen und den Osirissagen (vgl. oben H IV). In diesen Erzählungen (*Meyer, Set-Typhon* 24) haben die Gegner bald die Gestalt von Männern, bald von Tieren; hier kämpfen sie allein, dort helfen andere Götter; hier entflieht der verwundete Set, dort ist Horus in Bedrängnis; gelegentlich ist der Ausgang unentschieden, an anderer Stelle vernichtet Horus den Bösen gänzlich. Diese verschiedenen Redaktionen geben lokale Sagen wieder, in denen alle Details verschieden überliefert sind; deshalb wechselt auch der Schauplatz des Kampfes je nach dem Orte, aus dem die betreffende Fassung stammt.

2. Die erste Erzählung (*Naville, Mythe d'Horus* [Genève-Bâle 1870] p. 6—7. pl. 1—11; unpubl. Bearbeitung von *H. Junker*) schildert, wie Horus von Edfu nacheinander neun Speere in ein Nilpferd stößt, das meist nur der Böse, der Unhold, der Feind u. ä. genannt wird. Aber aus gelegentlichen Erwähnungen ergibt sich, daß Set mit ihm gemeint ist: 'Horus lief umher, um Set zu vernichten' (pl. 1). Als das Nilpferd vom dritten Speer verwundet ist, sagt Isis zu Horus: Durch den Himmel schallt 'die Stimme des Wehklagens meines Bruders Set, mein Sohn Horus hat ihn erschlagen' (pl. 3). Endlich 'fällt Set als Nilpferd nieder' (pl. 11). Möglich ist, daß in ihr eine Erinnerung an den Kampf der Diener des Horus (Edfu, Hierakonpolis) und des Set (Nubt, Negade) fortlebt, der sich in frühdynastischer Zeit abgespielt hat. Ein wesentlicher Einschlag ist sicher die Vorstellung von dem Sonnengott, der seine Feinde, die Genossen der Apophisschlange, niederwirft. Aber diese und andere Mythen sind eingeschmolzen in die Handlung des Osirismythus: Horus, der Sohn des Osiris und der Isis, rächt die Ermordung seines Vaters an dem bösen Set; unter Beihilfe des zauberkundigen Thot erstechen Horus und die neun Dämonen Set, der sich in ein Nilpferd verwandelt hat.

3. In der zweiten Erzählung (*Naville* pl. 12—21) ist Set nicht mehr nur der Böse und der Gegner des Osiris, sondern der Herrscher Ägyptens nördlich von Edfu. Re-Harachte der Götterkönig dringt von Nubien aus mit Hilfe seines Sohnes Horus Behedti, des Sonnengottes von Edfu, vor, um seine Feinde niederzuwerfen. Die Gegner haben sich in Krokodile und Nilpferde verwandelt, von denen Horus zunächst bei Edfu 651 Stück tötet (pl. 13). Die Fahrt geht nach dem westlichen Mert-Gau (Oxyrhynchos; vgl. oben C III) gegen 'diese Gefolgschaft des Set, die an diesem Orte ist'. Horus vernichtete 381 der Feinde — da trat Set heraus mit Klagegeschrei und stieß ein Gebrüll aus wie das des Horus Behedti, wenn er den Feind tötet. Horus Behedti kämpfte mit ihm um Mittag und schleuderte den Speer gegen ihn und vernichtete ihn am Erdboden an diesem Orte. Horus Behedti kam und brachte den Feind, dessen Fessel an seinem Halse lag, ... Re sagte zu Thot: Gib die Genossen des Set der Isis und ihrem Sohne Horus; sie sollen mit ihnen tun alles, was ihr Herz begehrt. Da schnitt Horus, Sohn der Isis, den Kopf seines Feindes und seiner Genossen ab vor seinem Vater Re und der großen Götterschaft (pl. 14 bis 15). Nun wird offenbar eine Variante eingeschoben: Horus Behedti und Horus Sohn der Isis in Gestalt von Männern mit Falkenkopf töten gemeinsam 'diesen elenden Feind und seine Genossen'. Da verwandelte Set sich in eine Schlange, indem er brüllte; er drang ungesehen in die Erde ein an diesem Orte (Oxyrhynchos). Re sprach: Der Böse hat seine Gestalt verwandelt in die einer Schlange, indem er brüllte; setze Horus Sohn der Isis als Stab mit Falkenkopf oben auf ihn, damit er gar nicht wieder herauskomme (pl. 16). Dann hebt die Fahrt des Re-Harachte von neuem an, als

*) Zur Darstellung des Kampfes während der Feste von Edfu vgl. oben J II b.

ob der Böse gar nicht vernichtet wäre. Set verbündete sich mit seinen Genossen im nördlichen Gewässer, das in Mittelägypten zu liegen scheint; wieder wirft Horus Behedti die Feinde für Re-Harachte nieder (pl. 16).

4. In völlig veränderte Verhältnisse führt die nächste Redaktion (pl. 21): Als Horus, Sohn der Isis, im Osten von Edfu kämpfte, klagte Isis: 'Mein Sohn ist klein und Set kämpft mit ihm' und bat Horus Behedti: 'Rette Horus vor Set, er kämpft um seinen Thron'. Er fand Horus mit Set kämpfend am Ufer und er rettete Horus vor Set, während der Himmel stürmte und tobte.

5. Eine der folgenden Erzählungen (*Naville* pl. 22—3) berichtet: Set Sohn der Nut nahm die Gestalt eines roten Nilpferdes an und ging nach Elephantine. Horus Sohn der Isis folgte ihm mit Hilfe eines starken Nordwindes, erreichte ihn bei Edfu und warf seine Harpunen gegen ihn. Als der erste Speer die Nase des Nilpferdes zerrissen hatte, floh Set nach Norden samt seinen Genossen, den Krokodilen. In Pe und Dep (der alten Königs-Doppelstadt des Delta) erhält Horus, Sohn der Isis, das Amt seines [Vaters Osiris], nachdem er das rote Nilpferd geschlachtet hatte. Damit wurde er alleiniger Herr des ganzen Landes. — In einer anderen Erzählung (*Naville* pl. 24) ist Horus (nur so genannt!) der Herr von Oberägypten und dem Delta, der auf dem Throne seines Vaters Osiris saß und in dessen Gefolge alle Götter und Göttinnen waren. Er fand [Set], der sich in einen roten Stier verwandelt hatte. Sie kämpften, Horus brachte ihn zu Fall und schnitt seinen Schenkel ab. Der Kampf scheint bei Herakleopolis (Ehnas) gespielt zu haben.

6. Die klassische Überlieferung. Eine der zu den Mythen von Edfu (vgl. oben c 1) gehörigen Darstellungen erwähnt *Eusebius* (*praepar. evangel.* 3, cap. 12): ein heiliges Symbol in Apollinopolis soll aus einem falkenköpfigen Mann bestehen, der mit einer Lanze den Typhon in Gestalt eines Nilpferdes ersticht. Auch Spuren der in Edfu überlieferten Mythen finden sich in der klassischen Überlieferung, der sie ja zeitlich nicht so fern stehen wie die älteren Fassungen (*Jablonski, Pantheon* 2, 60 ff.). *Plutarch* (*de Is.* cap. 50) deutet an, daß Typhon in ein Krokodil verwandelt vor Horus geflohen sei (vgl. *Aelian de nat. anim.* 10, cap. 21). Sonst berichtet er nur wenig von dem Kampf der beiden Götter. Viele der Genossen des Set gingen zu der Partei des Horus, dem Sohne seines Bruders und Vorgängers Osiris, über, darunter auch sein eigenes Kebsweib Thuëris (vgl. Artikel 'Toëris'). Das Kämpfen selbst dauerte viele Tage, endlich übergab Horus den gefesselten Typhon der Isis (vgl. oben b 2). Dann folgt die Klage des Typhon vor den Göttern (vgl. oben b 3). Am Ende wird Typhon nochmals und nun endgültig in zwei Schlachten vernichtet (*de Is.*, cap. 19). *Diodor* 1, 17 kennt als Schauplatz des Kampfes Antaios (= Antaeopolis, vgl. oben C 11 b). Dieses wird eine lokale Tradition sein, genau so wie die Angaben des späten *Fajjumpapyrus* (*Lanzone, Les papyrus du Lac. Moeris; Pleyte* in *Amsterdam. Akad.* 1886), der den Kampf zwischen Horus und Set (ed. *Lanzone* 1, 36 = *Pleyte* 1, 16), sowie andere Ereignisse der Osirissage an Orte des Fajjums verlegt.

d) Anschließende Darstellungen.

Eine Reihe von bildlichen Darstellungen knüpfen an den Kampf des Horus mit Set an; sie sind sämtlich nach dem neuen Reich entstanden und schließen sich den in dieser Zeit gültigen Fassungen des Mythus an. Die Inschriften mit den Mythen vom Kampf in Edfu (vgl. oben b) sind von einer Reihe von Darstellungen begleitet, die zum Teil auf ältere Vorbilder zurückgehen. Auf den Kampf bezieht *Pleyte* (*Religion* pl. 9, 1 zu p. 184) die Leidener Statue eines Horus, der auf einer Antilope (ohne Hörner, ziemlich lange Ohren) steht. Auch bei den zahlreichen Stelen der Spätzeit mit einem Bilde des Horuskindes, das auf Krokodilen steht und Schlangen erwürgt, könnte Set als der Böse gemeint sein, der diese Tiere sendet (vgl. *Golenischeff, Die Metternichstele*, Lpzg. 1877). In der Darstellung der Osirismythen im Opet-Tempel zu Karnak (Ptol. IX.) schlägt Horus neben dem auf der Bahre liegenden Osiris mit der Keule einen Mann mit Eselskopf nieder, den er an den langen Ohren faßt (*Lepsius, Denkm.* 4, 29 b). Eine Bronze römischer Zeit (Berlin 13201) stellt Horus dar, der mit der Lanze nach Set sticht; ähnlich eine Terrakotte (Berlin 9685 = *Erman, Religion* Abb. 148), die den Set weggelassen hat. Die interessanteste Darstellung dieser Art findet sich auf einer Sandsteinplatte im Louvre (*Clermont-Ganneau* in *Rév. archéol. NS* 32 [1876] 196. 372. pl 18 [reprod. in *Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2747]. 34 [1877] 23; vgl. *Clermont-Ganneau, Etudes d'archéol. orient. I* [*Bibl. Ecole haut. étud.* 44, Paris 1880] 78): der falkenköpfige Horus in römischer Tracht, auf einem Pferde reitend, ersticht ein Krokodil.

e) Das Horusauge.

1. Die Mythen. Bei dem Kampf soll Set dem Horus das Auge verletzt und Horus die Hoden des Set beschädigt haben; Horus gewann sein Auge wieder zurück und gab es dem Osiris. Auf diesen in den Einzelheiten überlieferten Zug des Mythus wird häufig angespielt, ohne daß wir ihn ganz verstünden. 'Set hat das Auge des Horus verletzt, als seine Hoden verstümmelt waren' (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 594; vgl. 679). Andere Stellen sprechen von der Zeit, als 'das Horusauge noch nicht ausgebohrt, die Hoden des Set noch nicht abgeschnürt waren' (*ebend.* 1463); und von 'allem Bösen, das Set gegen dich (Horusauge) getan hat' (*ebend.* 1595). 'Horus nimmt sein Auge dem Set (wieder) weg, er gibt es dir (Osiris), dieses sein süßes Auge' (*ebend.* 591). Viele von den Sprüchen zu Opfergaben enthalten ein Wortspiel oder eine Anspielung auf die Verletzung des Horusauges durch Set; das Opfer (= Horusauge) war verletzt, nun wird es geheilt und dem Toten (= Osiris) zur Speise gereicht (*ebend.* 20—80 passim). Eine Opferspeise 'ist das Auge des Horus, das er von Set erlangt

hat' (*ebend.* 65; ähnlich 95); eine andere: 'das Horusauge, das sich an der Stirn des Set befindet' (*ebend.* 84). — Im *Totenbuch* (ed. *Naville,* Kap. 60—62, 4) sagt der Tote im 'Spruch, um sich in der Unterwelt des Wassers zu bemächtigen': 'Gebt, daß ich mich des Wassers bemächtige, wie Set seinen Feind ergriff an jenem Tage des Unheils der beiden Länder'. Das Horusauge könnte auch gemeint sein bei: 'Set muß alles ausspeien, was er verschlungen hat' (*Totenbuch* ed. *Lepsius*, Kap. 108, 4; s. u. *Plutarch*). Im Tempelritual ist bei dem Wegziehen des Riegels vom Torflügel des Schreines zu sprechen: 'Der Finger des Set wird gezogen von dem Horusauge, damit es wohl sei' (*Mariette, Abydos* 1 p. 58). Nach *Plutarch* (*de Is.* cap. 55) soll Typhon dem Horus das Auge bald verletzt, bald ausgerissen und verschluckt haben; dann gab er es dem Helios zurück.

2. Kosmische Deutung. Der Kampf zwischen Horus und Set ist von den Ägyptern selbst schon in früher Zeit kosmisch gedeutet worden auf die Abnahme des Lichtes; im Anschluß an *Plutarch* (s. u.) faßt *Brugsch* (*Religion* 452—67) dies als den eigentlichen und ursprünglichen Sinn des Mythus (vgl. *Ed. Meyer* in *Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2745). Sonne und Mond sind die Augen des Horus (*Plut. de Is.* cap. 52); also beschädigt Set, der Horus im Gesicht verwundet hat, auch die beiden Gestirne. Indem er ein Stück von der leuchtenden Sonne abreißt, entsteht die Sonnenfinsternis. Indem er den Mond stückweise verkleinert, nimmt dieser dauernd ab (oder wird ebenfalls verfinstert). In beiden Fällen macht Thot den Schaden wieder gut: er heilt das verletzte Auge und füllt den Mond wieder auf. Alle diese Bezeichnungen sind nirgends klar ausgesprochen, aus den vieldeutigen und sich widersprechenden Anspielungen lassen sie sich mehr ahnen als belegen.

Im *Totenbuch* enthalten schon die Texte aus dem mittleren Reich die Umdeutung auf die Sonnen- und Mondesfinsternis, bei der Thot, der Schiedsrichter des alten Mythus und zugleich Mondgott, einen hervorragenden Platz einnimmt. Mit dem Tag des 'Unheils' (nšn), der aus dem Kampf zwischen Horus und Set bekannt ist (vgl. oben b c), wird angespielt auf die 'Verfinsterung (nšn) des Mondes' (*Lepsius, Denkm.* 3, 256, 7; *Brugsch, Hierogl.-demot. Wörterbuch* [Lpzg. 1868] 811; *Chabas* in *Mélanges égyptol.* 2 sér. [Chalon 1864] 73 bis 107). In dem sehr alten Text des 17. Kapitels (*Lepsius*, *Älteste Texte des Tbchs* 31, 26 ff.) sagt der Tote: 'Ich habe das Horusauge gefüllt, als es beschädigt war an jenem Tage des Kämpfens der beiden Gegner. (Kommentar: Dieser Tag ist der Kampf des Horus mit Set; er warf den Unrat (?) in das Gesicht des Horus, während Horus die Hoden des Set ausriß. Thot aber ist es, der es mit seinen Fingern [wieder gut] gemacht hat). Ich erhob das Haar am Uzat-Auge zu seiner Zeit des Unheils (= Verfinsterung, nšn). (Glosse: Das ist das rechte Auge des Re', nämlich die Sonne; auch hier heilte Thot).

Plutarch (*de Is.*, cap. 44) berichtet von der Übertragung des Osirismythus auf die Finsternisse: der Mond sinkt verdunkelt in den Erdschatten ein wie Osiris in den Sarg. Die Zerstückelung des Osiris (*ebend.* 62) deutet auf die Abnahme des Mondes in der zweiten Hälfte des Monats. In beiden Fällen ist Typhon die Ursache der Verfinsterung. Ferner (*ebend.* 55): die verderbliche Kraft im Weltall, die ja Typhon ist, verpestet Gewässer und Lüfte, sie steigt und türmt sich bis zum Monde, indem sie oft das Leuchtende trübt und schwärzt, wie die Ägypter glauben.*) Die Verletzung soll die monatliche Abnahme des Mondes andeuten; die Verstümmelung aber die Verfinsterung, welche die Sonne heilt, in dem sie den aus dem Erdschatten entflohenen sogleich wieder beleuchtet.

f) Vereinzelte Mythen von Horus und Set.

Aus einer vereinzelten Erzählung (*Totenbuch,* Kap. 112) wissen wir von einer Begegnung des Horus und Set, bei der Set sich in ein schwarzes Schwein verwandelte und das Auge des Horus durch bösen Blick o. ä. schädigte (vgl. unten M III 1).

Noch merkwürdiger ist der Versuch des Set, päderastisch mit Horus zu verkehren, wir kennen ihn nur aus einem Text des mittleren Reichs (*Pap. Kahun* ed. *Griffith* [London 1898] *Horus and Set*), dessen Zusammenhang nicht zu ermitteln ist. 'Die Majestät des Set sagte zur Majestät des Horus: Wie schön ist dein Hinterer. Die Majestät des Horus sagte: Hüte dich! . . . Die Majestät des Horus sagte zu seiner Mutter Isis: Set [forderte] das Erkennen (Coitus) von mir. Sie sagte zu ihm: Wenn er es dir ein zweites Mal sagt, so sage du ihm: Es schmerzt mich, denn du bist schwer auf mir. Meine Kraft trägt nicht deine Kraft. So sage ihm!' Trotzdem scheint Isis ihm aber Anweisungen zu geben, wie er sich zu verhalten habe, 'wenn er dir die Kraft gegeben hat'. — Man könnte versucht sein, mit dieser Geschichte die Statuen in Koptos in Zusammenhang zu bringen, die *Plutarch* (*de Is.* 55) erwähnt: Horus hält das Glied des Set in der Hand. Aber sollte hier nicht eine Verwechslung mit Statuen des ithyphallischen Min von Koptos vorliegen, der sein eigenes Glied in der Hand hält? (Abb. bei *Capart, Primitive Art* [London 1905] Fig. 166).

K. Set als böser Gott.

I. In den Texten.

a) Die bisherige Darstellung der Mythen, die sich an Set knüpfen, hat ihn als einen angesehenen und mächtigen Gott erscheinen lassen wie die anderen Götter. Der Lokalgott der oberägyptischen Städte, der Töter der Feinde des Sonnengottes und auch der in Donner und Erdbeben sich offenbarende Naturgeist hat vielleicht furchtbare Züge, aber gewiß keine bösen. Anders in den unterägyptischen Osirissagen: dort ist er ein Brudermörder und ent-

*) Typhon soll das Auge des Horus bald verletzt, bald ausgerissen und verschluckt haben, dann gab er es dem Helios zurück.

hält er dem rechtmäßigen Erben den Thron vor; diese seine Rolle, in der er seit dem Anfang der historischen Zeit im ganzen Lande bekannt ist, hat ihn zum typischen Bösewicht gestempelt. Daneben treten dann, je später desto häufiger, noch andere Gelegenheiten hervor, bei denen er, besonders den Toten gegenüber, als Unhold erscheint; er wird auch zum Apophis, dem Sonnenfeind, den er nach dem alten Mythus einst getötet hatte (*Totenbuch*, Kap. 7. 15, 7. 39). — *Brugsch, Thesaurus* 4, 724 hat 39 Götterlisten (vgl. oben D I a) zusammengestellt; in den 14 älteren von ihnen ist Set richtig angegeben; von den späteren Listen überspringen 13 ihn, 4 mal ist sein Name ausgemeißelt; in den übrigen Fällen sind andere Götter (vgl. unten III a—c) für ihn eingetreten (*Brugsch, Rel.* 541).

b) In den *Pyramidentexten* ist ʿdas was Set getan hat' (N 773) sprichwörtlich geworden für etwas Böses. Im *Totenbuch*, und zwar schon in den Texten des mittleren Reichs, sagt eine Glosse: ʿJener Gott, der die Seelen raubt und die Sünder (?) verschluckt (?) und von Aas lebt — das ist Set' (*Lepsius, Älteste Texte* 4, 55); der Text des neuen Reiches (*Naville, Totenbuch*, Kap. 17, 87) setzt noch hinzu ʿder Genosse der Finsternis' und ʿvor dem sich die Schwachen fürchten'. In den Gräbern der Könige der 19. Dynastie, deren Namen den Bestandteil ʿSet' enthalten, wird das Schriftzeichen für Set ersetzt durch das des Osiris (*Lepsius, 1. Götterkreis* 207); offenbar wollte man den Namen des Bösen auch in der Schrift vermeiden, wie man im mittleren Reich die Krallen der Vögel fortließ und die Schlangen zerschnitt, deren Bilder dem Toten hätten schaden können. Im Grab des Setnacht (*Lepsius, Denkmäler* Text 3, 209 ff.) ist sein Name im allgemeinen mit dem Osiriszeichen geschrieben, auf dem Sarkophag (*ebend.* 214) jedoch mit dem Setzeichen. Im Grab Sethos I. (*ebend.* 216 ff.; *Lefébure, Hypogées Royaux de Thèbes* [*Mém. Mission franç.* Caire 2, Paris 1896]) steht im ersten Gang stets ursprünglich das Zeichen des Osiris; in der ersten Kammer ist Set geändert in ein farbloses Zeichen für Gott [hieroglyph]; in den hinteren Kammern ist durchgängig das Osiriszeichen teils eingesetzt, teils ursprünglich. Auch im Osiristempel Sethos I. zu Abydos ist überall das Setzeichen vermieden; ebenso ist Set in der Götterliste weggelassen (*Mariette, Abydos* 1 pl. 34 b). Im Grab Sethos II. (*Lepsius* 3, 215) ist über dem Eingang Set verbessert in Osiris, ebenso an der Decke; im übrigen ist Osiris ursprünglich. In den Götterlisten (vgl. oben D I a), die in den Königsgräbern vorkommen (*Brugsch, Thesaurus* 4, 724—30 nr. 12—4), ist Set kurzerhand weggelassen; z. B. bei Sethos I. (*Naville, Litanie de soleil* 2 Taf. 2, 11), bei Sethos II. (*ebend.* Taf. 24, 11) und bei Ramses IV. (*ebend.* Taf. 34, 11). Ebenso ist Set übergegangen in der Götterliste auf den Naos Louvre D 29 aus Mareotis, Dyn. 26 (*Brugsch, Thes.* nr. 20) und auf allen Denkmälern der ptolemäischen und römischen Zeit (*ebend.* passim).

c) Es ist merkwürdig, daß zur gleichen Zeit Set immer noch seine angesehene Stellung im Pantheon einnimmt in den Reliefs und Inschriften der Tempel (zu Einzelheiten vgl. jedoch unten III a); seine Ausmerzung hat also im Totenkultus und im Osiristempel von Abydos (oben b am Ende; unten III a) begonnen. Am Ende der 19. Dynastie ist Set noch der gefeierte Staatsgott (vgl. oben E III), dessen Tempel in Tanis (C VI b) und an anderen Orten blühen und noch von Ramses III. (Dyn. 20) beschenkt werden (C I. III. IV). Von einem Kultus nach dieser Zeit wissen wir nichts mehr; abgesehen von dem Orakel des Sutech zur Zeit des Scheschonk (Dyn. 22) in der Oase el-Dachle (C V b). Die Reliefs des Hrihor (Dyn. 21) im Chonstempel zu Karnak stellen Set und Horus als Landesgötter dar, die dem König die Kronen bringen (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 c; oben E II a 4), und auch in den Götterlisten (oben D I a und K I a am Ende) hat er unverändert seinen Platz (vgl. oben C VII). In der 22. Dyn. ist ʿNubti, Herr des Südlandes, der große Gott; er gebe jede Stärke und jede Kraft' neben den anderen Göttern dargestellt (*Naville, Festival hall of Osorkon II.* pl. 12). In der 25. Dynastie der nubischen Könige nennt die Stele des Pianchi (oben F III) ʿNubti, Ersten des Südens' neben Mont; und sein Sohn Schabaka hat den Mythus von der Teilung des Reiches durch Geb unter Horus und Set (oben E I a 1) im Tempel von Memphis von Papyrus auf Stein übertragen lassen. Vereinzelt kommt ein ʿPriester des Set Amasis' auf einem Skarabäus der 26. Dynastie Leiden O 95 vor (*Wiedemann, Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 8 (1886) 92 nr. 1). Das sind die letzten Erwähnungen des Set als eines guten und angesehenen in den Tempelinschriften; muß ein Schreiber dieser Zeit bei dem Abschreiben alter Texte den Namen des Set schreiben, so löscht er ihn sogleich wieder aus (*Berlin, Ritual-Papyrus der 22. Dyn.*).

d) In den Tempeln der griechisch-römischen Zeit sind alle Mythen, die sich an Set knüpfen, unterdrückt bis auf den einen, daß er Osiris ermordet hat; er ist ein Scheusal, das die Tat immer wieder verüben will und deshalb zurückgetrieben werden muß durch Zaubersprüche und durch die Macht der Götter. In Denderah ist man sogar so weit gegangen, daß diese Abwehr mit der Vertreibung des Set endet und der gute Osiris gar nicht ermordet wird (oben J I c 3); wenn man den Namen des Set mit dem Bilde seines Tieres schreibt, so steckt man diesem Ungeheuer ein Messer in den Kopf: [hieroglyph]. Das Niederstechen des bösen Set ist zum typischen Tempelrelief geworden, z. B. sticht Kaiser Augustus in Philae einen nackten Mann, den er gefesselt hält, mit der Lanze nieder (*Lepsius, Denkmäler* 4, 75 d). Die späten Festkalender lassen bei der Angabe der Schalttage, an deren jedem ein Gott geboren ist, den 3. Schalttag aus; sie wollen offenbar absichtlich den Geburtstag des Set (vgl. oben D II b) ausmerzen (*Brugsch, Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna* [Leipzig 1877] S. 8. 11. 29). In Edfu,

dem Tempel des Sonnengottes Horus, ist Set auch der Feind der königlichen Tagessonne, der ihr Licht immer wieder zu trüben sucht (vgl. die Mythen oben J II b). Doch sind in den Inschriften von Edfu, die ja Abschriften älterer Texte enthalten, versehentlich einige Stellen stehen geblieben, in denen Set noch als einer der alten großen Götter erscheint. In einem der Sonnenmythen (oben J II b 3) hat man die Erwähnung des Set nicht getilgt in der Anrufung an die 'Genossen des Re, Genossen des Schow, Genossen des Geb, Genossen des Horus, Genossen des Set' (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 19, 20; die Reihenfolge der Götter ist die gleiche wie in den alten Götterlisten, vgl. oben D I b). Eine Gauliste läßt dem Sutech die Früchte der Oase el-Charge (oben C V a) dargebracht werden (*Rochemonteix, Edfou* 1, 469). Vier verschiedene Formen des Sutech sind unter den Göttern der Nekropole von Edfu (*ebend.* 2, 52, pl. 40 d; vgl. oben C III). Es ist bemerkenswert, daß in den beiden letzten Fällen der Gottesname Sutech wie im neuen Reich geschrieben ist; aus dieser Zeit stammt also die Vorlage zu den Texten, und man hat diesen Sutech vielleicht gar nicht einmal für identisch gehalten mit dem Osirismörder, dessen Namen man gewohnheitsgemäß ganz anders zu schreiben pflegte.

e) In den vulgären Zaubertexten der griechisch-römischen Zeit (vgl. unten L II) spielt Set keine bessere Rolle als in den Tempeln. Er ist der Böse, vor dem man sich schützen muß, oder dessen Macht man sich bedient, um anderen zu schaden; auf ein Amulett, wohl schon aus christlicher Zeit, ist er mit roter Tinte gezeichnet am Ende einer Reihe von schwarzen Göttergestalten (*Leemans, Monum. Burgerl. Leben* pl. 170: Leiden J 356; vgl. unten L III b 5). So haben denn auch die Griechen den Typhon der Osirissage als einen 'gewalttätigen und gottlosen Mann' (*Diodor* 1, 21) kennen gelernt; wo er sich in der Natur offenbart, ist er eine verderbliche Macht (*Plutarch, de Is.*, vgl. oben G I). *Jablonski* (*Pantheon* 2, 75) hatte aus der klassischen Überlieferung von Set den Eindruck eines malus genius.

II. Tilgung des Set.

Nach der Zeit der nubischen Könige (Dyn. 25; vgl. oben c) hat man angefangen das Bild des Set und seinen Namen auszumeißeln, wo man ihn fand; dieselbe 26. Dynastie, die so pietätvoll die Vergangenheit wiederaufleben ließ, mag das fanatische Zerstörungswerk begonnen haben. Man sandte Steinmetzen aus, die in den Darstellungen und Inschriften der Tempel und Gräber, an den Wänden wie auf Altären, Kapellenuntersätzen und Statuen nach dem verhaßten Bilde suchten. Sie haben ihr barbarisches Handwerk gründlich betrieben, und achteten besonders auf das merkwürdige Tier des Set; so entging ihnen der Gott, oder sie schonten seine Figur absichtlich, wo er menschenköpfig dargestellt war (vgl. unten M I). Die Lage muß schwierig gewesen sein für diejenigen Tempel, in denen Set bisher als Hauptgott verehrt worden war. Welchen Ausweg man in Oberägypten wählte, wissen wir nicht; in Tanis ging man zu Osiris, Isis und Horus über, die nun Herren von Tanis wurden (*Daressy* in *Réc. trav.* 15 [1893] 150 ff.). Im ptolemäischen Tempel von Dendera schreitet in einer Prozession von Göttern einer des Namens: 'gewaltig an Kraft, Herr von Bubastis, großer Gott, wohnend in Dendera, gewaltig an Gebrüll, gewaltig an Schrecken, gewaltig an Kraft, mit starker Hand, der die Feinde schlägt' (*Dümichen, Geogr. Inschr.* [Lpzg. 1866] 2, pl. 46, 17). Dieser namenlose Gott muß nach den Beiworten Set sein; sein Name stand in der Vorlage am Anfang der Beischrift und man ließ ihn kurzerhand weg. — Eine Götterliste (vgl. oben D I a) in Dendera läßt Set ohne weiteres aus, so daß sie nennt: Osiris, Isis, Horus, Nephthys, Hathor (*Lepsius, Denkm.* 4, 56 a). In dem Grabe Sethos I. (vgl. oben I b) steht in dem Namen des Königs, in dem man das Zeichen für Set vermeiden wollte, statt dessen ein farbloses Zeichen für Gott ; denselben Ausweg wählte man in Privatgräbern, wo man den Namen des Set nicht durch den eines andern Gottes ersetzen konnte (*Schiaparelli, Libro dei funerali* tav. 50—51. 65).

III. Ersetzung des Set.

In einer Reihe von typischen Tempelreliefs oder von Götterlisten, die nach herkömmlicher Weise und nach dem Zusammenhang der Mythen Set enthalten müßten, ist dieser Gott durch einen anderen ersetzt; es macht dem Ägypter nichts aus, daß der fremde Gott an einer Stelle steht, an die er inhaltlich nicht gehört. Wir sehen für Set von der 18. Dynastie ab den Thot eintreten, von der 19. Dynastie ab auch Horus; selten andere Götter. Es ist merkwürdig, daß diese Ersetzung des Set schon in einer Zeit nachzuweisen ist, aus der wir sonst noch nichts von seiner Mißachtung oder Verfolgung wissen.

a) Durch Thot.

Eine Götterliste (vgl. oben D I a) in Medinet Habu (Thutm. III.) enthielt ursprünglich richtig Osiris, Isis, Set, Nephthys usw.; man gab dem Set, der mit dem Kopf seines Tieres dargestellt war, nachträglich einen Menschenkopf und die Beischrift 'Thot, Herr des Himmels' (*Lepsius, Denkm.* 3, 37, 3). In der Darstellung der Reinigung des Königs durch Horus und Set (vgl. oben E II a 3) ist Set durch Thot ersetzt worden in Amada (*Lepsius, Denkm.* 3, 65 d, Amenophis II.) und in Karnak (*ebend.* 3. 238 a, Dyn. 20), wo in der dazu gehörigen Formel versehentlich der Name des Set stehen geblieben ist. Auch Amenophis III. wird von Horus und Thot gereinigt (*Wilkinson, Manners and Customs*, Suppl. pl. 77, 1); ebenso Sethos I. in Gurna (*Lepsius, Denkm.* 3, 132 l. m). Sethos I. wird in Abydos auch von Horus und Thot gekrönt (*Mariette, Abydos* 1 pl. 30 c.; vgl. oben E II a 4), und sie binden die Landespflanzen an seinem Thron zusammen (*ebend.* 31 a; vgl. oben E II a 1); in Abydos, der alten heiligen Stadt des Osiris, hatte man offenbar geflissent-

lich den Set gemieden, schon in einer Zeit, zu der seine Ausmerzung sonst nur vereinzelt zu belegen ist; eine Götterliste von Sethos I. läßt Set und Nephthys ganz aus: Osiris, Isis, Horus, Hathor (*Brugsch, Religion* 130); vgl. oben I b.

Im *Totenbuch* (Kap. 42, 8) ersetzen einige Handschriften bei der Angabe der Götter, welche die Körperteile schützen sollen, den Set durch Thot, während andere Set beibehalten. In den Tempeln der griechischen Zeit ist Set durchgängig getilgt. Zwei Götterlisten im Chonstempel von Karnak ersetzen ihn durch Thot: Osiris, Isis, Thot, Nephthys, Horus, Hathor (*Lepsius, Denkm.* 4, 10: Ptol. Philadelphus; ähnlich *ebend.* 66 a). In Philae wird Ptolemäus II. von Horus und Thot gereinigt (*Bénédite, Philae* pl. 27, 2); und eine Liste in Philae setzt Thot für Set ein in: Osiris, Isis, Thot, Nephthys, Horus, Hathor (*Lepsius, Denkm.* 4, 31 a, Ptol. IX.). In der Liste von 39 Neunheiten (vgl. oben D I a), die *Brugsch, Thesaurus* 4, 724—30 zusammengestellt hat, ist Set fünfmal ersetzt durch Thot: einmal unter Thutmosis III. (*Champollion, Notices descriptives* 1, 715, Theben); sonst in ptolemäischer Zeit (nr. 26—29. 39), meist in Tempeln (*Champollion l. c.* 2, 237. 205), einmal auf einem Turiner Papyrus (*Brugsch, Dictionnaire Géographique* [Leipzig 1879] 1068).

b) Durch Horus.

Die Ersetzung durch Horus beginnt scheinbar später und ist nicht so häufig zu belegen, trotzdem ist Thot aber vielleicht nur da eingesetzt worden, wo ein Horus unmöglich war, denn in den meisten der fraglichen Stellen, an denen Set ersetzt werden mußte, treten ja Horus und Set zusammen auf. In einer Darstellung in Medinet Habu, in der Ramses III. dem Set-Nubti Wein darbringt, ist der Kopf des Gottes in den eines Falken verwandelt; die Änderung ist sorgfältig, der Name des Set ist teilweise ausgemeißelt (*Lepsius, Denkm.* 3. 214 d). Auf dem Naos aus Saft el-Henne (Dyn. 30) ist als der Gott, der im Vorderteil des Sonnenschiffes den Apophis tötet (vgl. oben H I. II), genannt ʿHorus der starkarmige' (*Naville, Goshen* pl. 1, rechts 4). Die Götterlisten in Dendera ersetzen Set durch Horus (*Lepsius, Denkm.* 4. 59 b: Ptol. XVI.; *ebend.* 83 a: Trajan). Ähnlich nennt eine Liste in Philae: Osiris, Isis, Horus, Nephthys, Horus, Hathor (*ebend.* 29 a, *Ptol.* 9). In den 39 Neunheiten (oben D I a), die *Brugsch, Thesaurus* 4, 724—30 zusammengestellt hat, ist Set achtmal ersetzt durch Horus und zwar in nr. 23 u. 28 (Theben, ptolem. Tempel) durch Haroëris; in römischen Teilen des Tempels von Dendera durch ʿHorus' (nr. 32. 34) oder ʿHorus, Sohn der Isis' (nr. 37) oder ʿHorus, Sohn der Isis, Sohn des Osiris' (nr. 31) oder ʿHorus, Sohn der Isis, Erbe des Osiris' (nr. 33); endlich auf dem Sarg des Panohemise (röm.) in Wien durch Harendotes (nr. 15).

c) Durch andere Götter.

Eine Darstellung der Sonnenbarke zeigt vorn einen Mann mit einer Krone des Sobk, der die Apophisschlange ersticht (vgl. oben H I); er heißt ʿSobk . . ., der den Apophis niederwirft vorn in der Barke des Re' (*Rosellini, Monum. Culto* pl. 46, 2). Eine Bronze der Sammlung Hofmann stellt Set mit dem Kopfe seines Tieres dar, doch ist dieser umgearbeitet in den eines Widders, des Tieres des Chnum (*Maspero, Hist. anc.* 1 [Paris 1895] 133). Bei der Wiedergabe eines Pyramidentextes in Edfu aus ptolemäischer Zeit ist für Set Geb eingesetzt worden (*Junker, Stundenwachen in den Osirismysterien* [= *Denkschr. Akad. Wiss. Wien.* 54, 1910] 69).

L. Set bei Zauberern und Gnostikern.

I. In älterer Zeit.

a) ʿDer Zauberreiche'.

Ein altes Beiwort des Set ist ʿgroß an Zauber'; die Verbindungen, in denen es vorkommt, machen es wahrscheinlich, daß es nicht dem Set der unterägyptischen Osirissagen, sondern dem Lokalgott des oberägyptischen Nubt angehört. Dadurch erklärt es sich, daß das Beiwort selten ist und in späterer Zeit überhaupt nicht mehr vorkommt. Auf den Statuen des Sesostris I. aus Lischt, an deren Thron Horus und Set die Landespflanzen zusammenschnüren (vgl. oben E II a 1), heißt der Gott ʿder Zauberreiche, der in Nubt ist' (*Gauthier-Jéquier, Fouilles de Licht* = *Mém. Inst. franç. Caire* 6 p 35 ff.). In Karnak läuft Thutmosis III. zu Amonre zwischen Horus von Edfu und ʿ[Set Nubti], Herr von Oberägypten, Herr des Himmels, groß an Zauber, Sohn der Nut, gewaltig an Kraft, Erster von Sesu' (*Lepsius, Denkm.* 3, 33 g); an anderer Stelle heißt er ʿNubti, groß an Zauber, Erster von Sesu, Herr von Oberägypten' (*ebend.* 35 a).

b) In Zaubertexten.

In den Zaubertexten des neuen Reiches (bearbeitet von *Gardiner*, unpubl.) spielt Set eine große Rolle, er ist meist der Bösewicht, der Osiris ermordet und Horus verfolgt hat und auch weiter in seinem Zorn Unheil anrichtet; man sucht sich deshalb durch Zauberformeln gegen ihn zu schützen, oder man bedient sich seiner, um die Bösen durch ihn vernichten zu lassen. Die gutartige Natur des Set ist auch vorhanden, kommt aber seltener zum Ausdruck. In der großen Sammlung von Zaubertexten im *Leidener Pap. J* 345 (ed. *Leemans, Aegypt. Monum.* Leyden) spricht der Zauberer oft von den ʿGewalttaten des Set' (Vs G 2, 13) und den ʿzahlreichen Giften des Set (Vs 5, 4 = Rs G 2, 11); er droht: ʿSet wirft deine Stadt um' (*Vs.* 1, 9) oder identifiziert sich selbst mit dem Gott: ʿIch bin Set; ich herabgestiegen vom Himmel, um auf deinen Nacken zu treten' (Vs 4, 7 = Rs G 2, 3). In einem Schutzzauber (*Pleyte-Rossi, Papyrus Turin* 124, 1) heißt es: ʿDie Schlange bemächtigt sich seiner (des NN) nicht; er ist Sechmet, sie wütet nicht gegen ihn: er ist Set der Kraftreiche'. Der *Epagomenen-Papyrus* Leiden J 346. 2, 11 ff. (*Chabas, Calendrier de jours fastes et néfastes* 104 ff.) stellt die Schalttage

zusammen, die für gefährlich galten; am 3. Schalttag, dem Geburtstage des Set, ruft der Zauberer zu 'Set, Herr des Lebens, vorn in der Barke des Re: Rette mich vor jeder bösen Stimme (= Rede) dieses Jahres!' *Plutarch* (*de Is.* cap. 12) berichtet, daß die Könige den dritten der Schalttage für Unglück bedeutend hielten, weil Typhon an ihm geboren war, und sie arbeiteten an ihm weder, noch pflegten sie sich bis zur Nacht.

In dem magischen *Papyrus Harris* (ed. *Chabas, Chalon* 1860; übersetzt in *Brugsch, Rel.* 717) ist in den Liedern an Sonnengötter, die ihre Feinde bezwingen, ein Krokodil Magu (Mg) erwähnt, das von Onuris, dem Schützer des Sonnengottes, vernichtet wird (2, 2). Angehängt ist eine Beschwörung des Krokodils: 'Zurück Maga, Sohn des Set, schlage nicht mit deinem Schwanze, packe nicht mit deinen Pfoten, öffne nicht dein Maul! Das Wasser verwandelt sich vor dir in feurige Flammen, du bist gefesselt an die großen Schiffs — ... des Re, an die vier kupfernen ..., die vorn an der Barke des Re sind. Stehe Maga, Sohn des Set! Siehe ich bin Amon Kamephis' (6, 5 ff.). Hinter Beschwörungen von Krokodilen steht ein Anruf an einen Riesen von 7 $^1/_2$ Ellen, der in einen großen Kasten gelegt werden soll: 'Magi, Sohn des Set, kommt, er öffnet ihn; er sieht den, der in ihm (dem Kasten) ist, er hat ein Affengesicht und Pavianshaar. Wehe, wehe (?)! Feuer, Feuer! Ich bin es nicht, der es gesagt hat; ich bin es nicht, der es wiederholt hat; Magi, Sohn des Set, hat es gesagt, er hat es wiederholt' (9, 5—11).

II. In griechischer Zeit.

Auch die bald griechisch, bald ägyptisch (demotisch) geschriebenen Zauber der griechischen Zeit sind voll von Beziehungen zu Set. Das nicht mehr durch Anschauung bekannte Tier des Gottes war als Esel gedeutet worden; deshalb bedarf der Zauberer eines Eselkopfes und des Eselsblutes, wenn er spricht: 'Ich rufe dich an, den in der leeren Luft Hausenden, Schrecklichen, Unsichtbaren, Allmächtigen, den Gott der Götter, den Verderbenbringer und Verwüster, der ein wohlgeordnetes Haus haßt, wie du herausgeworfen wurdest aus Ägypten, und außerhalb des Landes wurdest du zubenannt „der alles Zerbrechende und nie Besiegte“ Ich rufe dich an, Typhon-Set! Schlage NN mit Kälte und Fieber, er hat mir Böses getan und hat das Blut des Typhon vergossen . . . deswegen tue ich dieses' (*Thompson, Magical Papyrus* 145).

In einem anderen griechisch-demotischen Zauberpapyrus (*Leiden* J 384 ed. *Leemans, Monum.* 2, 226) ist der angerufene, furchtbare Gott dargestellt als eselsköpfiger Mann, der zwei Lanzen hält; auf seiner Brust steht sein Name CHΘ (reproduziert bei *Pleyte, Religion* pl. 9, 6 = *Lanzone, Dizion.* tav. 358, 3 = *Salvolini, Campagne de Ramses le Grand* p. 21. pl. 32). Wir sind nun schon in die christliche Zeit hinübergetreten, aus deren Synkretismus wir noch einige für uns interessante Züge kennen.

III. Bei den Gnostikern.

a) Die Sethianer.

Als der Gnostizismus das Erbe der ägyptischen Religion antrat, ging auch Set-Typhon in den beiden Rollen, die er in den heidnischen Zaubern gespielt hatte, in die Zaubersprüche der Christen über. Einerseits war Set immer noch der grausige wütende Unhold, der nichts als Böses anrichtete und den man sich durch Gebete freundlich stimmen wollte; aber dieser Zug verlor sich je länger desto mehr bei den Gnostikern. In der anderen Rolle wuchs die Bedeutung und Macht des Gottes immer stärker: man bediente sich seiner, den man als Gewaltigen und Kraftreichen kannte, um durch ihn Götter und Dämonen in Schach zu halten und um andere Menschen zu schädigen. So wurde Set-Typhon zu dem eigentlichen Gott des Schadenzaubers.

Unter den Gnostikern bildete sich die Sekte der Sethianer, die uns als '*hi, qui se Thetianos appellant*' bei *Origenes* (*Tit.* 3, 10. 11; *Hilgenfeld, Ketzergeschichte* 43) überliefert sind. Die Sekte bestand in Ägypten bis ins 4. Jahrhundert; aus Rom haben wir die Bleitafel eines ihrer Mitglieder von etwa 400 n. Chr. Sie nennt sich nach Seth dem Sohne des Adam, und in ihrer Anthropogonie sind Set und sein Weib Norea die Stammeltern (*Irenaeus elench.* 1, 30, 9). Die Grundzüge ihrer Lehre sind dem alten Testament entnommen; andererseits haben sie eine Kosmogonie von griechischer Herkunft, in der aus dem Zusammenprallen von Prinzipien Himmel und Erde, dann Licht und Geist entstehen. Der biblische Set, der sich in Jesus Christus offenbart hat, wächst den Sethianern zusammen mit dem Gott Typhon-Set der Ägypter; so wird Christus-Seth-Typhon zu einer einzigen Persönlichkeit, ihrem höchsten Gotte. Er ist dargestellt in dem am Kreuze hängenden Mann mit Eselkopf, den ein Sethianer in Rom an die Wand des Pädagogiums am Palatin gezeichnet hat (vgl. *F. X. Kraus, Realencyklopädie* 2, 774); neben dem Eselkopfe des Gekreuzigten steht als heiliges Symbol das Y, das auch auf den Bleitafeln (vgl. unten neben dem Eselkopfe des Typhon-Set) eingegraben ist.

Die Gnosis der Sethianer ist in Ägypten entstanden, und zwar wohl in Alexandrien; so ist es begreiflich, daß ägyptisches Gut reichlich in ihre Lehre übergegangen ist, wenn auch in der späten umgeformten und durch sekundäre Züge bereicherten Gestalt. Sie verehren Osiris, der ihnen Totengott, die Sonne und das befruchtende Wasser ist Doch höher steht ihnen Set, der oberste Diener der *Ἀνάγκη*, der Herr über die Wege der Unterwelt und die Kreise der Seelenwanderung. Er wird zum pantheistischen Weltgott, zum Herrn der Götter, in dessen Namen die anderen Dämonen beschworen werden, und zum Herrn der Elemente, besonders des Feuers.

b) Zauber der Sethianer.

Den Kreisen der Sethianer entstammen einige der gnostischen Zauber, die uns erhalten sind in den *Pariser* und *Leidener Zauberpa-*

pyri, den Zauberpraktiken des Nephotes u. a.; sie zeigen uns gelegentlich noch den gefürchteten Bösen, aber meist den verehrten Götterkönig, der über die Elemente gebietet (hier nach unpubl. Übersetzung von *Fr. Zucker*).

1. *van Herwerden* in *Mnemosyne* 16 (1888) 317. Der Zauberer identifiziert sich mit einem der Genossen des Set (vgl. oben D IV), der ihm einst geholfen habe und nun seine Hilfe erbittet: 'Gewaltiger Typhon, Herr und Gebieter der Herrschaft droben, Herrscher über die Götter. Ich bin, der mit dir die ganze Welt durchforscht und den großen Osiris aufgefunden hat, den ich dir in Banden zugeführt habe. Ich bin, der mit dir gegen die Götter gekämpft hat. Ich, dein Streiter, bin von den Göttern überwunden, zu Boden geworfen . . . Laß aufstehen deinen Freund, . . . Beherrscher der Götter . . . Laß jeden der Götter selbst, wenn ich ihn kommen heiße, auf meine Beschwörungen sich zeigen.'

2. *Dieterich, De hymnis Orphicis* 46 = *Wünsch, Sethian. Verfluchungstaf.* 92: '. . . Dich rufe ich, der du furchtbar, erschrecklich, grausig bist; dich, den man nicht kennt, gegen den man keine Mittel und Wege hat, der das Böse haßt; dich rufe ich, Typhon, dessen Zeiten regellos und unermeßlich sind; dich, der auf unauslöschlichem, mächtig brausendem Feuer einherschreitet . . . Ich rufe dich, Allmächtiger, daß du mir tust, worum ich dich bitte, daß du mir sogleich Gewährung gibst und es geschehen lässest.'

3. *Dieterich, Pap. mag.* (*Fleckeisens Jahrb.*) 772: 'Hierher zu mir . . . Allmächtiger, Schöpfer der Götter! Hierher zu mir, unbezwinglicher Gott! Hierher zu mir, der den eigenen Bruder nicht verletzt hat, Seth! . . . (Text von 200 n. Chr., erhalten in einer Hs. von zirka 300 n. Chr. aus Theben.)

4. Wie man aus diesen herausgelösten Stellen schon sieht, stecken Anklänge an den ägyptischen Set in jenem Götterkönig, der die Welt regiert; aber sie sind so versteckt unter anderen Zügen und selbst mit so fremdem Geiste durchtränkt, daß man sie kaum wieder erkennen und erfassen kann. Die Anklänge sind in der uns vorliegenden Form von solcher Art, daß ein Teil von ihnen so gut auf ägyptisch-heidnischen wie griechisch-philosophischen Ursprung gedeutet werden könnte; der jüdisch-christliche Einschlag läßt sich leichter herauslösen. Ein sicher der ägyptischen Mythologie entstammender Zug ist die Auffindung des Osiris in 1 (vgl. *Plutarch*, oben J I c 4); vielleicht ist auch der unmittelbar darauf erwähnte Kampf mit den Göttern eine Reminiszenz an den Kampf des Set mit Horus (vgl. oben J II). Daß Set den eigenen Bruder (d. h. Osiris) nicht verletzt hat (in 3), widerspricht dem Sinne des ägyptischen Mythus; sollten diese Worte der Ausdruck einer tendenziösen Umformung durch einen Gläubigen sein, der seinem Gotte keine böse Tat zugeschrieben wissen wollte? Oder ist die Anspielung alttestamentlich?

In einem anderen Zauber wird Typhon-Set der Beiname Babo gegeben, in dem gewiß das Βέβων des *Plutarch* (*de Is.* 62) und das Βαβυς des *Hellanicus* steckt (nach *Athen.* XV 680 A, *F. H. G.* 1 p. 66); vgl. oben B III.

5. Die zu diesen Zaubern gehörigen Bilder zeigen den Esel als das heilige Tier des Gottes (vgl. M III b). Einmal (*Leiden. Pap.* CXXI) sollen zu einem Schadenzauber zwei Eselsköpfe gezeichnet werden. Set mit Eselkopf findet sich in einem Zauberrezept im *Pap. Mimaut* (v. 65), der auch eine Anrufung an [CH]ɔ Τυφῶν enthält (v. 86). Das demotisch geschriebene Amulett *Leiden* J 356 (*Leemans, Ägypt. Monum. Leyden, Burgerl. Leben* pl. 170 d; *Pleyte, Religion* pl. 9, 7) enthält eine Reihe von schwarz gezeichneten Götterbildern; am Schluß geht, in roter Farbe aufgetragen, ein Mann mit Eselskopf, der ein Messer hält; dieser rote Teufel ist offenbar Set-Typhon (vgl. oben K I e).

c) Bleitafeln der Sethianer in Rom.

Ein glücklicher Fund in Gräbern an der Via Appia hat uns etwa 60 Bleitafeln aus dem 4.—5 Jahrhundert n. Chr. erhalten mit griechischen und lateinischen Texten, gelegentlich auch Zeichnungen, die uns etwas von den römischen Sethianern wissen lassen (*Rich. Wünsch, Sethian. Verfluchungstafeln aus Rom*, Lpzg. 1898). Es sind Zaubertafeln, von Wagenlenkern oder für sie von Zauberern gemacht, um ihren Gegnern den Sieg durch Verwünschungen zu erschweren. Da sie von Leuten von geringer oder mäßiger Bildung hergestellt sind, geben die Formeln und Anrufungen wie die rohen Figuren nur eine kleine Zahl von Göttergestalten. Der Zauberer wendet sich meist an den Gott Τυφων-Σηϑ (Taf. 25, 1) oder nur Σηϑ (49, 17 ff.), dessen Beiworte nicht ägyptischen Ursprungs sind (*Wünsch, Index* S. 121).

Unter den Bildern ist als Hauptfigur ein stehender Mann (in Vorderansicht, auch die Füße) mit Eselskopf (in Seitenansicht), dessen Ohren allerdings zuweilen etwas klein geraten sind (Tafel 6. 10. 12. 16. 20 AB. 29). Er schießt mit dem Bogen (Taf. 1) oder hält Bogen und Lanze (12), wobei man gewiß nicht an den ägyptischen Kriegsgott (vgl. oben F) denken darf; an anderer Stelle frißt er an einem Pflanzenstengel (6). Auf Tafel 49 ist zweimal ein Eselkopf auf merkwürdigem Untersatz dargestellt.

M. Tiere und Symbole des Set.

I. Die rote Farbe.

Plutarch erzählt, daß Typhon rot an Farbe sei (*de Is.* cap. 22. 31); an anderer Stelle, daß er rotes Haar und Eselsfarbe hatte (*ebend.* 30); an dritter Stelle, daß er feuerfarben und gelblich von Körper sei (*ebend.* 33). Es wäre nun nichts Ungewöhnliches für den Ägypter, wenn er einem Gotte rote Hautfarbe gäbe; dies ist im Gegenteil das Übliche und Selbstverständliche, soweit er nicht eine besondere Farbe hat wie Amon die blaue. Aber es ist sicher, daß Set in der spätägyptischen Zeit eine Beziehung zur roten Farbe gehabt hat. *Sethe* (*Beiträge zur ältest. Gesch. Äg.* [Lpzg. 1905] 127) nimmt es auch für die ältere Zeit an (vgl. *Pap. Ebers* 1, 14. 20: 'alle bösen schlechten roten Dinge'); in der Frühzeit sei

es aber grün gewesen. — In den Mythen vom Kampf des Horus und Set in Edfu wird einmal erzählt, daß Set sich in ein rotes Nilpferd verwandelt habe (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 22, 31; vgl. oben J II b 5); ein anderes Mal in einen roten Stier (*ebend.* pl. 24). — *Plutarch* (*de Is.* cap. 31) berichtet: 'Weil die Ägypter den Typhon für rotfarbig halten, so opfern sie die roten von den Rindern; und sie führen die Untersuchung mit solcher Schärfe durch, daß für untauglich zum Opfer gilt, was nur ein einziges schwarzes oder weißes Haar hat. Das Rind wird gestempelt mit einem Siegel, das einen ins Knie gesunkenen Mann trägt mit hinten zusammengebundenen Händen, in dessen Kehle ein Messer gesteckt ist'. Ein solcher Stempel ist erhalten (*Wilkinson, Manners and Customs [Sec. ser.]* 5 [London 1841] 352 Fig. 475; *Pleyte, Religion* pl. 5, 2); der dargestellte Mann hat aber nichts mit Set zu tun. Auch *Diodor* 1, 88 erzählt, rote Stiere dürften geopfert werden, weil Typhon von dieser Farbe gewesen sei.

II. Eisen.

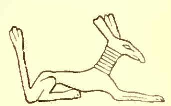
Plutarch (*de Is.* cap. 62) gibt an, daß die Ägypter nach *Manetho* das Eisen den Knochen des Typhon nannten. Nun war es nicht zweifellos, ob das Metall bj' der Ägypter wirklich das Eisen gewesen ist. Aber *Devéria* (in *Mélanges d'archéol. egypt. assyr.* 1 [Paris 1873] 2 ff.) hat aus einem Papyrus des Louvre nachgewiesen, daß dieses in der Tat in Beziehung zu Set gesetzt wird. In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 14) heißt es ferner: 'Horus öffnet den Mund des Osiris mit dem Eisen (bj'), das aus Set gekommen ist, dem Haken von Eisen, der den Mund der Götter geöffnet hat'.

III. Die Tiere des Set.

a) Das sog. Settier.

Das Tier, das dem Set geweiht ist und mit dessen Kopf der Gott dargestellt wird, hat man seit den Anfängen der Ägyptologie zoologisch nicht zu bestimmen vermocht (*Diestel, Set-Typhon* 182; *Pleyte, Lettre* 13). Man erkannte wohl den Vierfüßler und hielt ihn für ein Raubtier (*de Rougé, Notice sommaire . . . Louvre* [Paris, seit 1876] 137); oder die Springmaus Jerbua (*Lange* 206 nach *Maspero*); *Brugsch* sah in ihm eine Oryxantilope (*Rel.* 703. 716), andere wurden an das Kamel erinnert (*Wiedemann, Religion* 117). Nach der Entdeckung des Okapi, eines zebraähnlichen Säugetieres, in Innerafrika erkannte *Wiedemann* (*Oriental. Lit. Ztg.* 5 [1902] 220; *Umschau* 6 [1902] 1002 illustr. = *Die technisch-naturwiss. Zeit,* Wien. 3 Juli 1903) in ihm das Tier des Set wieder; diese Deutung ist mehrfach für wahrscheinlich erklärt worden (*Meyer, Gesch. d. Alt.* 1², § 181). *Borchardt* (in *Ztsch. Äg. Spr.* 46 [1910] 90) wies nach, daß der scheinbare, steif aufrechtstehende und am Ende gespaltene Schwanz des Tieres in Wirklichkeit ein Pfeil ist; der Pfeil steht freilich manchmal mehr am als im Körper und von einer Verwundung des Tieres ist nie etwas zu sehen. Das Tier ist mit dem Pfeil im Hinterteil unter den Fabeltieren der Wüste dargestellt in den Jagdszenen von Beni Hasan (*Maspero, Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 83) unter dem Namen Scha (š').

Das Tier des Set ist dargestellt auf einem Siegelstein (Berlin 5146). Im Grabe des Königs Setnacht zu Theben ist das Tier grün mit schwarzen Streifen (*Lepsius, Denkm.* Text 3, 212). Im Grabe Sethos I. hat es so lange Ohren, daß man es beinahe für einen Esel halten könnte (*Brugsch, Monum. de l'Egypte* [Berlin 1857] pl. 11, 1). Auf einem Pariser Sarkophag wird die Barke des Sonnengottes von zwei Settieren und zwei Schakalen gezogen (*Pleyte, Barque du Soleil* pl. 1). Diese und andere Darstellungen des Tieres (*Erman, Religion* Abb. 30; unsere Abb. 1), sowie die zahlreichen Bilder des mit dem Tierkopf dargestellten Gottes lassen als charakteristisches Moment des Kopfes die spitze, vorn herabhängende Schnauze erkennen, sowie die stets aufrecht stehenden langen und breit endigenden Ohren.



1) Tier des Set (nach *Erman, Religion*² Abb. 34 b).

Mag das Okapi das Urbild des Tieres des Set sein oder nicht, jedenfalls haben die Ägypter, die vortreffliche und realistische Tierzeichner sind, es in historischer Zeit offenbar nicht mehr gekannt. So kommt es, daß die Zeichner und Bildhauer, denen nur die konventionelle Form vorliegt, diese im Laufe der Zeit entstellen. Das Settier ähnelt zuweilen schon in ägyptischer Zeit anderen Tieren, die man lebend beobachten konnte; in griechischer Zeit ist es zum Esel geworden.

b) Esel.

Auf Grund der griechischen Überlieferung hat man den Esel als Tier des Set früh erkannt, oft ohne zu wissen, daß er sekundär hingetreten ist für das eigentliche Settier (*Diestel, Set-Typhon* 182; *Ebers, Äg. u. Bücher Mose* 246; vgl. oben a). Auf einem Relief des Opet-Tempels von Karnak (Ptol. IX.) schlägt Horus neben dem auf der Bahre liegenden Osiris einen gefesselten Mann mit Eselskopf nieder, mit dem gewiß Set gemeint ist (*Lepsius, Denkm.* 4, 29 b). In dem griechisch-demotischen *Zauberpapyrus* wird Set immer mit Eselskopf dargestellt (vgl. oben L II, III b 5) und in dieser Gestalt ist er übergegangen in die christliche Sekte der Sethianer, die auch ihren Gott Christus-Seth-Typhon mit Eselskopf darstellen (vgl. oben L III a).

Plutarch (*de Iside* cap. 50) erzählt: Die Ägypter teilen dem Typhon das dümmste von den Haustieren zu, den Esel. Die Leute von Koptos stürzen einen Esel vom Felsen, weil Typhon eselsfarbig war (*ebend.* 30). Der Esel soll seine Ähnlichkeit (mit Typhon) nicht weniger wegen der Ungelehrigkeit und Störrigkeit als wegen der Farbe haben (*ebend.* 31). Auch *Aelian* (*de nat. anim.* 10, 28) weiß, daß der Esel dem Typhon geweiht ist. *Epiphanias* (*adv. Haer.* vol. 2 p. 1092 ed. *Petavii*) erzählt: 'Die Ägypter begehen die Feiern des Typhon als eines Esels, den sie Set nennen'.

c) Krokodil.

Die Zuweisung des Krokodils zu Set ist zwar von den Ägyptern gemacht, aber erst in später Zeit (*Jablonski, Pantheon* 3, 67; *Diestel, Set-Typhon* 184; *Lanzone*, *Dizion.* 1005); sie geht vielleicht Hand in Hand mit der Annäherung der beiden Götter Set und Sobk (vgl. oben K III 3 und den Artikel 'Sobk'). In den Mythen vom Kampf des Horus und Set in Edfu haben sich die Gegner des Sonnengottes verwandelt in Krokodile und Nilpferde (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 13; vgl. oben J II b 2); an anderer Stelle heißen die Gefährten des Set ausdrücklich 'seine Genossen, die Krokodile' (*ebend.* pl. 22—3). In einer Krypte von Dendera heißt es bei der Beschreibung der Götter: 'Das Krokodil (Sobk?), welches an dieser Stätte weilt, ist Set' (*Dümichen*, *Bauurkunde von Dendera* 12). Die römisch-ägyptische Darstellung des Louvre (vgl. oben J II d) stellt einen reitenden Horos (s. d.) dar, der ein Krokodil (= Typhon) mit der Lanze ersticht. *Plutarch* (*de Is.* cap. 50) erzählt: Die Ägypter teilen dem Typhon das grausamste von den wilden Tieren zu, das Krokodil. Typhon ist, in ein Krokodil verwandelt, dem Horus entflohen; deshalb tötet man in der Stadt des Apollon (Apollonopolis = Edfu, s. o.) so viele Krokodile wie möglich und wirft sie dem Tempel gegenüber hin. Auch *Strabo* 17, 47 p. 817 weiß, daß Apollonopolis die Krokodile bekriegt. Vgl. das Zerbrechen von tönernen Krokodilen bei den Festfeiern von Edfu (oben J II b).

d) Nilpferd.

Auch die Vorstellung, daß sich Set in dem Nilpfer dverkörpern könne (zuerst bei *Jablonski, Pantheon* 3, 68), ist nicht alt. Auf dem Denkstein Turin 65 (neues Reich) aus Theben (*Lanzone, Dizion.* tav. 380) stehen hinter Toeris zwei kleine Nilpferde namens 'guter Set' und 'Sohn der Nut'. Von den verschiedenen Versionen des Kampfes zwischen Horus und Set in Edfu läßt die eine (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 1—11; vgl. oben J II b 2) den Set ein Nilpferd sein, das endlich, von neun Speeren des Horus getroffen, niedersinkt; in einer anderen (*ebend.* pl. 22, 31; oben J II b 5) verwandelt Set sich in ein rotes Nilpferd; eine der dazugehörigen Darstellungen (Typhon = Nilpferd) kennt *Eusebius* (*praepar. evangel.* 3, cap. 12; oben J IIc). An einem Fest von Oxyrhynchos, wo Set Lokalgott ist, soll ein 'Nilpferd geschlachtet und alle seine Glieder zerschnitten werden' (*Brugsch, Dict. Géograph.* 1197, 6). Vgl. das Nilpferd aus Wachs bei den Festfeiern von Edfu (oben J II b). *Plutarch de Is.* cap. 50, berichtet: Die Ägypter teilen dem Typhon das grausamste von den wilden Tieren zu, das Flußpferd. In Hermopolis (Schmun) zeigt man als Bild des Typhon ein Flußpferd, auf dem ein mit einer Schlange kämpfender Sperber steht. Das Bild eines gefesselten Flußpferdes setzen sie auf die Opferkuchen des Festes der 'Ankunft der Isis aus Phönizien'. Ein solcher Stempel ist nicht erhalten; wohl aber die Figur eines Nilpferdes mit einer Siegelfläche, die eine Figur des Set-Nubti zeigt (*Pleyte, Lettre* pl. 3, 13). Bei der Bemerkung des *Plutarch* (*ebend.* 32), das Flußpferd als Hieroglyphe bezeichne die Unverschämtheit, scheint ihm oder seinem Gewährsmann eine Verwechslung untergelaufen zu sein.

e) Schwein.

Weder die ägyptische Überlieferung (*Lefébure, Yeux d'Horus* 43—59) noch *Plutarch* (vgl. *de Is.* cap. 50) teilen das Schwein ausdrücklich dem Set-Typhon zu, noch erklären sie es für absolut unrein. Aber eine Beziehung besteht doch zwischen dem bösen Gott und diesem Tier, und es hat nicht denselben Grad der Reinheit wie die übrigen Haustiere, die in den Gräbern immer wieder mit liebevoller Sorgfalt dargestellt werden, während Schweineherden selten vorkommen (z. B. *Tylor u. Griffith. Tomb of Pateri* [London 1894] pl. 3). Der Grund ist der im *Totenbuch* Kap. 112 erwähnte Mythus (behandelt von *Goodwin* in *Ztschr. Äg. Spr.* 9 [1871] 144; *Léfebure*, *Yeux d'Horus* 18 ff.): Re hat die Stadt Buto (im Delta) dem Horus gegeben zum Ersatz für die Verletzung an seinem Auge, als Horus zu Re sagte: 'Lass mich sehen, was heute aus deinem Auge entstehen wird'. Re sagte zu Horus: 'Blicke doch nach diesem schwarzen Schwein!' Er blickte nach ihm, da schmerzte sein Auge sehr. Horus sagte zu Re: 'Siehe, mein Auge ist wie bei jenem Schlage, den Set gegen mein Auge tat.' Re sprach zu den Göttern: 'Legt ihn auf sein Bett. Set war es, er hatte seine Gestalt verwandelt in die eines schwarzen Schweines . . . Das Schwein ist ein Abscheu für Horus. Möge er gesund werden.' So geschah die Verabscheuung des Schweines durch Horus und die Götterschaft, die in seinem Gefolge war, als Horus (noch) in seiner Kindheit war. So entstand das Schlachten von seinem Kleinvieh und von seinen Schweinen, das ein Abscheu für sein (des Horus) Gefolge ist. — Das Opfer von Schweinen ist kaum zu belegen; vereinzelt in der Vorschrift aus Edfu für den 15. Pachon (nach *Brugsch, Drei Festkalender von Apollinopolis Magna,* ein Vollmond): 'Eine Antilope soll zerschnitten, ein Schwein zerhackt und auf einen Altar am Ufer gelegt werden.' *Herod.* 2, 47 berichtet: Die Ägypter verabscheuen das Schwein, die Schweinehirten gelten als unrein, man opfert keine Schweine außer bei wenigen bestimmten Opfern, z. B. am Vollmond für Selene und Dionysos; der Grund ist ein Mythus, den *Herodot* nicht erzählen will — vielleicht ein ähnlicher Mythus wie *Totenbuch* Kap. 112. *Plutarch de Is.*, cap. 8 erzählt: Die Ägypter halten das Schwein für ein unreines Tier. Aber einmal bei Vollmond opfern und verzehren sie ein Schwein, weil Typhon, ein Schwein verfolgend, bei Vollmond den hölzernen Sarg, in dem der Leichnam des Osiris lag, fand und zertrümmerte.

f) Schlange.

In den *Pyramidentexten* ist gelegentlich als ein mächtiges, aber nicht bösartiges Wesen erwähnt: die 'Schlange, die aus Set kam' (*Sethe, Pyr.* 2047) oder die 'Schlange, die an der Stirn des Set ist' (*ebend.* 979). Wenn Set sich

in einer der Edfu-Mythen in eine Schlange verwandelt und brüllend in die Erde dringt (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 16; vgl. oben J II b 3), so hat das gewiß keinen Zusammenhang mit den alten Stellen, sondern die Verwandlung in die Schlange ist eine Erfindung aus später Zeit; vielleicht deutet sie auf den Gott des Erdbebens (vgl. oben G III).

g) Antilope.

Pleyte (*Lettre* 13) und *Brugsch* (*Relig.* 703) hatten in dem unbekannten Tier des Set (oben a) eine Oryx-Antilope gesehen. Die Deutung ist nicht richtig; aber doch nähern sich die entarteten Darstellungen des Settieres aus späterer Zeit in der Tat gelegentlich der Antilope. Z. B. auf einer Leidener Statue des Horus, der auf einer Antilope steht (*Pleyte, Religion* pl. 9, 1. p. 184). Antaios hält auf den Felsenbildern von Gau el-Kebir eine Antilope vor sich, die er schlachtet (vgl. oben C II c). In beiden Fällen fehlen der Antilope aber die Hörner, die für den Oryx charakteristisch sind.

h) Fisch.

Eine vereinzelte Tradition gibt an, daß der Oxyrhynchosfisch verabscheut wird, weil er einst das Schamglied von dem zerstückelten Leibe des Osiris aufgefressen habe, das in den Nil geworfen war (*Plutarch, de Is.* 18). Man bedenke, daß Oxyrhynchos eine der alten Kultstätten des Set ist (vgl. oben C III), und daß die spitze, abwärts gebogene Schnauze dieses Fisches Ähnlichkeit hat mit der des Settieres (vgl. oben a).

N. Darstellung des Set.

I. Als Mann.

a) Mit langem Haar.

In Dêr el-Bahri, wo im allgemeinen alte Typen von Götterbildern verwendet sind, ist Set dargestellt als stehender Mann mit langem Haar; er hält wie üblich das Götterzepter und das Lebenszeichen (*Naville, Deir el-Bahari* 2 pl. 46). Dieselbe Figur erscheint wieder in Karnak bei Sethos I. (*Lepsius, Denkm.* 3, 124 b = *Pleyte, Lettre* pl. 4, 30) und Bubastis (*Naville, Festival hall of Osorkon* 2, pl. 12). Auf der Leidener Stele V 62 (*Pleyte, Religion* 94. 244. pl. 2, 1) ersticht Set in dieser Gestalt die Schlange (vgl. oben H II).

b) Mit oberägyptischer Krone.

Auf den Siegelabdrücken des Perabsen (vgl. unten II b 1) ist der Gott auch als Mann mit oberägyptischer Krone dargestellt; die Varianten mit dem Tierkopf zeigen, daß wirklich Set gemeint ist. In ähnlicher Gestalt ist der Staatsgott der 19. Dynastie dargestellt worden; freilich hat die Krone barbarische Zutaten erhalten, die sie fast als unägyptisch erscheinen lassen. Der 'Set des Ramses II.' auf der Stele vom Jahre 400 aus Tanis (*Mariette* in *Rév. archéol. NS* 11 [1865] 169 pl. 4) ist ein stehender Mann mit oberägyptischer Krone, von deren Spitze nach hinten ein Band oder Schnur gewellt herabfällt; wo vorne der Uräus sich aufrichten müßte, sitzt ein undeutliches Gebilde. Der Set des Merenptah auf der Statue Berlin 7265 ist ähnlich; statt des Uräus sitzen vorn an der Krone deutlich zwei kleine, nach vorn gerichtete Hörner. Auf dem Denkstein eines Maurers aus Theben (Berlin 8440 = *Erman, Rel.* Abb. 62 = unsere Abb. 2) ist die Krone ebenso; doch sitzen am Schurz oben und unten, vorn und hinten jedesmal auch zwei Hörnchen, die fast wie Krallen aussehen. Diese Zutaten sind unägyptisch, vielleicht stammen sie aus Syrien (vgl. oben C IX); ähnliche Bommeln o. ä. haben Syrer am Schurz in Theben, Grab des Hui (*Lepsius, Denkm.* 3, 116 a, Dyn. 18) und im Grab Königs Sethos' I. (*ebend.* 3, 126.).



2) Set (nach *Erman, Rel.* S. 88 Fig. 69).

II. Als Mann mit Tierkopf.

a) Ohne Krone.

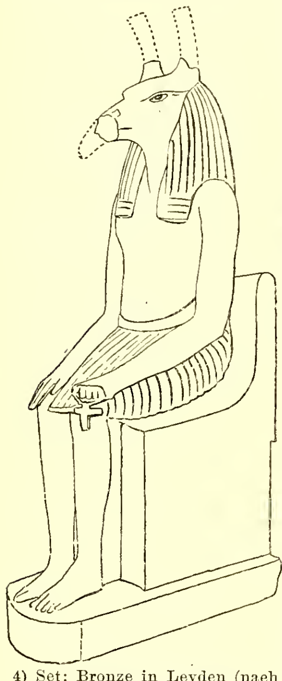
1. Im Relief. Die Darstellung des Set mit dem Kopf des ihm geweihten Tieres (vgl. oben L III a) ist die weitaus häufigste, und er scheint in dieser Gestalt öfter ohne als mit Krone dargestellt zu werden. Auf den Statuen des Sesostris I. aus Lischt (*Gauthier-Jéquier, Fouilles de Lischt* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 6] 35 ff.) schnürt Nubti als Mann mit dem Tierkopf, von dem das lange Haar herabfällt, gemeinsam mit Horus die Landespflanzen zusammen; ebenso in Dyn. 20 in Theben (*Lepsius, Denkmäler* 3, 222 c). In den Reliefs Thutmosis III. zu Karnak ist Set in dieser Gestalt bei den verschiedensten Handlungen dargestellt: der König läuft zwischen ihm und Horus (*Lepsius, Denkm.* 3, 33 g = unsere Abb. 3) oder läuft zu Amonre und Set (*ebend.* 33 g), oder Horus und Nubti stehen neben Hathor, die den König säugt (*ebend.* 35 b), oder Nubti und Nephthys umarmen den König (*ebend.* 35 e), oder Nubti und Horus unterrichten den König im Waffenhandwerk (*ebend.* 36 b); so war Set auch ursprünglich in einer Götterliste dargestellt (*ebend.* 37, 3). Ebenso auf einem Türsturz Thutmosis' III. aus Nubt (*Petrie, Naqada and Ballas* pl. 77). In dieser Gestalt führt Set mit Horus den König Haremheb in Abahuda (*ebend.* 122 a) und reinigt Sethos I. in Karnak (*ebend.* 124 d) wie in Heliopolis (Brüssel E 407 ed. *Capart, Recueil de monum.* 1



3) Set (nach *Lepsius, Denkm.* 3, 33g).

39); so bringt er mit Horus auch die Kronen vor Hrihor in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 246 b). Der doppelköpfige Dämon in einem Königsgrabe der 20. Dyn. (*Lepsius, Denkm.* 3, 234 b), der das Paar Horus und Set darstellt, ist ein Mann mit dem Kopf eines Falken und eines Settieres.

2. Plastisch. Ein Teil der Holzfigur eines Mannes mit dem Kopf des Settieres stammt aus dem Grabe des Merenptah in Theben (*Birch* in *Arundale u. Bonomi Gallery of Antiqu. . . . British Museum* pl. 24 Fig. 87). Die Bronze Leiden I A 423 (unsere Abb. 4 nach *Leemans, Ägypt. Monum. Godsdienst* [Leyden 1842—45] pl. 6; *Pleyte, Religion* pl. 3, 1 zu p. 91; *Lanzone, Dizion.* tav. 371, 1—5) stellt den Gott sitzend dar, vom Tierkopf fällt das lange Haar herab; ebenso die Holzfigur Kairo 38592 (*Daressy, Statues de divinités* pl. 32). Die Fayencefigur Kairo 38591 (*Daressy* a. a. O.) aus Mitrahine (Memphis) stellt den Gott in derselben Weise stehend dar. Ein über 2 m hohes Zepter aus blauer Fayence, das Amenophis II. in den Tempel von Nubt weihte, hat oben statt der Krücke den stilisierten Kopf des Settieres (*Petrie, Naqada and Ballas* pl. 78).



4) Set: Bronze in Leyden (nach *Leemans, Monum. Godsdienst* 6).

b) Mit Krone.

1. In Reliefs. Auf den Siegelabdrücken des Königs Set Perabsen steht gegenüber dem Namen des Königs ein Mann mit dem Kopf des Settieres und der oberägyptischen Krone (*Petrie, Royal Tombs* 2, 31); das ist der Gott Set, der Schützer des Königs. Auf den Statuen Sesostris I. aus Lischt (vgl. oben a 1) trägt Nubti zuweilen die Doppelkrone. Der Set Nubti mit Tierkopf und Doppelkrone, vor dem Ramses III. in Medinet Habu opfert, ist in einen Horus mit Falkenkopf verwandelt (*Lepsius, Denkm.* 3, 214 d). Auf einem von Privatleuten in Nubt geweihten Denkstein ist Set Nubti mit Tierkopf und langem Haar, darauf der Doppelkrone dargestellt (*Petrie, Naqada and Ballas* pl 78); auf einem Türsturz (Zeit Ramses' III.) ist dieser Kopf auf einen schematisch gezeichneten Götterleib gesetzt (*ebend.* pl. 79). — Zur Darstellung des Gottes mit Doppelkrone vgl. die gleichartige des Settieres oben E I a 2.

2. Plastisch. Die Gruppe von Set und Nephthys im Louvre (*Pleyte, Lettres* 22 pl. 1—2; *Lanzone, Dizion.* tav. 372, 1—2), die von einem Privatmann zur Zeit Ramses II. geweiht ist, stellt den Gott mit Tierkopf und langem Haar und der Doppelkrone dar, an welcher die aufgerichteten Ohren des Tieres anliegen. Eine Bronzefigur des Set mit Tierkopf, Haar und Doppelkrone in der Sammlung Hofmann (*Maspero, Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 133) stellt den Gott dar, wie er zum Schlage ausholt gegen einen nicht vorhandenen Feind. Zwei kleine Bronzefiguren (Berlin 13 186 = *Erman, Rel.* Abb. 29; Sammlung Hilton Price 4173 = *Catal.* vol. 2 pl. 8 aus Gebelên), die den Gott wie oben darstellen, haben an der Rückseite kleine Ösen zum Anhängen.

c) Zum eselköpfigen Set vgl. oben L II, III b 5.

III. Als Tier.

a) Als Settier.

Das auf dem Königsnamen des Perabsen und Chasechemui stehende Settier (vgl. oben E I a 2) kann man nicht eigentlich als Bild des Gottes selbst ansprechen; es ist in dieser Zeit schon durchaus Schriftzeichen; auch später scheint der Gott in Tiergestalt nicht dargestellt worden zu sein. — Merkwürdig ist eine Darstellung des Nubti als Tier auf einem Gestell, das menschliche Arme hat (*Wilkinson, Manners and Customs*, *Sec. Ser.* Suppl. pl. 79).

b) Zu Set als Nilpferd vgl. oben M III d.

[Roeder.]

Setaia (*Σηταία*; *Σήτη*, *Schol. Lykophr.* 1075), Troerin, die als Gefangene der Griechen, die auf der Heimfahrt nach Unteritalien verschlagen worden waren, ihre Leidensgenossinnen in der Nähe von Sybaris (vgl. *Eur. Troad.* 228) bestimmte, die Schiffe ihrer Herren anzuzünden und zur Strafe dafür an der nach ihr *Σηταῖον* benannten Stätte gekreuzigt wurde, *Lykophr.* 1075 und *Schol.* u. *Tzetz.* (vgl. auch zu *Lyk.* 921). *Etym. M.* 711, 39. *Reitzenstein, Gesch. d. griech. Etymol.* 323. *Steph. Byz.* s. v. *Σηταῖον*. *R. H. Klausen, Aeneas u. d. Penaten* 453 (vgl. 465. 1199). *J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 21 f. *A. Fick, Vorgriechische Ortsnamen* 34. Der Name ist wohl identisch mit *Σήτη* (s. d.). *Apollodoros* bei *Tzetz.* zu *Lyk.* 921. 1075 (= *Apollod. Epit.* p. 220 = *Lykophr.* ed. *Scheer* p. 297. 327) nannte als Anstifterinnen des Schiffsbrandes die Töchter des Laomedon, die Schwestern des Priamos Aithylla, Astyoche und Medesikaste; *Plutarch* (*Rom.* 1) eine Troerin *Ῥώμη*. [Höfer.]

Setaneios (*Σητάνειος*), Beiname des Dionysos auf Teos (*μύσται τοῦ Σητανείου θεοῦ Διονύσου*), *Le Bas, Asie min.* 106. Während *Heydemann, Drittes Hall. Winckelmannsprogr.* 81. *Preller-Robert* 709, 1 den Beinamen von *σητάνειος* (*σητάνια μῆλα*, *Athen.* 3, 81 a) ableiten und in Dionysos S. den Spender der 'heurigen' Ernte erkennen, noch andere *Σητάνειος* von *σήθειν* = 'sieben' ableiten, bringt *C. Scheffler, De rebus Teiorum* (Diss. Leipzig 1882) S. 78 f. den Beinamen in Zusammenhang mit der ägyptischen Insel *Σῆτις*, wo ein Kultverein *βασιλισταί* sich findet *ἐν Σήτει τῇ τοῦ Διονύσου νήσῳ*, *C. I. G.* 3, 4893, 5. [Höfer.]

Sete (Σήτη), 1) Schwester des Rhesos, von Ares Mutter des Bithys, *Steph. Byz.* s. v. Βιθύαι. — *Meineke* z. d. St. vermutet Σίθη bez. Σίντη. Doch wird die Richtigkeit der Überlieferung verbürgt durch *Steph. Byz.* s. v. Σητία, wonach Σητοί eine Stadt in Bithynien (Sete ist Mutter des Bithys!) ist; vgl. *Tomaschek, Die alten Thraker* 2 in *Sitzungsber. d. Wiener Akad. d. Wiss.* 131 S. 42. — 2) s. Setaia. [Höfer.]

Sethi (?) (Σῆθι?), nach *Neubauer, Comment. in honor. Mommsen.* 688 nr. 32 fremdländische Gottheit auf der Inschrift (vgl. *Mor. Schmidt, Samml. kypr. Inschr. in epichor. Schrift* 6, Taf. 14, 1. *Collitz* nr. 87) eines kyprischen Reliefs mit der Darstellung einer Schlange und eines Delphins. [Höfer.]

Sethlans (śeϑlans) ist der gewöhnliche etruskische Name des Vulcanus. Der Name ist belegt auf vier Spiegeln, deren einer in Arezzo, einer in Chiusi, einer in Corneto gefunden wurde, während der vierte von angeblich unbekannter Herkunft ist. Der Spiegel von Arezzo, jetzt im Museum von Bologna, ist veröffentlicht von *R. Fabretti* cap. VII no. 387 pag. 538, danach von *Dempster* 1 tab. I no. 1 ad pag. 78, *Passeri, Paralip.* 21 sq., *Gori, Mus. etr.* 2, 175 sq. 239 tab. CXX, *Foggini* in den *Diss. Acad. Corton.* 2, 93, *Lanzi* 2, 191 sq. = 151 sq tav. X no. 1, *Millin, Gal. mythol.* 1, 31 pl. XXXVII no. 126, *Schiassi* in *Opusc. lett. di Bologna* 1, 159 sqq. tav. V, *Inghirami, Monumenti etruschi* tom. II tav. X und *Storia della Toscana* tav. IX no. 3; ferner ist er herausgegeben von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 67 tab. LXVI, von *Braun* in den *Ann. dell' Inst.* 1851, 143 sq. *tav. d'agg.* I. K. und von *A. Fabretti, C. I. I.* no. 459. Zu vergleichen sind ferner noch *Avellini* in den *Memorie dell' Acad. Ercol.* 4, 164 sq. und *Lenormant* und *De Witte, Monum. céram.* 1, 183. Der Spiegel von Chiusi ist herausgegeben von *Dorow, Voyage archéol.* 29 pl. XV no. 1 a und b mit Bemerkungen von *Inghirami* und *Orioli*, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 95 Taf. XC, und von *Fabretti, C. I. I.* no. 477. Der Spiegel von Corneto ist veröffentlicht von *Helbig* im *Boll. dell' Inst.* 1870, 60 und von *Fabretti, C. I. I.* suppl. 1 no. 394. Die Literatur des vierten Spiegels, der angeblich von unbekannter Herkunft ist, in Wirklichkeit aber, wie das śuϑina auf seiner Vorderfläche dartut, aus Orvieto stammt, habe ich bereits s. v. pecse angegeben. Die Form seϑlanl in der Inschrift *Fabretti, C. I. I.* no. 1020 auch bei *Pauli, C. I. E.*, ist gefälscht (so auch *Deecke, Etr. Fo.* 4, 61). Vielleicht aber begegnet der Name unseres Gottes abgekürzt auf zwei Münzen von Populonia (so *Deecke, Etr. Fo. u. Stu.* 2, 24 not. 91). Diese sind herausgegeben von *Corssen* in der *Zeitschrift für Numismatik* 3, 7 Taf. I, no. 1, von *Deecke, Etr. Fo.* 2, 48. 51 Taf. IV no. 72 und von *Gamurrini, Append.* no. 54 u. 56 tav. III. Populonia zeichnete sich durch Gewinnung von Eisen aus (s. *K. O. Müller, Etr.* 1[1], 240 sq. = I[2], 223 sq.), und so ist es verständlich, daß es auf seinen Münzen den Vulkan führte. In der Tat zeigen beide Münzen auf dem Avers den Kopf des Gottes, auf dem Revers Hammer und Zange. Auf *Gamurr.* no. 54 haben wir neben dem Kopf des Gottes die Inschrift setl, auf no. 56 hingegen auf dem Revers neben der Zange die Legende setaln. Letztere war von *Carelli*, der tav. VII no. 20 die Inschrift auch schon veröffentlicht hatte, als vetaru gelesen worden, aber diese Lesung ist, wie schon *Gamurrini* hervorhebt, irrig. Diese beiden Legenden setl und setaln nun bezieht *Deecke* mit Recht auf den śeϑlans. Die veränderte Schreibung, s statt ś und t statt ϑ, hindert das nicht, denn beide Wechsel sind im Etruskischen ganz gewöhnlich. Das a in setaln ist wohl nicht ein alter Vokal, obgleich wir alsbald sehen werden, daß das Wort einst einen inneren Vokal hatte, sondern ist wohl eher als Hilfsvokal in der Form sétlns aufzufassen, wie es deren viele im Etruskischen gibt (vgl. z. B. parϑanapae, pentasila, calanice, rutapis, aχale, elaχsantre, neptlane, anχas). Auf den Spiegeln ist der Gott folgendermaßen dargestellt. Auf dem Spiegel von Arezzo wird die Geburt der Minerva vorgeführt. Im Mittelpunkte des Bildes ist Zeus (tina), links von ihm ϑalna, die ihn mit beiden Händen um den Leib gefaßt hat, klärlich, um ihn zu unterstützen. Rechts vom Zeus steht die ϑanr, die die fast völlig schon geborene Pallas in Empfang nimmt. Noch weiter rechts ist Hephaistos (seϑlanś), ein Tuch um die Hüften geschlungen, Sandalen an den Füßen und den Hammer in der Linken. Auf dem Spiegel von Chiusi haben wir die Mittelgruppe gebildet aus Bacchus (fuflun[s]) und Hephaistos. Von der Beischrift zu letzterem ist nur noch ·𐌍𐌀𐌋 übrig, da aber der Gott auch hier Sandalen und in der Hand den Hammer trägt, so ist kein Zweifel, daß die Beischrift in 𐌔𐌍𐌀𐌋𐌈𐌄𐌔 seϑlans zu ergänzen ist. Zu den Seiten der Hauptgruppe haben wir die beiden Kriegsgottseiten mariś (links) und laran (rechts). Die dargestellte Szene scheint auf einen uns unbekannten Mythus zu gehen. Der Spiegel von Corneto enthält drei Figuren. In der Mitte sitzt auf einem Throne die mit einem Chiton bekleidete und schön geschmückte Iuno (uni). Rechts von ihr befindet sich Vulcan (śeϑlans) als nackter Jüngling, nur mit einer ihm auf die Knie gleitenden Chlamys bekleidet; in der Rechten, die er der Lehne des Thrones nähert, hält er einen Hammer. Links von der Göttin ist ein anderer Jüngling, der die Beischrift V:ƎDT tre≡u hat, auch er mit einem Hammer versehen, mit dem er einen Nagel in den Thron einzuschlagen im Begriff ist. Auch hier scheinen wir einen unbekannten Mythus vor uns zu haben. Der Spiegel unbekannter Herkunft, der aber nach der Verwendung des Mś und ≷s in der Orthographie der Namen śeϑlans und huins mit Sicherheit gleichfalls aus Südetrurien stammt, ist schon s. v. pecse von mir beschrieben worden. Hier hat der Gott keine Sandalen, und der Hammer befindet sich in der Hand des Aitolos (etule). Nunmehr können wir uns zur sachlichen und sprachlichen Erklärung des Namens śeϑlans wenden. Da sich ergeben hat, daß der Name selvans echt etruskisch ist (vgl. unt. selvans), und da auch der andre Name des seϑlans, nämlich velχans = Vulcanus echt

etruskisch ist (s. unt. velχans), so liegt es nahe, dasselbe auch für śeϑlans anzunehmen. Dieser Analogieschluß wird durch folgende Erwägungen verstärkt. Unter selvans haben wir gesehen, daß die Heimat dieses Wortes das nördliche Kleinasien war. Das ist dann natürlich auch für das ganz gleichgebildete śeϑlans anzunehmen. Ebendorthin aber verlegt die Tradition der Griechen die Herkunft des Eisens (*O. Schrader, Sprachvergl. u. Urgesch.*[1] 289). *Schrader* fügt hinzu: „Wüßten wir nur etwas von den Sprachen der kleinasiatischen Nationen, so würde sich vielleicht das innerhalb der indogermanischen Metallnamen völlig vereinzelte griech. *σίδηρος* (dor. und äol. *σίδαρος Sappho* 119) leicht und ansprechend erklären. Beachtung verdient vielleicht, daß der Stamm *σιδηρο-*, der . . . sonst in Orts- und Personennamen fast nicht verwendet wird, im Lykischen in beiden wiederkehrt. Vgl. *Σιδαροῦς, Σιδηροῦς* Stadt und Hafen in Lykien, *Σιδαρύντιος* Einwohner (derselben) Stadt und *Σιδάριος* Personenname in einer lykischen Inschrift (*M. Schmidt, The Lycian Inscriptions* p. 12). Wer aber will sagen, ob wir hier nicht griechische Eindringlinge vor uns haben? Die Herleitungen aus dem Indogermanischen, welche versucht worden sind, scheinen mir alle sehr problematischer Natur.“ Dem ist durchaus zuzustimmen. Das Wort *σίδηρος* ist weder griechisch, noch überhaupt indogermanisch: die sämtlichen bisher versuchten Etymologien sind nicht stichhaltig. Und da hilft uns nun für die fehlenden kleinasiatischen Sprachen das mit ihnen zur selben Sprachgruppe gehörende Etruskische eben mit dem Namen unseres śeϑlans aus. Das Wort geht auf eine Form *śeϑla zurück, die nach etruskischen Lautgesetzen für *śéϑala stehen kann. Dies śéϑala aber ist so klärlich gleich *σίδᾱρος*, daß es keiner weiteren Erörterungen darüber bedarf. Der śeϑlans ist somit der 'ferrarius', und die Form würde in griechischem Gewande *Σιδηρηνός* lauten. Und damit ergeben sich dann auch die aufgeführten lykischen Namen als echt lykisch und nicht dem Griechischen entlehnt, höchstens in ihrer Lautform etwas durch das Griechische beeinflußt. Die Bilingue von Limyra ergibt den Namen *Σιδάριος* als SE∆ΛPEIP siderija. Daß auch die Bereitung des Stahles in Vorderasien bei den Chalybes am Pontus heimisch war, hat *Schrader* (a. a. O. 291) gleichfalls schon angeführt und auch die Belege aus den alten Schriftstellern dafür beigebracht. Auch diese Tatsache unterstützt natürlich meine Erklärung des śeϑlans. Damit aber ist der Nachweis des aus dem Orient in Griechenland eingeführten śeϑlans noch nicht erschöpft. Wir können diese Einwanderung noch auf einem zweiten Wege, unabhängig von der lykischen, verfolgen, und diese leitet direkt auf die Gegenden am Pontus zurück, wo eben die Chalyber wohnten. Die Insel Lemnos war dem Hephaistos geheiligt (s. *Il.* 1, 593 und *Od.* 8, 283), eine ihrer beiden Hauptstädte heißt Hephaistia, und sie selbst führte den Namen *Αἰθαλία* (*Polybius* bei *Steph. Byz.* 34, 11, 4). Der Vulkan der Insel hieß Mosychlos. Es ist schwer, in diesem Namen *Μοσυχ-λος* den Zusammenhang mit den *Μοσχ-οι* zu verkennen, die unfern der Chalyber wohnen und mit den *Τιβαρηνοί* (der Name ist wieder mit dem charakteristischen Suffix *-ηνός* gebildet, wie *Τυρσηνός, Σειληνός* und andere pelasgische Namen) zusammen gleichfalls Beziehungen zur Metalltechnik haben. Aber mit diesem Hinweise auf den Pontus ist die Sache noch nicht abgetan, der Name *Αἰθαλία* selbst gibt ganz ungeahnte Aufschlüsse. Auch die eisenreiche Insel Ilva (Elba), die ihre Erze an Populonia (s. oben) zur Bearbeitung lieferte und von der *Vergil* (*Aen.* 10, 174) singt: *Insula inexhaustis Chalybum generosa metallis,* hieß bei den Griechen *Αἰθάλη* oder *Αἰθαλία* (vgl. *K. O. Müller-Deecke, Etr.* 1², 223). Dies *Αἰθαλία* der beiden Inseln steht nach dem bekannten griechischen Lautgesetz (*ἔχω* für *ἕχω*, *ἴσχω* für *ἵσχω*, *ἕδεϑλον* neben *ἕδος*) für *Αἰϑαλία*, dies aber dann weiter für *Σαιϑαλία*, und damit haben wir dann das aus śeϑlans erschlossene pelasgisch-etruskische Wort für das Eisen, śeϑala, gewonnen, welches hier also als **Σαίϑαλος* oder *-άλη* sich ergibt. Im Etruskischen wird ai durch ei hindurch regelmäßig zu ē (vgl. z. B. kaikna, ceiena, cecna; aivas, eivas, evas), und es steht somit die Form śeϑlans für älteres śaiϑalans. Es sind somit die beiden Inseln als 'Eisenland' bezeichnet. Man bringt gewöhnlich den Namen *Αἰθαλία* mit dem Verbum *αἴθω* 'funkeln' und seinen Ableitungen und dies mit skr. indh 'entzünden' zusammen. Letzteres halte ich für sehr unsicher, ersteres hingegen mag richtig sein, aber dann ist eben *αἴθω* auch eins der pelasgischen Wörter, an denen das Griechische reicher ist, als man gewöhnlich annimmt. Die lautliche Differenz zwischen lyk. *σίδᾱρος* und pelasgisch-etruskisch śaiϑala 'Eisen' scheint mir nicht groß genug, um die Verwandtschaft beider Formen zu leugnen, wenn man erwägt, daß es sich zwar um verwandte aber doch immerhin verschiedene und räumlich voneinander ziemlich weit entfernte Sprachen handelt. Gott śeϑlans gehört zu denen, die sich im heutigen italienischen Volksglauben erhalten haben. *Leland* (*Etruscan Roman Remains* 106) berichtet über ihn, daß er Sethano oder Sethlrano oder Settrano genannt werde und der Gott des Feuers sei. Wegen weiterer Beziehungen unseres Gottes ist s. v. velχans nachzulesen. [C. Pauli.]

Sethlos (*Σέϑλος, Σέϑλως*). Zu *Hom. Od.* 4, 618 (= 15, 117): *πόρεν δέ ἑ Φαίδιμος* (s. d. nr. 1) *ἥρως, Σιδονίων βασιλεύς*, bemerkt das *Scholion*: *Φαίδιμος· ἄδηλον, εἰ κύριον τὰ φαίδιμος· τινὲς δὲ αὐτὸν Σώβαλον, οἱ δὲ Σέϑλον* (*Σέϑλων, Eust.* ad *Hom. Od.* 1511, 38) *ὀνομάζουσι.* [Höfer.]

Sethrocites Nomos (*Σεϑρο[ω]είτης Νομός*), Personifikation des gleichnamigen ägyptischen Nomos, auf Münzen dargestellt als gerüsteter Horos (s. d.) mit Sperberkopf, die Sonnenscheibe zwischen Hörnern, Lanze und Sperber, *Schledehaus* bei *H. Grote, Münzstudien* 2, 480. *Head, Hist. num.* 723. *Cat. of greek coins brit. Mus. Alexandria* 355. [Höfer.]

Sethum (seϑum). Auf der Agramer Mumien-

binde (Literatur s. unter Serphua) ist nach *Bugge* a. a. O. 202. 213 f. 221) seϑumati als Lokativ von seϑum aufzufassen; letzteres aber entspricht dem griechischen Ζῆϑος. Neben Zethos werden noch genannt: sein Bruder Amphion (hamφe), Laios (lae), Antiope (anciupva) und Semele (simlχa). [Höfer.]

Setlocenia, in Britannien verehrte Göttin. Inschrift aus Ellenborough (Uxellodunum) *C. I. L.* 7, 393. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, 1528. [M. Ihm.]

Seuechoros (Σευήχορος), sagenhafter König von Babylon, dem geweissagt worden war, er werde von dem Sohne seiner Tochter der Herrschaft beraubt werden. Deshalb sperrte er diese in einen Turm ein (vgl. den ähnlichen Zug in der Danaesage) und ließ sie aufs strengste bewachen. Als sie trotzdem einen Sohn gebar, warfen die Wächter aus Furcht vor ihrem Herrn das Knäblein von dem Turme herab. Aber ein Adler fing es auf, bevor es den Boden berührte, und trug es in einen Garten, dessen Wärter den Knaben aufzog und ihn Gilgamos nannte. Später wurde Gilgamos König von Babylon, *Ael. Hist. an.* 12, 21. Ob dieser Gilgamos mit Gilgamos-Izdubar (s. Izudubar und *P. Jensen, Assyr.-babyl. Mythen u. Epen* [= *Keilinschr. Bibl.* 6, I] p. 116 ff. 422 f. *Alfr. Loisy*, *Les mythes Babyloniens* 102 ff.) identisch ist, bleibt zweifelhaft, *A. Jeremias* Bd. 2 Sp. 774, 19 ff. [Höfer.]

Seuidai (Σευΐδαι), Bezeichnung des männlichen Dionysosschwarmes ἀπὸ τοῦ σεύειν, ὅ ἐστιν ὁρμᾶν, *Cornut. de nat. deor.* 30 (p. 176 *Osann* = p. 59 *Lang*). *Lobeck*, *Aglaopham.* 1312. *Usener*, *Götternamen* 45. *Gruppe*, *Gr. Myth.* 732, 1. 841, 3. Vgl. Sauadai. [Höfer.]

Sevina. Diesen Beinamen erhält *Bona dea* einmal, in der im Sabinergebirge gefundenen Inschrift *C. I. L.* 14, 3437 *Iulia Athenais ma-g(istra) Bonae deae Sevinae fecit pavimentum et se⟨de⟩s et officinam* . . . *Bona dea* wird häufig, wie der *Genius*, als Schutzgottheit bestimmter Örtlichkeiten verehrt und erhält infolgedessen verschiedene von den Namen von Geschlechtern gebildete Beinamen, wie *Annianensis, Galbilla* (s. unter *Bona dea*). In unserem Falle handelt es sich um eine adjektivische Ableitung aus dem bekannten Geschlechtsnamen *Sevius* (vgl. *W. Schulze*, *Zur Geschichte lateinischer Eigennamen* 223), oder *Sevina* ist das Femininum eines Gentilnamens *Sevinus* (bei *Tac. hist.* 1, 77 *Saevinus*). Vgl. auch das unter *Satriana* Bemerkte. [Otto.]

Sexarbores s. Sexsarbor.

Sexsarbor, aquitanischer Gott, im Gebiet der Convenae verehrt, mit offenbar lateinischem Namen, der auf den dieser Gegend eigentümlichen Baumkultus hinweist (vgl. den Gott *Fagus*). Die Inschriften der beiden Marmoraltäre (Fundort Castelbiague, 'litteris bonis saeculi primi') lauten: *C. I. L.* 13, 132 (= *Sacaze*, *Inscr. ant. des Pyrénées* p. 311 nr. 255 mit Abbildung, *Dessau*, *Inscr. sel.* 4532 a) *ex voto Sexsarbori deo L. Domit(ius) Censorinus v. s. l. m.;* 13, 175 (= *Sacaze* p. 312 nr. 256, *Dessau* 4532) *Sexsarbori deo T. Pompeiu⟨s⟩ Campanus.* In der Mehrzahl *Sexarbores* auf dem Votivaltärchen von Arbas *C. I. L.* 13, 129 (*Sacaze* p. 313 nr. 257, *Dessau* 4532 b): *Sexarboribus* (oder *Sex Arboribus Q. Fufius Germanus v. s.*, die man mit Unrecht zu den Matronen in Beziehung gesetzt hat (*Bonn. Jahrb.* 83 p. 101). Vgl. *Otto Hirschfeld, Sitzungsberichte der Berliner Akad.* 1896 p. 447 f., der u. a. hervorhebt, daß Bäume mehrfach auf Votivsteinen Aquitaniens dargestellt sind, auch auf einem dem Iuppiter und der Minerva geweihten Altar (*C. I. L.* 13, 45; Abbild. *Espérandieu, Bas-reliefs de la Gaule romaine* 2 p. 6 nr. 842), ferner auf inschriftlosen des Museums von Toulouse (*Roschach, Catal. du mus. de Toulouse* p. 65 nr. 149. *Espérandieu* a. O. 2 nr. 864 f.), ein Brauch, der sich übrigens keineswegs auf Aquitanien beschränkt (ein Beispiel aus Apt, z. B. bei *Espérandieu* a. O. 1 p. 177 nr. 242). [M. Ihm.]

Si . . . . (Σι . . . .), fragmentarisch erhaltener Beiname der Athena: τᾶι Ἀϑαναίαι τᾶι Σι . . . . in einem Vertrage zwischen Knossos und Gortyn, *Monumenti antichi dei Lincei* 1 (1892), 47, 11; vgl. *Halbherr ebend.* 55. *Collitz* nr. 5015, 12. [Höfer.]

Siann . . ., wie es scheint Göttin, nicht Gott, auf der bei den Thermen von Mont-Dore-les-Bains (dép. Puy-de-Dôme) gefundenen Altarinschrift, *C. I. L.* 13, 1536 ('lapis excavatus, anaglypho hominis vel dei stantis recipiendo'): *Iulia Severa Siann(ae?) v. s. l. m.* Die Lesart ist sicher, die Göttin *Stanna* (s. d.) also verschieden. Vgl. *Allmer, Revue épigr.* 5 p. 90 nr. 1578. *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2 p. 1537 zieht *Siann(o)* vor. Vgl. Siannus (?). [M. Ihm.]

Siannus, Beiname des Apollo auf einer Weihinschrift aus Ara Romae et Augustae (Provincia Lugdun.), *Boissieu, Inscr. de Lyon* p. 18. *C. I. L.* 13, 1669 (vgl. 1536). Nach *Allmer* und *Dissard, Musée de Lyon; Inscr. ant.* 3 p. 21 ist zu lesen: Apollini . . . sianno. Vgl. Siann . . . [Höfer.]

Siboë (?), Tochter der Niobe, *Hyg. f.* 11 p. 43, 11. *Schmidt*, der Meliboea vermutet, während *E. Maaß, Jahreshefte d. öster. arch. Inst.* 11 (1908), 27 Anm. 74 an Οἰνόη denkt. Nach *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), ist der Katalog der Niobiden bei *Hyg. f.* 11 derselbe wie bei *Hyg. f.* 69 und daher Siboe verderbt aus Astynome, was freilich, wie *Gruppe, Bursians Jahresber.* 85 (1895), 269 mit Recht bemerkt, schwer begreiflich ist. Der Name steht zwischen den beiden mit A beginnenden Astycratia und Astynome, so daß leicht bei einem gleichfalls mit A beginnenden Namen der erste Bestandteil ausfallen konnte. War es vielleicht ⟨Alphe⟩siboe⟨a⟩? [Höfer.]

Sibotes, ein Kolcher, *Val. Flacc. Arg.* 6, 249. [Höfer.]

Sibylla (Σίβυλλα). Name. Schon im Altertum beschäftigte man sich mit der Deutung dieses Wortes. Ganz hinfällig sind die Etymologien bei *Diodor* (4, 66, 7), wo Sibylla von σιβυλλαίνειν = ἐνϑεάζειν κατὰ γλῶτταν abgeleitet wird, und bei *Pausanias* (10, 12, 1), nach dem das Wort aus dem Libyschen stammt. Die Ansicht des *Suidas*, daß Σίβ. eine ῥωμαικὴ λέξις sei, ist wieder aufgenommen von *Diez (Lex. Etym.*, S. 300), der Σίβ. als ein Deminutivum des alt-

lateinischen *sapius* = weise auffaßt. (Vgl. *Cuno, Jahrb. f. Phil.* 1878, S. 807). *Varro* (bei *Lactantius, inst.* 1, 6) leitet den ersten Teil des Wortes von dem aeolischen σιός = θεός und den zweiten vom aeolischen βυλή = βουλή, so daß Σίβ. sei = θεοῦ βουλή. Dieser Etymologie stimmt bei *Alexandre (Oracula Sibyllina* 2, S. 1) und *Baunack (Stud. auf dem Gebiete der gr. u. arischen Sprache* 1, 1, 64). Nur den ersten Teil der varronischen Deutung behält bei *Hoffmann (Rhein. Mus.* 1895, S. 109 ff.), während er —βυλλα ableitet vom Stamme ΙΛ, ϜΙΛ, der enthalten ist in ἵλαος, ἵλημι. Nach ihm bedeutet Σίβ. gottsühnend. Doch abgesehen davon, daß σιός überhaupt nicht aeolisch, sondern dorisch ist *(Meister, Griech. Dialekte,* 1, S. 123), das Wort Σίβ. aber unmöglich aus dem Dorischen stammen kann, ist der Kult der Sib. und also auch der Name aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt nicht griechischen, sondern orientalischen Ursprungs. (Vgl. *Rohde, Psyche* 2[2], S. 63—66; *Geffcken, Preuss. Jahrb.* 106, 2, S. 193.) Deshalb ist es auch verfehlt, wenn *Postgate* (*American Journal of Philology* 3, S. 333 f.) Σίβ. nach dem Vorgange *Bergks* (*Griech. Literaturgesch.* 1, S. 342) mit den Stämmen von σοφός und Σίσυφος zusammenzubringen sucht. Daß Σίβιλλα als Frauenname auf einer attischen Inschrift des 4. vorchristl. Jahrhunderts vorkommt, beweist natürlich nicht den griechischen Ursprung des Wortes (*Blaß, Einleitung zum 3.—5. Buche der sibyllinischen Orakel* bei *Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* S. 177). Als orientalisch sucht den Namen Σίβ. zu erweisen *Gruppe, Kulte und Mythen* 2, S. 675 und *Griech. Mythologie und Religionsgeschichte* S. 927. Nach ihm bedeutet ihr wahrscheinlich phönizischer oder aramäischer Name 'ergriffen vom Gott'. Bedenken dagegen erhebt *Nestle, Berliner phil. Wochenschrift* 24, S. 765. Eine sichere Deutung des Wortes ist bis jetzt noch nicht gegeben. Als eine Verkürzung von Sibylla wurde nach *Macrobius* (*Sat.* 1, 17) der lateinische Name Sulla angesehen, natürlich unberechtigterweise.*)

Geschichte. Die Etymologie des Wortes Sib. bietet uns also keinen Anhalt für die Ergründung ihres Wesens. Wir müssen uns daher an das halten, was die Schriftsteller von ihr berichten. Da ist denn besonders zu betonen, daß die älteren griechischen Schriftsteller Σίβυλλα nur als Eigennamen kennen. Wir übertragen lediglich unseren Begriff Sib. und den des späteren Altertums auf die ältere Zeit, wenn wir sagen, daß damals nur éine Sibylle bekannt war. Man kannte eben nur eine Seherin mit Namen Sibylla. Das wird eine Betrachtung der ältesten Zeugnisse lehren.

Für uns ist der erste *Heraklit* (vgl. *Diels, Vorsokr.*[2] 1 S. 75 fr. 92), der sie erwähnt. Diese Stelle findet sich bei *Plutarch* und lautet: Σίβυλλα (so ohne Artikel!) δὲ μαινομένῳ στόματι καθ' Ἡράκλειτον ἀγέλαστα καὶ ἀκαλλώπιστα καὶ ἀμύριστα φθεγγομένη χιλίων ἐτῶν ἐξικνεῖται τῇ φωνῇ διὰ τὸν θεόν (*de Pyth. or.* 6). Sicher sind davon die ersten hier in Betracht kommenden Worte aus *Heraklit.* Von den beiden Stellen aus *Aristophanes* (*Pax* V. 1095 f.: οὐ γὰρ ταῦτ' εἶπε Σίβυλλα, und V. 1116) ist natürlich nicht der Inhalt, wohl aber die Tatsache wichtig, daß auch er nicht von éiner Sibylle, sondern von **der** Sibylla redet. Unzweifelhaft endlich geht das hervor aus *Ps.-Plato, Theag.* 124 D. Hier fragt Sokrates, welchen Beinamen (ἐπωνυμία) Bakis, Sibylla und Amphilytos haben. Theages antwortet, sie seien χρησμῳδοί. Sibylla bedeutet also nicht Seherin, sondern sie ist eine Seherin (vgl. auch *Plato, Phaedrus* 244).

Es ist also festzustellen, daß Sibylla bei den Griechen der älteren Zeit Eigenname und erst später Gattungsname geworden ist, eine Erscheinung, die sich in ähnlichen Fällen beobachten läßt (Caesar, Caesaren, Kaiser), und die bei der Sibylla durch die große Ausbreitung ihres Kultes ganz erklärlich ist. Wenn nun bei den Schriftstellern der späteren Zeit, die schon verschiedene Sibyllen kennen, von der Sibylla die Rede ist, so müssen wir daraus schließen, daß an solchen Stellen eine ältere Quelle zugrunde liegt (*Paus.* 10, 2 verglichen mit 7, 8, 8; 2, 7, 1 u. a.; *Plut., de Pyth. or.* 9 verglichen mit *Theseus* 24; *Quaest. conv.* 5, 2 u. a.).

Ob man sich in der älteren Zeit die Sib. schon lokalisiert gedacht hat, darüber erfahren wir nichts. Überhaupt ist das einzige, was wir aus all den Stellen über ihr Wesen erfahren, daß sie μαινομένῳ στόματι, also im orgiastischen Zustande ihre Orakel gegeben hat.

Diese Seherin mit Namen Sibylla soll nach *Arrian* (*F. H. G.* 3, 598, 64) die Tochter des Dardanos und der Neso, der Tochter des Teukros, gewesen und nach ihr sollen auch andere wahrsagende Frauen genannt worden sein.

Zwischen der Zeit, die nur die Sibylla, und der, die verschiedene Sibyllen kennt, liegt ein Übergangsstadium, in dem die Sibylla an verschiedenen Orten weissagt. Der für uns älteste Schriftsteller, der sie lokalisiert kennt, *Heraclides Ponticus,* nennt bereits zwei Orte, die Anspruch auf die Sibylla erheben (bei *Clemens Alex., Strom.* 1, 108; vgl. auch *Varro* bei *Lact.* a. a. O.). Aus der etwas unklaren Stelle des *Clemens* geht hervor, daß *Heraclides* die Sibylla in Phrygien lokalisiert gekannt hat, und zwar in Phrygien am Hellespont, da *Varro* dieselbe die hellespontische nennt. *Varro* fügt auch den Ort hinzu, nämlich das Dorf Marpessus in agro Troiano. Die hier lokalisierte Sibylla sei auch nach Delphi gekommen und habe da geweissagt. Neben dieser Sibylla habe *Heraclides* auch noch die erythräische erwähnt, fügt *Clemens* hinzu. Der wirkliche Sachverhalt wird uns klar durch die bekannte Aufzählung der Sibyllen bei *Paus.* 10, 12. Da erfahren wir, daß Marpessos, das uns nur wegen seiner Sibylle bekannt geworden ist, im Streite lag mit Erythrae. Beide behaupteten, die Geburtsstadt der Sibylla zu

[*) Ganz neuerdings ist die Vermutung ausgesprochen worden, daß Σίβυλλα mit lat. *sibilo* (vgl. griech. σίζω) zusammenhänge und die 'zischelnde', undeutliche Sprache der gottbegeisterten Seherin (man denke an die Sprache der Pythia!) bezeichnen solle.]

sein. Wohl zu beachten ist, daß sie nicht ihrer Sibylla das höhere Alter zuschrieben, sondern daß sie beide Anspruch auf die Sibylla erhoben. Des *Pausanias* Gewährsmann, wahrscheinlich der *Perieget Polemo*, entscheidet für Marpessos, und das hat sicher auch *Heraclides* getan, da ihn *Varro* nur als Gewährsmann für die marpessische, nicht für die erythräische anführt. Nach dem Vorgange von *Maaß (De Sibyllarum indicibus* S. 29 f.) ist die Streitfrage allgemein im umgekehrten Sinne entschieden worden, mit Unrecht, wie mir scheint. Der Streit ist insofern von Wichtigkeit, als es sich nur scheinbar um die Ansprüche auf die Sibylla, in Wirklichkeit um das mehr oder minder hohe Alter des Kultes handelt, der durch sie personifiziert ist, wie sich später herausstellen wird. Wollen wir also die Frage entscheiden, in welcher griechischen Stadt uns der Sibyllenkult zuerst entgegentritt, so müssen wir jenen Streit auffrischen. Festzuhalten ist zunächst, daß die genannten Autoren des Altertums für Marpessos entschieden haben. Und es ist durchaus unwahrscheinlich, daß die Bewohner des unbedeutenden Marpessos, zu des *Pausanias* Zeit ein verfallenes Dörfchen, in späterer Zeit als unberechtigte Konkurrenten des berühmten Erythrae aufgetreten seien. Dagegen haben oft aufblühende Städte das Erbe von absterbenden angetreten. Beide Städe verteidigten ihre Ansprüche durch Sibyllenverse. Da wir an ihnen diese Ansprüche kontrollieren können, und da sie zugleich vorbildlich sind für spätere Verse, so seien sie hier aus *Paus.* 10, 12 angeführt:

Εἰμὶ δ'ἐγὼ γεγαυῖα μέσον θνητοῦ τε θεᾶς τε,
Νύμφης δ'ἀθανάτης, πατρὸς δ'αὖ κητοφάγοιο,
Μητρόθεν 'Ιδογενής, πάτρις δέ μοί ἐστιν ἐρυθρή
Μαρπησσός, μητρὸς ἱερή, ποταμὸς δ' 'Αϊδωνεύς.

Von diesen Versen ließen die Erythraeer den letzten weg und erklärten den ersten Teil von *ἰδογενής* als *ἴδαι*, nach *Pausanias* = *τὰ δασέα*. Daß aber für die Griechen die Ableitung vom Berge Ida das natürliche war, beweist drastisch *Dion. Hal.* (1, 55), der offenbar auf Grund dieser Verse Erythrae an den Berg Ida verlegt. Lassen wir also den Marpessiern ihre Priorität. Vgl. *Schwegler, Römische Gesch.* 1, S. 313 ff.

Einen letzten Nachklang dieses Streites finden wir in einer interessanten, aus 8 Distichen bestehenden Inschrift, die 1891 in Lythri, dem alten Erythrae, gefunden wurde und die zu einer in der sibyllinischen Quellgrotte von Erythrae aufgestellten, leider nicht erhaltenen Sibyllenstatue gehörte. Sie stammt nach *Buresch* aus dem J. 162 n. Chr. (*Mitteilungen des arch. Inst. Athen* 1892, S. 16—36). In den Versen betont die Sibylle ganz besonders, daß keine andere Stadt ihre Heimat sei, nur allein Erythrae.

Während diese beiden Städte die Heimat der Sibylla sein wollen, begnügen sich andere mit der Ehre, daß die Seherin auf ihren Wanderungen in ihnen geweilt und geweissagt habe. Diese Reisen der Sibylla sind auf eine Stufe zu stellen mit ihrem Erscheinen in Rom, um dahin ihre Bücher zu bringen. So sicher diese Erzählung in das Reich der Sage zu verweisen ist, so sicher ist auch nie die Sibylla nach Delphi oder Samos gekommen. Es handelt sich vielmehr zweifellos um ätiologische Sagen, durch die bestehende Einrichtungen erklärt werden sollen. Wie die Römer durch jene Sage die Entstehung ihres Sibyllenkultus erklären wollten, so können die Wanderungen der Sibylla keinen anderen Zweck haben als den, die in den betreffenden Städten bestehenden Sibyllenkulte zu erklären und zu verknüpfen. Die Römer konnten dem Volke nicht erzählen, daß sie sich die Sprüche einfach hatten abschreiben lassen, und ebensowenig konnten die griechischen Orakelstätten der großen Menge die höchst einfache Entstehung ihrer Sprüche offenbaren. Da half denn die Fiktion jener Wanderungen der Sibylla aus. Diese wurden natürlich dem Volke dadurch bekannt gegeben, daß die Sibylla selbst sie in ihren Versen erwähnte, wie wir es in den bei *Clemens* (a. a. O.) erhaltenen, auf Delphi bezüglichen Versen finden. Wenn also z. B. die Sage erzählt, die Sibylla habe in Cumae (*Ps.-Arist.*, *de mir. aud.* 95; *Martianus Capella, de nupt. phil.*, S. 44, 19) geweissagt, so ist dazu zu ergänzen, daß diese Orakel dann gesammelt wurden und diejenigen waren, aus denen man später den Fragenden die Antworten gab. Darin besteht ein Unterschied zwischen jenen Städten und Rom, wohin die Sibylle gleich die fertigen Bücher brachte, da die Fiktion der im lateinisch sprechenden Rom griechisch wahrsagenden Sibylla zu unwahrscheinlich war.

Durch diese ätiologischen Sagen werden also Marpessos, Delphi, Klaros, Delos und Samos (*Paus.* 10, 12) auf eine Stufe gestellt mit Erythrae, Cumae und Rom. Deshalb sind auch für jene Orte Sibyllenkulte anzunehmen. Der von Marpessos ist, wie es scheint, frühzeitig erloschen, vielleicht erstickt durch den der Rivalin Erythrae. Der von Delphi und Klaros wurde durch einen anderen Orakeldienst verdrängt, der den Orten größere Vorteile bot.

Die erwähnten Wanderungen sind für *Rohde* (*Psyche* a. a. O.) Veranlassung geworden, die Sibyllen zu definieren als eine Klasse von weissagenden Frauen, die von einem Orte zum andern wanderten und ihre Orakel zum Besten gaben. Doch ist von wandernden Sibyllen nirgends die Rede, und die wandernde Sibylla ist der ätiologische Ausdruck des wandernden Kultes.

In der späteren Zeit treffen wir eine Anzahl verschiedener Sibyllen, deren Zusammenhang, resp. Identität mit der Sibylla nicht mehr erkannt wurde. So unterscheidet *Martianus Capella* a. a. O. zwei Sibyllen, *Solinus* 2 und *Philetas* aus Ephesus *(Schol. zu Arist. Vögel* 963) deren drei, *Aelian (Var. hist.* 12, 35) und *Pausanias* a. a. O. vier, resp. fünf, *Varro* in seiner Aufzählung 10. Von ihm sind fast alle späteren, besonders die Kirchenschriftsteller, abhängig. In dieser Zeit fühlte man das Wort Sibylle als Gattungsnamen, so daß sich für einzelne besondere Namen finden. Das ist etwa folgendermaßen zu erklären.

Anfangs hatte den verschiedenen sibyllini-

schen Kultstätten zur Erklärung ihrer Spruchsammlungen die Annahme genügt, daß die Sibylla zu ihnen gekommen sei, eine Zeitlang geweissagt und dann ihre Wanderung fortgesetzt habe. Über ihre Heimat wird ursprünglich wahrscheinlich überhaupt nichts bekannt gewesen sein. Soweit wir es zurückverfolgen können, macht Marpessos zuerst darauf Anspruch, Geburtsort der Sibylla zu sein. Ihm folgte mit weniger Recht, aber mehr Erfolg Erythrae, das anfangs vielleicht auch nur eine Durchgangsstation auf der Reiseroute der Sibylla war. Das veranlaßte andere Städte, sich gleichfalls als die Heimat der Seherin auszugeben.*) Solche spätere Lokalsagen finden wir in Delphi (*Plut., de Pyth. or.* 9) und in Cumae (*Paus.* 10, 12, 8). Wahrscheinlich haben sie auch in anderen Städten existiert. So hörte man denn von der Sibylla von Erythrae, Delphi, Cumae und anderen, und dadurch mußte notwendigerweise das Wort Sibylla Gattungsname werden. Davon war wieder nur die Konsequenz, daß man den einzelnen Sibyllen zur Unterscheidung Eigennamen gab. So bekam die erythraeische den Namen Herophile, die samische Phyto, die cumanische Demo usw.

Preller-Robert, Griech. Myth., S. 282, hält also mit Unrecht die Herophile und die Phyto für historische Persönlichkeiten. Ebensowenig haben wir in den Sibyllen überhaupt ekstatische Weiber im 8. Jahrhundert zu erblicken, wie *Geffcken* (a. a. O. S. 195) es will. Damit fällt auch die Hypothese, die *Geffcken* in der Einleitung zu den Christlichen Sibyllinen (bei *Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen* S. 319) aufstellt: „Eine Sibylle löste die andere ab; aber im Dienste der heiligen Begeisterung verschwand der Unterschied der einzelnen Persönlichkeiten. So entwickelt sich mit der Zeit die Fiktion von einer einzigen uralten heiligen Seherin."

Wenn uns schon die Sagen von der Wanderung der Sibylla auf die Annahme von Kultstätten an den Ruhepunkten der Reise führten, so wird die Entstehung der erwähnten Lokalsagen nur unter jener Voraussetzung verständlich. Sie verraten ein solches Interesse an der Sibylle, daß es bei so weit voneinander entfernten Städten wie Erythrae, Delphi und Cumae nur durch Annahme jener realen Grundlage zu erklären ist.

Überblicken wir den zurückgelegten Weg, so finden wir, daß für uns der Ausgangspunkt der Sibylla und ihres Kultes die Stadt Marpessos in der Troas war. Hat es hier nun jemals eine Frau, namens Sibylla, gegeben, deren Prophezeiungen der Grundstock der sibyllinischen Orakel geworden sind? Das zu entscheiden, fehlt uns die feste Grundlage. Doch scheint die Natur des sibyllinischen Kultes und besonders der Name der Seherin, der sich aus dem Griechischen nicht erklären läßt, auf orientalischen Ursprung hinzuweisen, was auch *Rohde*, *Gruppe* und *Geffcken* annehmen. Wenn *Aelian* und *Philetas* unter den ältesten Sibyllen die von Sardes und *Varro* die von Ancyra erwähnt, so sind diese Städte vielleicht Übergangspunkte zu dem griechischen Sibyllenkulte gewesen. Dasselbe würde von Thyatira gelten, wenn die Sibylle Sabbe (s. d.) oder Sambethe identisch ist mit der dort verehrten Sambethe (vgl. unten die jüd. Sib. S. 802). Dann ist die griechische Sibylla eine reine Sagenfigur, deren Name dem Oriente entlehnt ist, und die ihr Dasein nur dem Umstande verdankt, daß man die Entstehung der Sprüche durch die Fiktion der Sibylla der großen Menge plausibel machen konnte. Ihre Berühmtheit hängt also eng zusammen mit der großen Verbreitung des sibyllinischen Kultes.

Sagen. Zunächst sind die Sagen zu ererwähnen, die von der Sibylla im allgemeinen verbreitet waren.

Besonders charakteristisch ist für sie die Bemerkung *Heraklits*, sie habe μαινομένῳ στόματι geweissagt. Dieser Zug findet sich auch bei anderen Schriftstellern und an vielen Stellen der sibyllinischen Sprüche. Damit wird erstens auf die begeisternde Gewalt des Gottes Apollo hingewiesen, dann aber hatte man dadurch auch eine bequeme Erklärung für die zum Teil recht schlechten Verse und für die Verwirrung und die vielen Widersprüche, die sich darin finden und die schon den Alten auffielen (vgl. *Plut.*, *de Pyth. or.* 6).

Ferner ist bezeichnend für die Sibylla das hohe Alter, das man ihr zuschrieb und das sie selbst häufig in ihren Versen erwähnt. Es war sogar sprichwörtlich geworden in der Wendung Σιβύλλης ἀρχαιότερος (*Macarius* 7, 61). Man mußte deswegen ihre Geburt in uralte Zeiten zurückverlegen. Dadurch konnte man sie mit den sagenhaften Gestalten der griechischen Heldenzeit in Verbindung bringen. So soll sie bei den Wettkämpfen, natürlich musischen, zugegen gewesen sein, die Akastos beim Tode seines Vaters Pelias veranstaltete, und soll dabei den Sieg davongetragen haben (*Akesander* bei *Plut., Quaest. conv.* 5, 2.) Das steht vielleicht im Zusammenhange mit der Nachricht des *Scamon* (bei *Athen.* 14, 637 b) und des *Suidas*, sie habe ein Saiteninstrument, namens Sambyke, erfunden oder zuerst in Gebrauch genommen.

Die meisten dieser Sagen sind jedoch auf die lokalisierten Sibyllen übergegangen und werden deshalb am besten bei deren Behandlung erwähnt.

1. Die Sibylla von Marpessos gibt sich in den oben (S. 793) angeführten Versen als die Tochter einer Nymphe und eines sterblichen Mannes aus. Geboren sei sie im Idagebirge. Später bekam sie den Namen Herophile, der dann auf die erythraeische überging. Auch die Bewohner des benachbarten Alexandria wollten ihren Anteil an dieser Herophile haben und behaupteten deshalb, sie sei eine Neokore im Tempel ihres Apollo Smintheus gewesen. Im Haine dieses Tempels zeigten sie auch ihr Grabmal, *Pausanias* führt die Grabschrift an (*Paus.* 10, 12). Von ihren Wanderungen und deren Bedeutung war schon die Rede.

[*) Man denke dabei auch an die verschiedenen Städte, welche sich um die Ehre stritten, der Geburtsort Homers zu sein. R.]

Daß von dieser Sibylla soviele Sagen verbreitet werden, die Bezug nehmen auf Homer und den trojanischen Krieg, führt uns wieder auf Marpessos als älteste Kultstätte, da dies eben an Stelle des alten Troja lag. Wenn wir also solche Züge auch bei der Sibylle von Erythrae und anderen finden, so sind sie offenbar von jener übernommen, können demnach gleich hier mit erwähnt werden.

Apollodor von Erythrae (bei *Varro* a. a. O.) berichtet, die Sibylla habe den nach Troja ziehenden Griechen geweissagt, daß die Stadt erobert werden und daß Homer Lügenhaftes schreiben werde. Auch der Gedanke findet sich, daß Homer ihren Versen manches entlehnt habe (*Eustath.* zur *Il.* 5, 299). Nach *Paus.* 10, 12, 1 hat sie geweissagt, daß Helena zum Verderben für Asien und Europa geboren sei, und daß Ilion ihretwegen erobert würde. Auch habe sie den Traum der Hekabe gedeutet (*Paus.* 10, 12, 5). Unwillkürlich kommt dabei die troische Königstochter Kassandra in die Erinnerung, von der *Euripides* (*Andromeda* V. 296) dasselbe erzählt. Auch die Bemerkung von dem Zwiste zwischen der Sibylla und Apollo, den sie in ihren Versen (*Clem.* a. a. O.) erwähnt, deutet wohl auf Kassandra hin. Wahrscheinlich war auch die Ursache dieselbe, denn nach *Paus.* 10, 12, 2 nannte sich die Sibylla auch die *γυνὴ γαμετή* des Apollo. Als Strafe hatte Apollo über die Kassandra verhängt, daß man ihren Orakeln keinen Glauben schenkte. Auch dieser Zug findet sich in den Versen der Sibylla wieder (*Phlegon*, *de longaev.* 4). Die beiden Gestalten sind schon von *Suidas* zusammengebracht worden (u. *Σίβ.*), der von der phrygischen Sibylle die Notiz bringt, sie habe auch den Namen Kassandra geführt. Nun wissen wir, daß Kassandra ursprünglich nicht als Seherin bekannt war, z. B. bei Homer. Es liegt also nahe, anzunehmen, daß dieser Zug von der Sibylla auf die trojanische Königstochter übertragen ist.

Als Zeitangabe finden wir für unsere Sibylle ausser denen, die sie in die graue Vorzeit zurückversetzen, die Angabe des *Heraclides* (bei *Varro*), sie habe zur Zeit des Solon und Cyrus gelebt. Er kannte also offenbar eine Geschichte, in der die Sibylla mit diesen beiden Männern in Verbindung gebracht war. Zweifellos ist das dieselbe, die wir bei *Nicolaus aus Damascus* (*fr.* 67 und 68) finden. Danach hat Cyrus die Sibylle Herophile aus Ephesus zu sich holen lassen. Als Croesus den Scheiterhaufen bestieg, habe sie vor der Verbrennung des Königs gewarnt. Die Stadt Ephesus ist hier wohl nur irrtümlicherweise genannt.

Für die Sibylle von Marpessos finden sich auch die Bezeichnungen die phrygische, hellespontische, gergithische und trojanische.

2. Die bekannteste der griechischen Sibyllen war die von Erythrae. Genauer müßte es heißen, der Ruf der Seherin Sibylla ist am meisten verbreitet worden durch das Orakel jener Stadt. Durch die Bedeutung von Erythrae scheint das Ansehen der Sibylla von Marpessos und ihrer Kultstätte vollständig geschwunden zu sein. Sie wäre vielleicht ganz vergessen worden, woran ja die Erythraeer das größte Interesse hatten, wenn sich nicht gelehrte Antiquare ihrer angenommen hätten. Jedenfalls nimmt Erythrae unter den sibyllinischen Orakelstätten eine ähnliche Stellung ein wie Delphi unter den anderen. Von der Bedeutung der Seherin für Er. legen die allerdings späten Münzen Zeugnis ab, auf denen sie dargestellt ist (*Mionnet*, nr. 534 u. 557. *Head, H. N.* 499 ΘΕΑ CΙΒΥΛΛΑ. *Catal. of the greek coins Brit. Mus. Ionia* p. 150: *Veiled female figure seated l.* (*the sibyl Herophile raising her r. hand to her chin, l. resting on seat* = pl. XXXVIII, 10). Von der marpessischen Sib. ist der Name Herophile auf sie übergegangen. Daneben kommt noch der Name Artemis (*Paus.* a. a. O.) und Symmachia (*Mart. Cap.*, S. 44, 19) für sie vor. Ihr Vater wird Theodorus genannt, ihre Mutter sei eine Nymphe gewesen. Am Berge Korykos wurde eine Höhle gezeigt, in der sie geboren sein soll (*Paus.* a. a. O.). Nach ihrer Geburt soll sie in kürzester Zeit herangewachsen sein und sogleich in Versen gesprochen haben (*Hermias* zu *Platos Phaedrus* 244). In ihren Sprüchen




Links: Senatus, rechts: Sibylla von Erythrai sitzend (nach *Catalogue of the greek coins Brit. Mus. Ionia* Taf. XXXVIII Abb. 10).

habe sie selbst erzählt, sie sei schon in zarter Jugend wider ihren Willen von ihren Eltern dem Tempel des Apollon geweiht worden und habe dort mit einem Diadem geziert die Orakel gegeben (*Eus., or. ad sanctos* 18). Inwieweit der an dieser Stelle erwähnte Dreifuß in ihrem Kulte eine Rolle gespielt hat, können wir nicht feststellen. Über ihren Tod hat sie selbst vorhergesagt, daß sie dereinst durch einen Pfeil des Apollo umkommen werde (*Phlegon*, *de longaevis* 4). Alle diese Züge sind wahrscheinlich poetischer Schmuck der späteren Orakelverfertiger. Über die Ausübung des Orakeldienstes haben wir für Erythrae keine Kunde. Doch scheinen die Sprüche schon zur Zeit Alexanders des Großen einer Auffrischung bedurft zu haben. *Strabo* (14, 645 und 17, 814) berichtet nämlich von einer erythraeischen Wahrsagerin aus dieser Zeit, namens Athenais, die ganz ähnlich gewesen sei der Sibylla. Wahrscheinlich ist durch sie der Orakelvorrat ergänzt worden. [Über die 9 *γενεαί* zu je 110 Jahren betragende Lebensdauer dieser Sibylle s. *Roscher, Hebdomadenlehren* S. 203 u. *Tessarakontaden* S. 43 A. 39.]

3. Durch die Wanderungen der Sibylla wurde mit den genannten beiden Kultstätten in Verbindung gebracht der delphische Kult der Sibylla. Denn, wie oben ausgeführt, müssen wir einen solchen auch für Delphi annehmen, da die Seherin von dem Kulte unzertrennlich ist. Daß derselbe neben dem der

Pythia bestanden habe, ist höchst unwahrscheinlich. Schon der adjektivische Name Pythia scheint mir auszuschließen, daß zwei delphische Seherinnen nebeneinander bestanden haben können. Dann muß der Sibyllendienst vor dem anderen bestanden haben. Im Anfange hatte man eben in Delphi wie in anderen Städten das so bequeme Sibyllenorakel übernommen, das nur, wie sich bei der Besprechung des Kultes herausstellen wird, den großen Nachteil hatte, daß es sich bald abnutzte. Da fand man denn zu geeigneter Zeit den Erdspalt mit den wunderkräftigen Dämpfen, die die Inspiration in jedem einzelnen Falle ermöglichten. So wurde die Pythia die Nachfolgerin der Sibylla, sei es nun, daß sie direkt deren Erbschaft übernahm, sei es, daß sie unabhängig von ihr zu ihrer Bedeutung kam. Nach *Diodor* (4, 66, 7) wurde Daphne, des Teiresias Tochter, die Priesterin des Apollo in Delphi gewesen sein soll, auch Sibylle genannt. Vielleicht liegt darin eine Erinnerung an den alten Zusammenhang der beiden Seherinnen verborgen. Vgl. auch des *Suidas* thessal. Sibylle. Außer der Sage, die Sibylla sei nach Delphi zugewandert, die sich auch in den bei *Clemens* erhaltenen Versen ausspricht, gab es noch eine delphische Lokalsage (*Plut.* a. a. O.). Da *Varro* nur selbständige Sibyllen anführt, so muß sein Gewährsmann für die delphische Seherin, *Chrysipp*, dieselbe als Eingeborene angesehen haben, was jene Lokalsage voraussetzt. Nach dieser ist die delphische Sibylle die erste gewesen. Sie ist vom Helikon gekommen, wo sie von den Musen erzogen worden ist. Es werden Verse von ihr erwähnt, in denen sie verkündet, nach ihrem Tode werde ihr Antlitz im Monde zu sehen sein, und auch dann werde sie nicht aufhören, Orakel zu geben. Noch zur Zeit des *Pausanias* (a. a. O.) wurde von den Fremdenführern der Felsen gezeigt, auf dem sie geweissagt haben soll. Diese Tatsache und das Vorhandensein jener sibyllinischen Verse, mit denen ja die Delphier durch die Fiktion ihrer eigenen Sibylle als Rivalen von Erythrae auftraten, werden am besten durch die Annahme eines delphischen Sibyllenkultes erklärt. In der späteren Zeit war die Erinnerung daran, wie es scheint, geschwunden. Das darf uns nicht wundern, denn einesteils hat jener Kult wahrscheinlich schon in sehr früher Zeit aufgehört zu bestehen, anderenteils mußte die außerordentliche Blüte des Pythiadienstes das Andenken an jenen notwendigerweise verdrängen.

Identisch mit der delphischen Sibylle ist offenbar die thessalische, soweit sie nicht einer Verwechslung ihr Dasein verdankt, wie die des *Suidas* (*Alexandre* S. 42).

4. Bekannter geworden als die letztgenannte Seherin ist die cumanische, und zwar hauptsächlich wohl deshalb, weil die römische Sage den Stammvater der Römer mit ihr in Verbindung brachte. Nach *Pseudo-Aristoteles* (*de mirab.* 1158) ist sie identisch mit der erythraeischen, was insofern richtig ist, als die cumanischen Sprüche wahrscheinlich aus Erythrae stammen (vgl. *Mart. Capella* a. a. O.). Als ihr Name wird von *Varro* Amalthea, Demophile oder Herophile angeführt, bei *Pseudo-Aristoteles* Melanchraina. Wie in Delphi, so machte auch der cumanische Lokalpatriotismus die Sibylle zu einer Eingeborenen, namens Demo. Sie soll in einer Felsenhöhle gewohnt haben und im Tempel des Apollo begraben sein (*Paus.* a. a. O.). Ihre Orakel hat sie nach *Varro* auf Palmblätter geschrieben (*Servius* zur *Aen.* 3, 441 ff.). Das kann entweder reine Sage sein, oder später wurden die Sprüche in der Tat auf derartiges Material geschrieben, um den Anschein höheren Alters zu erwecken. Die Seherin hatte in Erythrae von Apollo so viel Lebensjahre bewilligt bekommen, wie sie Sandkörner in der Hand hielt, unter der Bedingung, daß sie Erythrae niemals wiedersähe. Deshalb war sie nach Cumae gewandert. Als ihr später einmal die Erythraeer einen mit einem Kreidesiegel versehenen Brief schickten, brachte ihr dieser Anblick erythraeischen Bodens den Tod (*Servius* zur *Aen.* 6, 321). *Paus.* (a. a. O.) teilt mit, daß zu seiner Zeit in Cumae keine sibyllinischen Schriften mehr vorhanden waren. Daraus geht hervor, daß das Orakel damals nicht mehr im Betriebe war. Der Grund liegt vielleicht darin, daß die vorhandenen Sprüche nach Rom gekommen sind, als nach dem Brande des Jupitertempels im Jahre 83, wobei die römischen Sprüche vernichtet wurden, an allen sibyllinischen Orakelstätten Sprüche für Rom gesammelt wurden. Mit der Nachricht des *Pausanias* steht nicht, wie *Maaß* (S. 11) annimmt, in Widerspruch die des *Pseudojustin* (*cohort. ad Graecos* 35 E; nach *Draeseke, Zeitschr. f. Kirchengesch.* 7, 257 ff. und *Neumann, Theol. Literaturz.* 1882, 25 ist der Verfasser der Laodicener *Apollinarius*). Als Grund für die ἀμετρία mancher Sprüche führen hier die Fremdenführer in Cumae die mangelhafte Bildung der Orakelverfertiger an (vgl. *Diels, Sibyll. Blätter* S. 57).

Die Sibylle von Cumae war es, die unter der Regierung des Tarquinius Superbus nach Rom gewandert sein soll; s. *Varro* a. a. O. Bekannt ist die Sage, daß sie neun Bücher Sprüche mitbrachte, die sie bis auf drei verbrannte, als Tarquinius den Preis dafür zu hoch fand. Die letzten drei kaufte der König an und ließ sie im Jupitertempel aufbewahren. Als die Seherin ihre Mission ausgeführt hatte, war sie plötzlich verschwunden. (*Dionysius Halicarn. Antiqu.* 4, 62.)

Näheres über die Varianten dieser Sage — für Tarquinius Superbus z. B. wird teilweise T. Priscus genannt — bei *Alexandre, Oracula Sib.* 2, S. 194 ff. Inbetreff der Neunzahl der Bücher vgl. *Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus u. Mythus* S. 56.

Ein wesentlicher Unterschied von den anderen Wandersagen der Sibylle liegt darin, daß sie nach Rom gleich die fertigen Sprüche mitbringt, nicht erst an Ort und Stelle weissagt. Die Erklärung dafür bietet die Verschiedenheit der Sprache, wie schon oben erwähnt wurde. Das ist natürlich auch der Grund, daß die Römer sich keine eigene Si-

bylle zulegen konnten. Daß in Wirklichkeit nicht die Sibylle nach Rom gewandert ist, sondern nur ihre Sprüche, ist bekannt. Näheres darüber wird bei der Behandlung des Kultes berichtet werden.

Nach der römischen Sage weissagte die cumanische Sibylle dem Aeneas, bevor er in die Unterwelt ging. *Verg. Aen.* 6, 10 ff. Nach einer älteren Sagenform hat *Aeneas* das Orakel schon in Marpessos empfangen. Vgl. *Maaß, Hermes* 18, S. 327; *Robert, Hermes* 22, S. 454.

In späterer Zeit knüpfte sich die Erinnerung an die Sibylle in Cumae nicht mehr an einen Felsen, wie zu des *Pausanias* Zeit, sondern an eine *βασιλικὴ μεγίστη*, die von den berufsmäßigen Fremdenführern den Reisenden, so auch dem Apollinarius aus Laodicea (vgl. *Pseudojustin* a. a. O.) als Aufenthaltsort gezeigt wurde. Vielleicht ist damit das Heiligtum des Apollo gemeint, in dem nach *Pausanias* a. a. O. die Gebeine der Seherin in einer steinernen Hydria aufbewahrt werden. Nach *Solin* 2, 17 u. 5, 7 wurde ihr Grab in Sizilien (Lilybaeum) gezeigt. Vgl. dazu *Tac. ann.* 6, 12. Das Bild der Sibylle glaubt man auf Münzen von Cumae (*Head, H. N.* S. 32; *Catal. of gr. coins in the Brit. Mus. Italy* p. 87) und Lilybaeum (*Head,* S. 132; *Catal.* etc. *Sicily* p. 95) zu erblicken, doch ist in beiden Fällen die Deutung sehr unsicher.

Identisch mit der cuman. Sib. ist wahrscheinlich die cimmerische des *Varro* und die lukanische des *Suidas*.

5. Auch in Samos soll sich die Sibylla aufgehalten haben (*Paus.* a. a. O.). *Varro* führt als Gewährsmann für sie den *Eratosthenes* an, der seinerseits *in antiquis annalibus Samiorum* über sie geschrieben fand. Darin werden wir wohl die Lokalsage zu erblicken haben, die sich bei den Samiern sicherlich ebenso wie in den anderen Städten gebildet hatte. Eine merkwürdige Geschichte über die samische Sibylle berichtet die *Epitome* des *Val. Flaccus* (1, 5). Als die Bewohner von Priene mit den Karern Krieg führten, baten sie die Samier um Hilfe. Diese schickten, um jene zu verhöhnen, an Stelle einer Flotte die Sibylle. Es ist klar, daß hier ein Irrtum vorliegt. Das Richtige bietet *Valerius Maximus* (1, 5, 9). Die Samier schickten an Stelle der Flotte nicht Sibyllam, sondern nur 'cymbulam'. Die samische Sibylle heißt Phyto (*Schol.* zu *Platos Phaedrus* 244[b]), ihr Beiname ist Samonota (*Isidor, Origines* 8, 8).

6. Der Aufenthalt der Sibylla in Klaros ist gleichfalls durch *Pausanias* bezeugt. Daß es auch hier eine Lokalsage gab, zeigt uns die Notiz des *Suidas*, die kolophonische Sibylle, die natürlich identisch ist mit der klarischen, habe Lampusa geheißen. Ähnlich wie in Delphi scheint in Klaros den Sibyllenkult ein anderer verdrängt zu haben, bei dem, wie in Delphi durch Erddämpfe, hier in jedem einzelnen Falle die wahrsagende Kraft durch das Wasser einer heiligen Quelle erzeugt wurde (*Tac. ann.* 2, 54. *Macrobius, sat.* 1, 18). Vgl. *Immisch, Klaros* in den *Jahrb. f. klass. Philol.,* 17. Supplementband S. 144.

7. Auf derselben Stufe wie die vorher genannten Orte steht auch Delos. *Pausanias* (a. a. O.) berichtet, die Delier hätten sich eines Hymnus der Sibylla auf Apollo gerühmt.

Das sind die Sibyllen, die direkt aus der alten Sibylla hervorgegangen sind. Bei ihnen ließ sich konstatieren, daß sie nicht reine Produkte der Schriftstellerphantasie, sondern daß sie an bestimmte Orte gebunden sind, daß die Bewohner derselben Anspruch auf sie erhoben, offenbar des Kultes wegen, der sich daselbst befand.

Anders steht es mit einer Anzahl von Sibyllen, die wir außerdem noch erwähnt finden.

1. Die älteste Seherin soll nach *Pausanias* diejenige gewesen sein, die von den Libyern Sibylla genannt wurde. Damit wird, wie schon im Anfange erwähnt ist, dieses Wort aus dem Libyschen abgeleitet. Das muß uns schon von vornherein mißtrauisch machen. Bezeichnenderweise fügt der Schriftsteller hinzu, die Griechen hielten sie für die Tochter des Zeus und der Lamia, des Poseidon Tochter. Diese Seherin zählt auch *Varro* in seinem Kataloge der Sibyllen auf, indem er als Quelle dafür anführt den *Euripides* in *Lamiae prologo*. (Eine Tragödie *Lamia* ist uns sonst nicht bekannt.) Daraus ist aber nicht zu schließen, daß bei *Euripides* von einer libyschen Sibylle die Rede war, was schon deshalb ausgeschlossen erscheint, weil zu seiner Zeit nur die Sibylla bekannt war. Vielmehr ist gemäß der im Anfange erwähnten varronischen Definition des Wortes Sibylle nur zu folgern, daß in jenem Prologe eine weissagende Frau genannt war. Nun lernen wir aus *Diodor* (20, 41), daß *Euripides* eine Herrscherin Lamia von Libyen in einer Tragödie erwähnt, vielleicht auch auftreten ließ. Von der wahrsagenden Tochter derselben war also die Rede in jenem Prologe. Diese konnte *Varro* in seine Aufzählung der Sibyllen aufnehmen, *Pausanias* oder seine Quelle benutzte sie, um das Wort Sibylle aus dem Libyschen zu erklären. Wir aber haben diese Seherin aus der Zahl der Sibyllen zu streichen, obwohl nicht ausgeschlossen ist, daß die Phantasie des *Euripides* die alte Sibylla zur Tochter der Lamia und des Zeus gemacht hatte. Aber selbst das würde nur als Variante unter die Sagen gehören, die von der Sibylla handeln.

2. Bekannter als die libysche ist im Laufe der Zeiten die jüdische Sibylle geworden, weil wir eine Sammlung sibyllinischer Orakel erhalten haben, die sich als Sprüche dieser Seherin ausgeben. Daß dieselben rein literarische Erzeugnisse, also Fälschungen sind, ist schon längst erkannt worden. Für unsere Zwecke sind sie also vollständig beiseite zu lassen, wenngleich nicht geleugnet werden soll, daß der Grundstock der Sammlung im 3. Buche wahrscheinlich nach dem Muster echter Sibyllinen gearbeitet ist. *Varro* kennt die jüdische Sibylle noch nicht, wohl aber *Pausanias*, bei dem sie Sabbe (s. d.; bei *Suidas* Sambethe), ihr Vater Berosus, ihre Mutter Erymanthe genannt wird. Bei dem Berosus haben wir wohl an den babylonischen Ge-

schichtschreiber des 3. vorchristlichen Jahrhunderts zu denken, der wahrscheinlich eine weissagende Frau — nach *Paus.* wird die jüdische Sibylle auch babylonische (und ägyptische) genannt — erwähnt hatte. Aus dem geistigen Vater wird dann der leibliche geworden sein. Wer den Berosus zum Vater der Sibylle machte, hat vielleicht auch nach dem Namen seiner Frau geforscht, so daß wir in der Erymanthe wirklich den Namen derselben erhalten haben. Der Name Sabbe (s. d.) selbst wird hergeleitet von der bekannten Königin von Saba aus der Zeit des Salomo, die von späteren christlichen Schriftstellern (*Glycas* und *Cedrenus*) Sibylle genannt wird. Doch ist wohl eher der umgekehrte Vorgang anzunehmen, daß nämlich jene Königin von Saba wegen des ähnlich klingenden Namens als Sibylle bezeichnet wurde. Viel Ansprechendes hat dagegen die Vermutung von *Schulze* (*Zeitschr. f. vergleich. Sprachf.* 33, S. 378), daß der Name Sabbe, der nur eine Verkürzung von Sambethe (s. d.) ist, von der chaldäischen Gottheit herstammt, die in dem *Σαμβαθεῖον* zu Thyatira verehrt wurde (*C. I. Gr.* nr. 3509). Der Kult derselben muß in Kleinasien sehr verbreitet gewesen sein, wie die vielen mit dem Stamme *Σαμβ-* zusammengesetzten Eigennamen beweisen. Vielleicht ist die Seherin Isabel aus Thyatira (*Offenb. Joh.* 2, 20) eine Priesterin der Sambethe gewesen (*Schürer, Die Isabel von Thyatira*). — Die babylonische Sibylle, die bei *Pausanias* der jüdischen gleichgesetzt wird, will *Geffcken* (*Die bab. Sib.*, *Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1900, 1) von dieser getrennt wissen. Er sucht „die reale Existenz" derselben zu erweisen, was ihm nach Lage der Sache nicht gelingen konnte. Doch hat er nachgewiesen, daß alte babyl. Weissagungen in das 3. Buch der sib. Or. verwebt sind (vgl. *Bousset, Zeitschr. für neutest. Wiss.* 1902, 1, S. 15 ff.). Wem diese Weissagungen zuzuschreiben sind, läßt sich nicht feststellen. Jedenfalls führt sowohl die jüd. wie die bab. Sib. diese Bezeichnung im eigentlichen Sinne mit Unrecht. Über die jüdisch-christliche Spruchsammlung vgl. unten den Abschnitt über die Sibylle in der späteren Zeit.

3. Dasselbe gilt von der tiburtinischen Sib. Albunea des *Varro,* die sonst nicht Sibylle genannt wird und die nur deshalb mit in den Katalog des *Varro* gekommen ist, weil diesem *Σίβυλλα* = *θεοβουλή* ist. Vgl. unten den Abschnitt über die Sibylle in der späteren Zeit.

Mit welchem Rechte *Varro* die phrygische Sibylle von Ancyra und die persische, *Aelian* und *Philetas* (a. a. O.) die sardische anführen, können wir nicht entscheiden.

Kult der Sibylle. Was den Kult anlangt, so ist an ihm charakteristisch die große Beweglichkeit, die Leichtigkeit, mit der er von einem Orte zum andern verpflanzt werden konnte. Es ist erklärlich, daß in der orakelsüchtigen älteren Zeit ein Orakel hochwillkommen sein mußte, das nicht wie das delphische und klarische an eine bestimmte Örtlichkeit gebunden war, sondern leicht auch an die entferntesten Orte, sogar von einer orientalischen zur griechischen, von dieser zur römischen Nation übergeführt werden konnte. Dem Kulte lag der Gedanke zugrunde, daß die Sibylla dereinst die kommenden Ereignisse prophezeit habe. Er stützte sich also hauptsächlich auf die Autorität der Seherin, und die Dauer seines Bestehens war davon abhängig, wie lange die Sibylla in derartigem Ansehen stand, daß man sich an ihre Sprüche wandte. Die Priester hatten also nur bei jeder Befragung nachzusehen, wie sich die Seherin über den betreffenden Fall geäußert hatte. Es ist klar, daß die vorhandenen Orakel tatsächlich nur ganz allgemeiner Art sein konnten, daß es also die Aufgabe der Priester sein mußte, die nötigen Ergänzungen zu liefern. An der erwähnten Stelle des *Pseudo-Justin* werden sie *οἱ ἐκλαμβάνοντες τοὺς χρησμούς* genannt, d. h. diejenigen, die die passenden Sprüche aus der Sammlung herausnahmen. Die Fremdenführer in Cumae erzählten von ihnen, daß sie bisweilen ohne die nötige Bildung waren, so daß die Metrik mancher Verse zu wünschen übrig läßt. Das läßt tief blicken, denn es lehrt, daß jene die Verse nicht nur auswählten.

Näheres über den griech. Kult wissen wir nicht, wohl aber über den röm. Denn was *Virgil* über die Befragung der cuman. Sibylle durch *Aeneas* mitteilt, dürfen wir für unseren Zweck nicht verwerten. Doch können wir aus dem röm. Kulte gewisse Rückschlüsse auf den griech. ziehen, da jener aus diesem entstanden ist.

Sollte der Orakeldienst der Sibylle irgendwo eingeführt werden, so handelte es sich zunächst um die Beschaffung der Sprüche. Da liegt es wohl am nächsten, anzunehmen, daß sich die betreffende Stadt von einer anderen Kultstätte, Rom von Cumae, dieses von Erythrae, Abschriften der Orakel besorgte. Der großen Menge konnte man aber diese prosaische Entstehung der Spruchsammlung nicht mitteilen. Diese wurde vielmehr mit dem Zauber des Geheimnisvollen umgeben durch die Legende, daß die Sprüche direkt von der Sibylla stammten. Der Zeitpunkt der Übernahme in Rom, nämlich die Regierung des Tarquinius Superbus, wird ungefähr richtig sein, da die erste uns bekannte Befragung der Bücher noch in das 6. Jahrh. fällt (vgl. *Alexandre, Or. Sib.* 2, S. 199). Daraus ist zu schließen, daß die Einführung der griechischen Kulte und besonders des ersten von ihnen beträchtlich früher anzusetzen ist.

Natürlich waren auch die römischen Orakel in griechischer Sprache abgefaßt, was sowohl durch die erhaltenen Verse bestätigt wird wie durch die Tatsache, daß für den Orakeldienst jedesmal zwei Griechen gewonnen wurden, die mit den sibyllinischen Gebräuchen vertraut waren, also wohl Priester aus Cumae (*Dionys. Hal.* 4, 62, 5). Daraus geht hervor, daß die Art der Befragung in Rom in der Hauptsache dieselbe gewesen sein muß wie in den griechischen Städten, wenn sich auch in Einzelheiten Unterschiede feststellen lassen.

Wesentlich verschieden war das Sibyllenorakel, wenigstens das römische, insofern von

dem delphischen, als bei diesem jedem die Befragung zustand, während die sibyllinischen Sprüche den einzelnen vollkommen unzugänglich waren. Sie können in Rom nur auf Senatsbeschluß befragt werden. Die Römer hatten also den Orakeldienst vollständig für Staatszwecke reserviert. Staatsmännisch veranlagt, wie sie waren, hatten sie mit scharfem Blick den großen Nutzen der Sprüche für ihr Gemeinwesen erkannt und deshalb jene griechische Einrichtung schon zu einer Zeit übernommen, zu der Römer und Griechen sonst kaum miteinander in Berührung kamen.

Sie gingen aber noch weiter. Das allgemeine Bekanntwerden der Sprüche war ja schon durch die griechische Sprache, in der sie abgefaßt waren, ausgeschlossen. Es waren aber auch die strengsten Strafen auf die unbefugte Veröffentlichung derselben gesetzt. Die grausame Bestrafung des Decemvirn M. Atilius mußte als abschreckendes Beispiel dienen (*Val. Max.* 1, 1, 13). Nur in ganz seltenen Fällen durften die Sprüche allgemein bekannt gemacht werden.

Diese Maßregeln dürften die Römer wohl in den Grundzügen von den Griechen übernommen haben, so daß also auch deren Sibyllenorakel zunächst interne Einrichtungen waren. Dadurch erklärt sich auch, daß die älteren Orakelstätten ruhig Abschriften ihrer Sprüche abzutreten vermochten, da die jüngeren nur in beschränktem Umfange Rivalen von ihnen werden konnten. Ob auch bei ihnen die Veröffentlichung verboten war, können wir nicht entscheiden. Daß sich bei einzelnen Schriftstellern derartige Sprüche finden, spricht nicht dagegen; denn erstens haben wir auch zwei vollständige Proben der so streng gehüteten römischen Sibyllinen, dann aber sind jene Sprüche mit ihren speziellen Angaben zweifellos zum größten Teile *vaticinia ex eventu*, die der regen griechischen Phantasie entstammend später der Sibylla untergeschoben worden sind. Sie sind gesammelt von *Alexandre, Or. S.* 2, S. 125 ff. Sehr bezeichnend ist an ihnen, daß sich bei keinem derselben, in denen wirklich etwas vorhergesagt wird, feststellen läßt, von welcher Orakelstätte sie eigentlich stammen. Es ist immer nur von d e r Sibylla die Rede. Das ist um so verwunderlicher, als die betreffenden Schriftsteller, hauptsächlich *Plutarch* und *Pausanias,* selbst mehrere Sibyllen unterscheiden. Wollten wir annehmen, daß bei den Griechen die sibyllinischen Orakel so allgemein zugänglich waren wie das delphische u. a., so würde daraus hervorgehen, daß es die Römer gewesen sind, die diese wichtige prinzipielle Änderung vorgenommen haben.

Ein anderer bedeutsamer Unterschied zwischen dem römischen Sibyllendienste und den sonstigen griechischen Orakeln besteht in bezug auf den Z w e c k der Befragung. In bestimmten Fällen beschloß nämlich der Senat, die sibyllinischen Bücher zu fragen, nicht, wie die betreffende Angelegenheit ausgehe, sondern was zu tun sei, damit sie gut endige. Die römischen Sprüche fingierten also nicht nur, daß die Sibylla die einzelnen Ereignisse vorhergesehen hatte, sondern daß sie auch die Maßregeln angab, durch die ein glücklicher Ausgang derselben herbeigeführt werden konnte. Solche Anlässe waren in der Mehrzahl der uns bekannten Befragungen Wunderzeichen (Steinregen in 27 Fällen), darnach kommen Pestilenzen (13 Fälle), Kriegsnöte (9 Fälle), außerdem Erdbeben, Teuerungen, Fehlgeburten und Erdrisse (vgl. *Alexandre,* 2, S. 198—209). Die Sühnevorschriften zur Beseitigung der Übel sind verschiedener Art: meist wird eine Supplicatio angeordnet, dann werden die Einsetzung von Spielen, Lectisternien, Reinigungsopfer, Umzüge, Weihung von Tempeln anbefohlen.

Die Sprüche weissagten also das glückliche Ende nur bedingungsweise, d. h. für den Fall, daß die vorgeschriebene Sühnung gewissenhaft ausgeführt wurde. Dadurch waren sie zugleich gedeckt, wenn der gewünschte Erfolg nicht eintrat. Wir sehen, die Römer muteten ihren Sprüchen nicht mehr zu, als sie leisten konnten. Auch bei diesem Punkte fehlt uns die Möglichkeit, genau festzustellen, inwieweit die Römer dabei von den Griechen abhängig waren. Die Reste von deren Sprüchen sind, soweit sie überhaupt echt sind, Bruchstücke, bei denen das Fehlen von Sühnevorschriften erklärlich ist. Dagegen zeigt uns die Parodie eines der Orakel des Bakis, die auf gleicher Stufe wie die der Sibylla stehen, daß auch bei den Griechen Sühnevorschriften eine große Rolle spielten (*Aristoph., Vögel* 967).

Endlich unterscheiden sich die Orakel der Sibylla auch in der Form von den andern. Sie waren nämlich akrostichisch abgefaßt, wie aus *Cicero, de div.* 2, 54, hervorgeht. Das wird bestätigt durch das eine der uns erhaltenen Orakel, das bei Gelegenheit eines Androgynenfalles gegeben ist (*Phlegon, mirab.* 10). Es zeigt deutliche Spuren der Akrostichis. Daß die Römer auf diesen Gedanken gekommen sein sollten, ist durchaus unwahrscheinlich. Auch berichtet *Varro* (bei *Dionys. Hal.* 4, 62, 6), man habe nach der Vernichtung der römischen Sprüche durch den Brand des Kapitols aus Erythrae und anderen Städten neue Orakel für Rom gesammelt und die Fälschungen dabei vermittels der Akrostichis erkannt. Also hatten auch die griech. Sibyllinen diese Einrichtung. Das kann sich natürlich nur auf die Orakel der späteren Zeit beziehen, und auch da wird ein großer Unterschied zwischen Theorie und Praxis bestanden haben. Die Theorie verlangte, daß die Buchstaben des ersten Verses oder, bei längeren Orakeln, der ersten Verse die Anfangsbuchstaben der einzelnen Hexameter bilden sollten. Das setzt aber sehr gewandte Verskünstler voraus, und deshalb wird man wohl oft auf das Kunststück verzichtet haben. Soweit es anging, wird man nach Kräften das vorliegende Material benutzt haben, was ja bei der Gleichförmigkeit des Stoffes sehr leicht war. Waren nun die benutzten Verse akrostichisch gebaut, so müssen in den neu entstandenen Spuren davon, aber eben nur Spuren, vorhanden sein. Das ist bei dem Androgynenorakel der Fall. Es ist des-

halb unberechtigt, wenn *Diels* (a. a. O. S. 30) aus der nicht durchgeführten Akrostichis schließt, daß das Orakel in zwei, außerdem noch lückenhafte Orakel zu teilen sei. Es mag von dem Verfertiger aus verschiedenen Sprüchen zusammengefügt sein, trotzdem ist es so, wie es vorliegt, einheitlich.

Die Sibylle in der späteren Zeit. Als die alten sibyllinischen Sprüche im Jahre 83 v. Chr. verbrannt waren, wurden an allen bekannten Sibyllenstätten, vor allem natürlich in Erythrae, neue Orakel gesammelt, d. h. es wurden entweder die Originale der betreffenden Sprüche oder Abschriften davon nach Rom gebracht und in vergoldeten Fächern unter der Basis des palatinischen Apollo aufbewahrt. *Tac. ann.* 6, 12; *Suet., Octavian* 31. Bei dieser Neusammlung sollen nach *Kampers* (*Die Sibylle von Tibur und Vergil, Histor. Zeitschr.* 1908, S. 252ff.) auch jüdisch-hellenistische, aus Alexandria stammende Sibyllinen als kumanisch-erythräische Orakel in Rom Eingang gefunden haben. Derartigen Sprüchen habe *Vergil* die in seiner 4. *Ekloge* enthaltenen Verheißungen entnommen. Jedenfalls ist bei dieser Gelegenheit allerhand zweifelhaftes Material nach Rom gekommen oder in Rom entstanden. Denn gerade in der Zeit nach 83 hören wir von sibyllinischen Sprüchen, die den Stempel der Erfindung an der Stirn tragen. So verbreitete Cornelius Lentulus, der Genosse des Catilina, ein Sibyllenorakel, nach dem drei Cornelier zur Herrschaft berufen seien. *Sall. Cat.* 47. Im J. 57 verkündete ein Spruch, es drohe Rom Gefahr, wenn ein vertriebener ägyptischer König mit Waffengewalt wieder eingesetzt werde. *Dio Cassius* 39, 15. Bekannt ist endlich das offenbar von Caesar oder seinen Freunden inspirierte Orakel, daß die Parther nur von einem Könige besiegt werden könnten, und daß derjenige, der tatsächlich König sei, auch den Titel führen solle. *Cic. de div.* 2, 54.

Um das Echte von dem Falschen zu sondern, ordnete Augustus eine genaue Prüfung der Sprüche an und ließ alle diejenigen, die nicht in die offizielle, den Quindecimvirn unterstellte Sammlung aufgenommen wurden, verbrennen. *Tac.* a. a. O.; *Marquardt, Röm. Staatsverwaltung* 3, 353f.

Die letzte Befragung der Sprüche fand im J. 363 vor dem Perserzuge Kaiser Julians statt. *Amm. Marc.* 23, 1, 7. Nicht lange darauf, vor 408, sollen sie durch Stilicho verbrannt worden sein. *Rutilius, de reditu suo* 2, 51. Das Orakel, das zur Zeit der Belagerung Roms durch Vitigis in der Stadt verbreitet wurde, könnte demnach nicht aus der offiziellen Sammlung stammen. *Procop., de bello Goth.* 1, 24.

Wie in Rom, so scheinen auch im oströmischen Reiche sibyllinische Spruchsammlungen von Staats wegen im Gebrauch gewesen zu sein, und zwar länger als dort. *Zos.* 2, 36. Diese griechischen Orakel konnten sich naturgemäß in dem griechischen Sprachgebiete des römischen Reiches länger erhalten und leichter verbreitet und erweitert werden als im lateinischen. Noch im 8. Jahrh. befand sich in Konstantinopel in der kaiserlichen Bibliothek ein Buch sibyllinischer Sprüche, das, wie es scheint, in ganz ähnlicher Weise benutzt wurde wie die staatlichen Orakel in Rom. Vgl. *Krumbacher, Gesch. der byzantinischen Literatur,* S. 349. Aus diesen Sibyllinen las man heraus, es werde ein Bettler aus tiefster Armut auf den Kaiserthron gelangen. Darin zeigt sich eine Verschmelzung der jüdisch-christlichen Messiasweissagungen mit denen vom Gründer eines Weltreiches. Näheres darüber bei *Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage,* S. 29f.

Die sibyllinischen Prophezeiungen sind auch in die griechische Volkssprache eingedrungen und haben sich dort lange erhalten, *Krumbacher* a. a. O. S. 402.

Auch in den römischen Provinzen lebten derartige Wahrsagungen noch lange fort. Eine fränkische Sibylle prophezeite das Schicksal der westgotischen Königstochter Brunhilde. *Fredegar* 3, 59. Vgl. *Sackur, Sibyllin. Texte und Forschungen,* S. 121. Den größten Einfluß auf die Folgezeit haben aber der Sibylle die uns erhaltenen jüdisch-christlichen Orakel verschafft. Deshalb ist es nötig, auf die Entstehung und die Schicksale dieser Weissagungen nachträglich etwas näher einzugehen. Nach den Untersuchungen von *Hilgenfeld* (*Die jüdische Apokalyptik* S. 65) und *Ewald* (*Abhandlung über die Entstehung, Inhalt und Wert der sibyllinischen Bücher*) ist der älteste Teil des 3. Buches der Sprüche von einem ägyptischen Juden unter der Regierung des im 3. Buche öfters erwähnten 7. Herrschers von Ägypten, des Ptolemaios Physkon, also in der 2. Hälfte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts verfaßt worden. Dieser Datierung treten entgegen *Geffcken* (*Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina,* 1902, in den Texten und Untersuchungen, herausgegeben von *v. Gebhardt* und *Harnack*) und *Bousset* (im Artikel *Sibyllen* in der *Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche.* 3. Aufl. 1906. S. 271). Nach *Boussets* Ansicht läßt sich nur feststellen, daß das 3. Buch als Ganzes am Ende der Makkabäerzeit entstanden ist. Der Verfasser dieses ältesten Teiles der sibyllinischen Sprüche legte damit den Grund zu einem Werke, dessen Einfluß weit größer war als der der echten sibyllinischen Orakel. In letzter Linie sind auch *Raffaels* und *Michelangelos* Darstellungen der Sibyllen auf ihn zurückzuführen. Der Verfasser wollte zunächst die alten Hoffnungen der Juden auf das ihnen in Aussicht gestellte mächtige Reich neu beleben, indem er fingierte, schon die heidnischen Sibyllen hätten es prophezeit. Hier knüpften die Deutungen und Erweiterungen der späteren Zeit an, indem man dieses Reich zunächst in der römisch-byzantinischen, dann in der römisch-deutschen Kaiserherrschaft sah. Dann aber wollte der Verfasser Propaganda für das jüdische Volk und seine uralte Kultur machen, indem er nachdrücklich auf dessen Vorzug vor den heidnischen Völkern, den einen Gott, hinweist. Seine Sibylle beschuldigt die griechischen Philosophen und Dichter, vielfach ihre Verse benutzt zu haben. Besonders gegen Homer

geht der Verfasser in schärfster Weise vor (*Or. Sib.* 3, 414—432). Offenbar ist er dazu angeregt durch Verse der erythräischen Sibylle, die nach *Varro* (bei *Lactanz* a. a. O.) dem Homer gleichfalls Lügen und widerrechtliche Benutzung ihrer Sprüche vorgeworfen hatte. Daß die griechische Seherin sein Vorbild gewesen ist, verrät seine Sibylle, die sich die babylonische nennt, selbst in den Worten (3, 809 ff.): die Griechen werden mich πατρίδος ἄλλης, ἐξ Ἐρυθρῆς nennen, d. h. sie werden mich nicht für eine Babylonierin, sondern für die Erythräerin halten. Diese Stelle hat *Mras* („*Babylonische*" *und* „*erythräische*" *Sibylle. Wiener Stud.* 1908, S. 30) falsch verstanden. Er übersetzt die Worte ἐξ Ἐρυθρῆς mit Unrecht „vom Roten Meere herstammend", wie er denn überhaupt unberechtigterweise „die Annahme einer literarisch tätigen Sibylle aus Erythrae für ein Phantom" erklärt (S. 42). —

Was die Benutzung der jüdischen Sprüche im Altertum anlangt, so weist *Gruppe* (*Kulte und Mythen,* S. 675—701) nach, daß die griechischen und römischen Schriftsteller „niemals, wo sie die Sibylle allein oder mit einem der bekannten Sibyllennamen zitieren, die Erythraea des 3. Buches der *Or. Sib.* meinen".

Über die Bezeichnung „babylonische Sibylle" und über deren Verhältnis zu dem babylonischen Geschichtschreiber *Berosus* vgl. oben die jüdische Sibylle und dazu *Gruppe, Griech. Mythologie und Religionsgeschichte,* S. 1483; *Bousset*, *Zeitschr. f. neutest. Wissensch.* 1902, S. 27; *Geffcken, Nachr. v. d. Gött. Ges. der Wissensch.* 1900, S. 101; *Tümpel* in *Pauly-Wissowas R. E.* 3, 309; *Mras* a. a. O. S. 28.

Um den alten Kern des 3. Buches kristallisierten sich allmählich weitere jüdische und endlich auch viele christliche Sprüche, die an poetischem Werte jenen nachstehen. Die christlichen Schriftsteller knüpften natürlich an die Verherrlichung des einen jüdischen Gottes an, die sie auf den ihren bezogen. Sie suchten dadurch die Verbreitung des Christentums unter den Römern zu fördern. Deshalb sagt die Sibylle im Eingange des 8. Buches, sie sei nach Rom geschickt, um hier zu prophezeien. Ihre Weissagungen gewannen natürlich gewaltig an Glaubwürdigkeit, als die geistliche und weltliche Herrschaft zusammenfielen, als das Christentum Staatsreligion wurde. Da schien das vorhergesagte Weltreich nahe zu sein. Man sah es schon in der Herrschaft Konstantins, der wohl selbst daran glaubte, da er anfangs eine Sibylle als Münzzeichen auf seine Münzen setzte. Denn die auf ihnen dargestellte Daphne kann wohl nur die delphische Sibylle sein. Vgl. *Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage* S. 16.

Indem so die späteren Zeiten das vorgefundene Material an sibyllinischen Sprüchen erweiterten, entstanden allmählich die 14 Bücher, die uns noch erhalten sind. Für die Entstehungszeit gewinnen wir einen terminus post quem aus dem Ende des 13. Buches. Hier schließt ein Abriß der Geschichte von der Sintflut an mit einer Verherrlichung des Odaenathus, des Gemahls der Kaiserin Zenobia. Die Sprüche sind am besten herausgegeben von *Geffcken, Oracula Sibyllina.* 1902. Außerdem von *Friedlieb, Die sibyllinischen Weissagungen.* 1852 (mit deutscher Übersetzung); von *Alexandre, Oracula Sibyllina* 1841—56; von *Rzach, Oracula Sibyllina* 1891.

Über die Komposition und den Inhalt der Sprüche vgl. *Geffcken, Komposition und Entstehungszeit der Or. Sib.* und *Boussets* oben genannten Artikel Sibyllen. Am meisten zur Verbreitung der sibyllinischen Sprüche haben die Kirchenväter beigetragen, die ohne Ausnahme an die Echtheit dieser Verse geglaubt haben. Neben *Augustin* war besonders *Lactanz* ein gläubiger Verehrer ihrer Prophezeiungen, aus denen er in seinen Werken viele Verse anführt zum Beweise, daß der wahre Gott auch von heidnischer Seite vorausgesagt sei. So schrieb man allmählich den Sibyllen dieselbe Rolle bei den Heiden zu, welche die alttestamentlichen Propheten bei den Juden spielten. Wie von diesen, so wurden auch von den heidnischen Seherinnen Zusammenstellungen angelegt, besonders wurde der Sibyllenkatalog *Varros* übernommen und später erweitert. *Lactant. instit. div.* 1, 6; *Isidor*, *orig.* 8, 8; vgl. *Maaß*, *de Sibyllarum indicibus.*

So genossen die Sibyllen schließlich dieselbe Verehrung wie die Propheten des alten Testaments. Das gilt vor allem von der tiburtinischen, der hauptsächlich messianische Weissagungen zugeschrieben wurden. Zunächst soll die Pythia dem Augustus Christus als Nachfolger geweissagt haben. Für sie tritt dann die tiburtinische Sibylle ein, die dem Augustus die Maria mit dem Kinde in einem Ringe am Himmel gezeigt haben soll. Der Kaiser soll daraufhin die ara coeli errichtet haben. Deshalb stellt die christliche Kunst gerade diese Sibylle als Verkündigerin des Messias dar; vgl. unten den Abschnitt über die Sibyllen in der Kunst und die grundlegende Abhandlung von *Vogt, Sibyllen-Weissagung* in *Paul und Braunes Beiträgen* 4, S. 94 ff.

Auch unter ihrem Namen ist eine Sammlung von Orakelsprüchen erhalten, deren Kern nach *Kampers* (*Die Sib. v. Tibur u. Vergil, Histor. Jahrb.* 1908, S. 26) in den letzten Jahrzehnten vor unserer Zeitrechnung entstanden ist. *Sackur* (*Sibyllinische Texte und Forschungen* S. 162) verlegt den ältesten Teil in das 4. nachchristliche Jahrhundert, und zwar unmittelbar in die Zeit nach dem Tode des Kaisers Konstantin I. Er sucht den Verfasser „in den Kreisen der Katholiken, denen die Unterstützung der Arianer durch Konstantin ein Greuel war".

Der Inhalt der tiburtinischen Weissagungen stimmt merkwürdig überein mit Sibyllinen, die *Basset* (*Les apocryphes éthiopiennes* X.) in äthiopischen Apokryphen gefunden hat, so daß eine gemeinsame Quelle wahrscheinlich ist. Von der großen Verbreitung dieser Prophezeiungen, die in zwei Fassungen erhalten sind, zeugen die vielen vorhandenen Handschriften und Drucke, zusammengestellt bei *Sackur*, a. a. O. S. 126 ff.

In der Einleitung werden zunächst die 10 Sibyllen aufgezählt. Die 10. sei „in Greco Tiburtina, Latino vero nomine Abulnea" ge-

nannt worden und sei die Tochter des Priamus gewesen. Dann werden ihre wunderbaren Reisen erwähnt, worin sich offenbar eine Erinnerung an die Wanderungen der griechischen Sibylla zeigt. Sie wird nach Rom gerufen, wo 100 Senatoren in einer Nacht einen ganz gleichen Traum gehabt haben: sie haben 9 untereinander verschiedene Sonnen erblickt. Diese deutet die Sibylle als 9 Zeitalter. Näheres darüber *Sackur*, S. 137 ff.; vgl. *Roscher* a. a. O. Im 4. werde Christus geboren werden, im 9. werden die bedeutenden mittelalterlichen Regenten bis auf Heinrich VI. aufgeführt, als letzter wird ein großer Friedenskaiser verheißen. Dieser wird beim Eintritt der Herrschaft des Antichrist nach Jerusalem gehen und dort seine Krone am Kreuze Christi niederlegen. Diese Herrscherliste ist im Laufe der Zeit mehrmals erweitert worden, damit sie mit den geschichtlichen Ereignissen übereinstimmte. Vgl. darüber *Sackur*, S. 155 ff. Die beste Rezension des Textes findet sich bei demselben, s. S. 177 ff. —

Daß diese Orakel von den jüdisch-christlichen Sibyllinen abhängig sind, zeigt sich unter anderem darin, daß in beiden die Herrscher nur mit den Anfangsbuchstaben ihrer Namen bezeichnet werden, offenbar, um der Sache etwas Geheimnisvolles zu geben.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß sich die tiburtinische Sibylle der lateinischen Sprache bedient. Dazu war Abulnea, die Seherin von Tibur, vollständig berechtigt, da sie als echt römische Prophetin nicht zu den Sibyllen im eigentlichen Sinne des Wortes zu rechnen ist. Auch in den phantastischen Prophezeiungen des Pseudomethodius, deren ursprünglich griechischer Text verstümmelt in griech. Handschriften, ferner in zahlreichen lateinischen und endlich auch in deutscher Übertragung erhalten ist, findet *Kampers* (*Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage,* S. 19 ff.) einen sibyllinischen Kern, insofern mit Recht, als diese im 7. Jahrh. entstandenen Weissagungen ohne das Vorbild der Sibyllinen schwerlich zustande gekommen wären. Sorgfältige Einleitung und Text bei *Sackur* a. a. O. S. 1—96.

Dasselbe gilt von der Schrift des Abtes Adso über den Antichrist. *Sackur,* a. a. O. S. 97—113. Über andere Sibyllenweissagungen der folgenden Zeit vgl. *Kampers* a. a. O. S. 43 u. 49 ff. —

Ein Zwischenglied zwischen den auch in *Gottfried v. Viterbos Pantheon* (Abschnitt X) erhaltenen tiburtinischen Weissagungen und den erhaltenen deutschen Sprüchen findet *Vogt* (a. a. O. S. 84) in den lateinischen Prophezeiungen, die in einer Donaueschinger Handschrift erhalten sind. Hier ist an Stelle der tiburtinischen Sibylle die Königin von Saba getreten, die als Sibylle bezeichnet wird, wie das schon früher (z. B. von *Glycas* und *Cedrenus*) geschehen war. Sie unterhält sich in Jerusalem mit König Salomo, kommt dann nach Rom und weissagt hier. Ihre Prophezeiungen führen die früheren bis auf die Kämpfe zwischen Ludwig dem Bayer und Friedrich von Östreich fort. —

Diese Weissagungen scheint der Verfasser der deutschen Sibyllinen vor Augen gehabt zu haben, denn auch er führt die Seherin Sibylla nach Jerusalem zu König Salomo. Merkwürdigerweise ist in diesen letzten Ausläufern sibyllinischer Orakel Sibylla in ganz ähnlicher Weise als Eigenname gebraucht, wie es bei den ältesten griechischen Schriftstellern der Fall ist. — Diese deutschen Weissagungen müssen weit verbreitet gewesen sein, denn sie sind uns in einer großen Anzahl von Handschriften — *Vogt* (S. 50 ff.) zählt 18 auf — erhalten.

In der Einleitung wird erzählt, wie sich der kranke Adam kurz vor seinem Ende zu seiner Heilung einen Apfel aus dem Paradiese holen läßt. Als der Sohn mit einem Zweige des verhängnisvollen Baumes zurückkehrt, findet er seinen Vater bereits gestorben. Er pflanzt den Zweig auf Adams Grab. Den Baum, der daraus entstanden ist, läßt Salomo später fällen, um ihn beim Tempelbau zu verwenden. Da sich der Stamm jedoch nirgends einfügen läßt, wird er als Steg über einen Bach gelegt.

Sibylla kommt nach Jerusalem, sieht den Stamm und weiß als Seherin voraus, daß er dereinst zum Kreuze Christi benutzt werden wird. Sie scheut sich deshalb, darüber zu gehen, watet vielmehr durch das Wasser. Zur Belohnung dafür wird der Gänsefuß, der sie verunziert, von ihr genommen. Dieser Zug findet sich sonst nirgends. Es scheinen hier verschiedene Sagen verschmolzen zu sein: die orientalische von der Königin von Saba, Balkis mit Namen, die im Verdacht steht, Eselsfüße zu haben, und einheimische, aus denen für die den Deutschen unverständlichen Eselsfüße der Gänsefuß der Meerjungfrauen eingetreten ist (*Vogt* a. a. O. S. 93).

Auf Salomos Frage nach der Bedeutung des Stammes weissagt Sibylla den Opfertod Christi und im Anschluß daran die Ereignisse der deutschen Kaisergeschichte bis auf Karl IV. Dann wird die Wiederkehr Kaiser Friedrichs II. und als Abschluß das jüngste Gericht prophezeit. Auch hier sind die einzelnen Kaiser durch die Anfangsbuchstaben ihrer Namen gekennzeichnet.

Da diese Orakel, wie gesagt, außerordentlich verbreitet waren, so erklärt es sich, daß die Sibylle eine allgemein bekannte Figur war. So konnten auch die Worte des alten Kirchenliedes dies irae, dies illa solvet saeclum in favilla teste David cum Sibylla und die Erwähnungen der Sibylle bei Spruchdichtern wie *Sigeher* und *Heinrich von Meißen* (*Vogt* S. 97 ff.) auf weiteres Verständnis rechnen.

Die Sibyllen in der Kunst. Schon der Altmeister der italienischen Kunst Giotto hat sie zusammen mit alttestamentlichen Propheten am Kampanile in Florenz verewigt, in derselben Stadt Ghiberti in gleicher Gesellschaft an den Bronzetüren des Baptisteriums, in Loreto Guglielmo della Porta an der Casa santa. Am Genter Altar der Gebrüder van Eyck sehen wir die erythräische und kumanische Sibylle. Berühmter ist die Darstellung der kumanischen, persischen, phrygischen und tiburtinischen Si-

bylle durch Raffael in der Kapelle Chigi in S. Maria della Pace in Rom. Am bekanntesten ist die klassische Wiedergabe der Sibyllen durch Michelangelo in dem Deckengemälde der Sixtinischen Kapelle. Hier erscheinen neben 7 Propheten des alten Testaments 5 Sibyllen in dem Architektnrgerüst, das die Bilder des Mittelfeldes umgibt. Wir ersehen daraus, daß Michelangelo, dessen geistiges Eigentum der Gedankeninhalt des Deckengemäldes ist, für die bedeutendsten Sibyllen die erythräische, delphische, kumanische, persische und libysche hielt. — Das allgemeine Merkmal der Sibyllen in der Kunst ist das Bnch ihrer Sprüche, das sie in den Händen halten. —

Neben diesen Darstellungen mehrerer Sibyllen finden sich auch solche einer Sibylle als Verkündigerin des Messias, und zwar ist dies dann, wie schon oben erwähnt, die tiburtinische. So ist sie auf einem Holzschnitte des aus dem 14. Jahrhunderte stammenden Heilsspiegels abgebildet, wie sie mit Augustus zusammen die Maria anbetet, und ähnlich auf dem Triptychon Rogers van der Weiden im Kaiser Friedrichmuseum in Berlin. Endlich hat *Baldassare Peruzzi* auf dem schönen Fresko in der Kirche Fontegiusta in Siena die tibnrtinische Sibylle dargestellt, wie sie dem Augustus den Messias verkündigt. —

Literatur: *Klausen, Aeneas und die Penaten* S. 203—312: phantasievolle, aber kritiklose Abhandlung über das Wesen der Sibylle. *Alexandre, Oracula Sibyllina* 2 B., 1841—56: noch heute unentbehrlich wegen der gewissenhaften Sammlung des Materials mit sorgfältiger Bibliographie von 1481—1856. *Maaß, De Sibyllarum indicibus*: über die Entstehung der einzelnen Sibyllenkataloge und ihre Abhängigkeit voneinander. *Diels, Sibyllinische Blätter*: über die erhaltenen Verse der röm. Sib. *Wissowa, Rel. u. Kult d. Römer* 462 ff. *Hoffmann, Die tarquinischen Sibyllenbücher* (*Rhein. Mus. N. F.* 1895. S. 110 ff.). *Buresch, Die sibyllinische Quellgrotte in Erythrae* (*Mitt. d. arch. Inst. Athen* 1892, S. 16—36). *Mras, „Babylonische“ und „erythräische“ Sibylle* (*Wiener Studien* 1908, S. 25—49). *Geffcken, Die Sibylle* (*Preuß. Jahrb.* 1901, S. 193 ff.). *Ders., Die babylon. Sibylle* (*Nachr. v. d. Gött. Ges. d. Wiss.* 1902, S. 88 ff.). *Ders., Komposition und Entstehungszeit der Or. Sib.* (*Texte und Untersuchungen,* herausgeg. von *v. Gebhardt u. Harnack,* 1902). *Gruppe, Kulte und Mythen* S. 675 bis 701. *Schürer, Gesch. des jüd. Volkes* 3 [3], S. 421 ff. *Friedländer, Die jüd. Apologetik* S. 31 bis 54. *Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüd. Sib. zur chaldäischen Sib.* (*Zeitschr. für neutest. Wiss.,* 1902, S. 23 ff.). *Ders.,* Artikel *Sibyllen* (*R.-E. für prot. Theologie und Kirche,* 3. Aufl.). *Blaß, Einleitung zum 3.—5. B. der sibyllinischen Orakel* (bei *Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alt. Test.*). *Vogt, Sibyllen Weissagung* (*Paul und Braune, Beiträge* 4, S. 48 ff.). *Sackur, Sibyllinische Texte und Forschungen. Kampers, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie und Sage. Ders., Die Sibylle von Tibur und Vergil* (*Histor. Jahrb.* 1908, S. 1—29 u. 241—263). [Buchholz].

Sichaeus s. Sychaeus.

Sicilia, Personifikation der Insel auf Gemälden und römischen Münzen s. Bd. 2 Sp. 2098, 32 ff. Sp. 2104, 52 ff.; auf einem Relief im Vatikan, *Gerhard, Arch. Zeit.* 1847, 55 Taf. 4, 2. *H. Brunn, Annali* 1847, 135; auf einem Sarkophag von der Via Latina, *Matz-Duhn, Ant. Bildwerke in Rom* 2, 3095 S. 335. *Benndorf, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 5 (1902), 181 Fig. 52. Auf Symmachiamünzen von Alaisa in Sizilien ist der durch Inschrift Σικελία bezeichnete Kopf der S. (über den Typns vgl. *Holm, Geschichte Siciliens* 3, 665) dargestellt, *Head, Hist. num.* 110. *Cat. of greek coins brit. Mus. Sicily* 29 nr. 8. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 175 pl. 12, 22. *Historical greek coins* 87. *Handbook of greek and romain coins* 113. *Holm* a. a. O. 664 nr. 352 und Tafel 7, 10. *Freeman, History of Sicily* 4, 353 f. [Höfer.]

Sidake (Σιδάκη), Tochter des Amisoadros (s. d.), Eponyme der gleichnamigen lykischen Stadt, *Steph. Byz.* s. v. Σιδάκη. *Herm. Alex. Fischer, Bellerophon* 15. *E. Stemplinger, Studien zu d. 'Εθνικά des Steph. v. Byz.* (Progr. d. Maximiliansgymn. München 1902) S. 36. [Höfer.]

Side (Σίδη) 1) Gemahlin des Belos (s. d.), Mutter des Aigyptos (s. d.) und des Danaos (s. d.), Eponyme von Sidon, *Joann. Antioch. frgm.* 6, 15 (*F. H. G.* 4, 544). *Cedrenus* p. 38 (ed. *Bonn.*). *Malalas* p. 30 (ed. *Bonn.*). *Georg. Hamartolos* (ed. *Muralto,* Petersburg 1859) p. 11, 17 ff. *Cramer, Anecd. Oxon.* 4, 221 (an den beiden letzten Stellen ist zu lesen: Λιβύη ... συναφθεῖσά τινι ὀνόματι Ποσειδῶνι statt: ὀνόματι Σιδόνῃ bzw. Σιδόνι). Nach *Eust.* ad *Dionys. Per.* 912: Βῆλον δὲ Σίδη καὶ Αἴγυπτος καὶ Δαναός, ὧν τῆς Σίδης μὲν παρώνυμος ἡ Σιδών, wäre Side nicht Gemahlin, sondern Tochter des Belos. Man könnte sich versucht fühlen, um Übereinstimmung mit *Io. Ant.* usw. zn gewinnen, zu schreiben: Βῆλον δὲ καὶ Σίδης Αἴγυπτος καὶ Δαναός. Vgl. Sidos. — Nach einer Vermntnng von *Crusius, Myth. Lex.* Bd. 2 Sp. 843, 24 ist im *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1186 statt 'Ισαίη vielleicht Σίδη zu lesen. — 2) Tochter des Danaos (also Enkelin und Homonyme von nr. 1), Eponyme der gleichnamigen Stadt im südöstlichen Lakonien, *Paus.* 3, 22, 11. *Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere* [3] 207. *P. Friedländer, Argolica* 14 Anm. 20. — 3) Eponyme von Side in Pamphylien, Tochter des Tauros (wohl des Eponymen des gleichnamigen Gebirges), Gemahlin des Κίμωλος, des Eponymen der gleichnamigen zu den Sporaden gehörigen Insel, *Hekat.* bei *Steph. Byz.* s. v. Σίδη. Die Vorderseite der Münzen von Side weist einen Granatapfel (σίδη) auf, während die Rückseite den Athenakopf zeigt, *Brandis, Münz-, Maß- und Gewichtssystem Vorderasiens* 495 ff. *Berl. Münzkab.* nr. 97. 98. 824. 825. *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* p. 334. *Kleinasiatische Münzen* 2, 333 ff. *Head, Hist. num.* 586. Auf anderen Münzen wieder (*Imhoof-Blumer, Kleinas. M.* 2, 337, 16) erscheint die sitzende Stadtgöttin, einen Granatapfel auf der Rechten. Wo an Stelle der Stadtgöttin Athena dargestellt ist, ist diese als Vertreterin der

Stadt anzusehen, *B. Pick, Jahresh. d. österr. arch. Inst.* 7 (1904), 40. — 4) Erste Gemahlin des Orion (s. d.), die in den Hades gestoßen wurde, weil sie sich mit Hera in einen Wettstreit um die Schönheit einzulassen vermessen hatte*), *Apollod.* 1, 4, 3, 2, der nach einer Vermutung von *E. Maaß, Bulletino* 1882, 159 die Erzählung der *Korinna* wiedergibt. Side ist Eponyme des durch seinen Reichtum an Granatbäumen ausgezeichneten boiotischen Ortes *Σίδαι* (*Agatharchid.* bei *Athen.* 14, 650 f. 651a), *v. Wilamowitz, Gött. Gel. Nachr.* 1895, 232 Anm. 35. *Gruppe, Gr. Myth.* 68, 11 (vgl. auch *Preller-Robert* 1, 453 Anm. 3), und wohl eine Personifikation des Granatbaumes selbst, der auf boiotisch *σίδη* heißt, *K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften* 2, 128. Die Verstoßung der Side in den Hades erinnert an die Vorstellung, daß der Genuß der Kerne des Granatbaumes an die Unterwelt bindet, *Hom. Hymn. Cer.* 372. 412. *Apollod.* 1, 5, 3 (vgl. jedoch auch *Preller, Demeter und Persephone* 116. *Gruppe* a. a. O. 865, 2); auch wurde die Farbe des Granatapfels, die Purpurfarbe, im chthonischen und Totenkult angewendet, *Gruppe, De Cadmi fabula* 12. *Griech. Myth.* 891, 3. *Rohde, Psyche* 1², 226, 3. Nach *Pape-Benseler* s. v. *Σίδη* nr. 5 ist die Verbindung Orions mit Side daher zu erklären, daß die Granate reift, wenn Orion am Himmel herrscht. — 5) Jungfrau, die sich, um den Zudringlichkeiten des eigenen Vaters zu entgehen, auf dem Grabe ihrer Mutter tötete. Die Götter ließen aus ihrem Blute den Granatapfelbaum entstehen, den Vater aber verwandelten sie in eine Weihe (*ἰκτῖνος*), die sich in Erinnerung an das Frühere niemals auf einen Granatapfelbaum niederläßt (*Euteknios*), *Paraphr. in Oppian.* bzw. *Dionys. Ixeut.* p. 10 (ed. *Winding,* 1702) = *Cramer, Anecd. Paris.* 1, 25, 3 ff. = *Poet. bucol. et. didakt.* ed. *Ameis-Lehrs-Dübner* (Paris, Didot 1862) p. 109 (1, 7); vgl. *Rohde, Der griech. Roman* 420 (448²) Anm. 1. [Höfer.]

Sidektas (*Σιδέκτας*) = *Θεοδέκτας*, „Götterwirt", Ahnherr des spartanischen Geschlechtes, bei dem das Priesteramt der Dioskuren (*C. I. G.* 1, 1390 mit der Ergänzung von *Boeckh*) erblich war [Sidektas als Personenname: *C. I. G* 1, 1241. 1244. 1247. 1250. *Annali dell' Inst.* 1861, 39 A. 39 B (vgl. *tav. d'agg.* D 1. 2). *Le Bas, Voyage arch. Explic. inscr. Spart.* p. 82. *Dressel-Milchhöfer, Athen. Mitt.* 2 (1877), 384 ff. nr. 202. 203. *R. Meister, Dorer und Achäer* 1, 25. 41 f.]. *Wide, Lakon. Kulte* 311. *R. Weil, Athen. Mitt.* 6 (1881), 11; vgl. *Deneken, De theoxeniis* 23 f. und bei *Roscher, Myth. Lex.* 1, 2538, 61 ff. *Milchhöfer, Arch. Jahrb.* 2 (1877), 29 Anm. 21. *Gruppe, Gr. Myth.* 740, 3. [Höfer.]

Sidero (*Σιδηρώ*), zweite Gemahlin des Salmoneus (s. d.), hart und grausam — Wortspiel mit ihrem Namen und *σίδηρος* bei *Soph. frgm.* 597 N² aus *Arist. Rhet.* 2, 23, 29 p. 1400 b 17; vgl. *Eust.* ad *Hom. Il.* 158, 24. ad *Hom. Od.* 1940, 57 — gegen ihre Stieftochter Tyro (s. d.), *Soph.* a. a. O. *Pollux* 4, 141, und daher von den Söhnen der Tyro, Pelias (s. d.) und Neleus (s. d.) im Heiligtume der Hera, wohin sie sich geflüchtet hatte, getötet, *Apollod.* 1, 9, 8, 3. *Tzetz.* zu *Lykophr.* 175. *Diod.* 4, 68. *Kyziken. Epigramm* (*Anth. Pal.* 3, 9). *R. Engelmann, Archäol. Stud. zu den Tragikern* 44 ff. Das Kyziken. Epigramm berichtet von einer Darstellung unter den Säulenreliefs der Apollonis zu Kyzikos, bei der es freilich fraglich ist (vgl. *P. Wolters, Arch. Jahrb.* 6 [1891], 61), ob außer der Wiedererkennung der Tyro durch ihre Söhne etwa auch Sidero mit dargestellt war (vgl. *v. Wilamowitz* bei *Engelmann* a. a. O. 50 Anm.): Pelias und Neleus waren dargestellt, ihre Mutter *ἐκ δεσμῶν ῥυόμενοι, ἣν πρῴην μὲν ὁ πατὴρ Σαλμωνεὺς διὰ τὴν φθορὰν ἔδησεν. ἡ δὲ μητρυιὰ αὐτῆς Σιδηρὼ τὰς βασάνους αὐτῇ ἐπέτεινεν.* Die Deutung *Jahns, Arch. Aufsätze* 149 f. eines rfg. Vasenbildes (*R. Rochette, Mon. inéd.* tab. 4, 1. *Welcker, A. D.* 3 Taf. 14 S. 138 ff.) auf die von Pelias verfolgte Sidero, ist nicht sicher, *Wolters* a. a. O. — Sidero und der rasende Salmoneus, Vasenbild s. Bd. 4 Sp. 291 f. Nach *Gruppe, Gr. Myth.* 109, 10 hat sich in dem modernen Namen des kretischen Cap Salmonien, Sidero, der Name der Salmoneusgattin erhalten. *Wilisch, Jahrb. für klass. Phil.* 117 (1878), 740 vermutet, daß in dem Verhältnis der Tyro zu ihrer harten Stiefmutter Sidero eine Erinnerung an die alte Rivalität von Tyros und Sidon bewahrt sei aus jener Zeit, wo die eine Stadt durch die andere als phönikischer Vorort abgelöst worden wäre. [Höfer.]

Sidetes (*Σιδήτης*), Beiname des Apollon auf Münzen von Side in Pamphylien, *Friedländer Zeitschr. f. Numism.* 10, 3, I, 2. *Babelon, Inv. Waddington* 3508. *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 344, 37 (vgl. 343, 33). *Pick, Jahreshefte des öst. arch. Inst.* 7 (1904), 40 f. *Hill, Catal. of the greek coins brit. Mus. Lycia Pamphylia Introd.* 81 Anm. [Höfer.]

Sidon (*Σιδών*) 1) Sohn des Chanaan, Ktistes und Eponymos der gleichnamigen phönikischen Stadt, *Ios. Ant. Iud.* 1, 6, 2. Vgl. *Rob. Eisler, Philologus* 68 (1909), 141 Anm. 90 a. — 2) Tochter des Pontos, Erfinderin des Gesanges, *Philo Bybl.* bei *Euseb. Praep. ev.* 1, 20, 26 = *fr.* 2, 21, *F. H. G.* 3, 568. *Movers, Die Phönizier* 1, 664. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 2, 174. *Studniczka, Arch. Jahrb.* 9 (1894), 240 Anm. 109. *Gruppe, Gr. Myth.* 254, 3. Eine Inschrift von Delos berichtet, daß *οἱ ἐκ Τύρου ἱερογαῦται* dem Apollon die Bilder der Stadtgöttinnen von Tyros und Sidon — *[Τ]ύρου καὶ Σιδῶνος [εἰκ]όνας* — geweiht haben, *Renan, Corr. hell.* 4 (1880), 69 f. *C. I. Semit.* 1, 114 p. 138 f. *Studniczka* a. a. O. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswes.* 225. 241 Anm. ††. Zahlreiche Münzen, gewöhnlich mit der Darstellung der Stadtgöttin mit Mauerkrone (vgl. *O. Meltzer, Gesch. der Karthager* 1, 476), tragen die Legende *Σιδῶνος θεᾶς*, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 370. *Head, Hist. num.* 673. *Catal. of greek coins brit. Mus.: The Seleucid kings of Syria* 79, 27. *Babelon, Catal. des monn. grecques de la bibl. nat.: Les Perses Achéménides* p. 242

*) *ἔγημε* (Orion) *Σίδην, ἣν ἔρριψεν εἰς Ἅιδου περὶ μορφῆς ἐρίσασαν Ἥρᾳ.* Darnach müßte zu *ἔρριψεν* als Subjekt Orion aufzufassen sein, was mir unwahrscheinlich ist. Ist vielleicht zu lesen: *ἣν ⟨Ζεὺς⟩ ἔρριψεν* usw. oder *ἣν ἔ. ε. Ἅι. π. μ. ἐρίσασαν ⟨αὐτῇ⟩ Ἥρᾳ*?

bis 257. *Les rois de Syrie* p. 152, 1174. p. 162, 1251. p. 182, 1399. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian Coll. Univers. of Glasgow* 3, 85. 91. 251—256. *Jahrb. d. Arch. Inst.* 9, 240, 109. Vgl. Sidonos. [Höfer.]

Sidonos? (*Σίδωνος*?), Heros Eponymos von Sidon, auf autonomen Münzen dieser Stadt dargestellt, *Babelon, Catal. des monn. grecques de la bibl. nat. Les Perses Achéménides* usw. p. 241 nr. 1654 f. Die Darstellung zeigt zwar eine männliche Gestalt, aber die Form des Namens scheint bedenklich. Sollte *Σιδωνος* nicht der Genitiv zu *Σιδών* sein (vgl. Sidon nr. 2)? Dann wäre natürlich für die Darstellung eine andere Deutung anzunehmen. Vgl. auch *Movers, Die Phönizier* 1, 400. [Höfer.]

Sidos (*Σίδος*), Sohn des Aigyptos (und Enkel der Side [s. d. nr. 1]), Oikist und Eponymos von Sidon, Vorfahr des rätselhaften Melchisedek (*Genes.* 14, 18), *Joann. Antioch. frgm.* 11 (*F. H. G.* 4, 456). *Cedren.* p. 49 (ed. *Bonn.*) *Leo Grammat.* p. 25, 17 ff. (ed. *Bonn*). *Georg. Hamartol.* p. 70, 30 ff. (ed. *Muralto*). *Suid.* s. v. *Μελχισεδέκ* 2 (p 774 *Bernh.*). [Höfer.]

Sidymos (*Σίδυμος*), Ktistes und Eponymos von Sidyma in Lykien, Sohn des Tlo(o)s und der Cheleidon, der Tochter des Kragos, (der Eponyme der *Χελιδόνιαι νῆσοι*), *Polycharmos* (vgl. *E. Stemplinger, Studien zu den 'Ἐθνικά des Steph. Byz.* [*Progr. d. Maximilians-Gymnas.* München 1902] S. 32 f.) in der Inschrift bei *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien u. Karien* p. 77 nr. 53 C. *Alexand. Polyhistor* bei *Steph. Byz. Σίδυμα.* [Höfer.]

Siebenzahl (heilige) s. Zahlen.

Sieia?? Eine Fortuna Sieia hat es nie gegeben. *C. I. L.* 6, 761 (= *Gruter* 79, 5, *Orelli* 18) ist Stata Fortuna zu lesen. Im übrigen vgl. *Wissowa, Ges. Abhandl.* p. 260 u. *Hülsen-Jordan, Topographie* 3, 1 p. XXII. [Otto.]

Siga [?] (*Σίγα*?). Bei *Paus.* 9, 12, 2: (Athene) *Σίγα κατὰ γλῶσσαν τὴν Φοινίκων καλεῖται* erklärt *Movers, Die Phönizier* 1, 642 (vgl. 616) *Σίγα* als die 'Reine' in Beziehung auf den jungfräulichen Charakter der Göttin. Dagegen hat *Siebelis* zu *Paus.* a. a. O. unter Zustimmung von *Ed. Meyer, Zeitschr. d. deutsch. morgenländ. Gesellsch.* 31 (1877), 722 Anm. 6 für *Σίγα*: *Ὄγκα* (s. d.) eingesetzt, was auch alle späteren Herausgeber aufgenommen haben. [Höfer.]

Sige (*Σιγή*), Personifikation des Schweigens, in einigen gnostischen Systemen (Valentinianer, Herakleoniten usw.) vergöttlicht, *Irenaeus* 1, 1, 1 (ed. *Stieren* 1 p. 12). 1, 2, 1 (p. 18). 2, 12, 5 (p. 308). 2, 13, 10 (p. 318). *Epiphan. adv. Haeret.* p. 623 C (= ed. *Dindorf* 2, 255, 24). *E. Preuschen* in *Haucks Realencyklopädie für protest. Theolog. u. Kirche* 20 (1908), 402 f. 407. 413. 415. *A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 307. 309 Anm. 521. 351 f. 368. 374. 459 f. 465. 471. 507. Auch in den Zauberpapyri wird, wohl unter gnostischem Einfluß, die *Σιγή* personifiziert und angeredet, *A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie* 6, 20, 42. *Wesseling, Denkschriften d. K. Akad. d. Wiss. zu Wien, phil.-hist. Klasse* 42 (1893), II S. 63 zu S. 61 Vers 12. *H. Schmidt, Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus* (*Religionsgesch. Versuche u. Vorarb.* 4, 1) p. 64 f. In der Hermetik (in der *Κόρη κόσμου*) ist Sige (persönlich gedacht) eine Gabe der Selene für den zu schaffenden Menschen, *Stob. Eclog.* 1, 41, 44 p. 946 (ed. *Meineke* 1, 287, 26). *Zielinski, Arch. f. Religionswiss.* 8 (1905), 365. Nach einer Notiz bei *Irenaeus* 2, 14. 1 (p. 318: *Multo verisimilius et gratius* [scil. quam Valentiniani] *de universorum genesi dixit unus de veteribus Comicis Antiphanes in Theogonia. Ille enim de Nocte et Silentio Chaos emissum dicit, dehinc de Chao et Nocte Cupidinem* etc.) wären Nyx und Sige (= Silentium) nach der *Theogonia* des Komikers *Antiphanes* Eltern des Chaos. Doch beruht diese Notiz offenbar auf einem Irrtum. *Meineke, Hist. crit. Comic. Graec.* (= *Fragm. Com. Graec.* 1) p. 318 f. *Schoemann, Opusc. acad.* 2, 76 f. Als Darstellungen der *Σιγή* sind vielleicht mit *Dieterich* (a. a. O. 42) und *H. Schmidt* (a. a. O. 64) jene nackten augenscheinlich als Amulete (*O. Jahn, Aberglaube des bösen Blickes, Sächs. Ber.* 1855, 47 f.) gebrauchten nackten Frauengestalten anzusehen, die die Gebärde des Schweigens machen. Ebenso erkennt *Ziehen, Arch. Anz.* 19 (1904), 14 Sige in der öfter auf den Kultdenkmälern mit der Darstellung des sogenannten thrakischen 'Reiters' erscheinenden Frauengestalt, die den rechten Arm bis zur Gesichtshöhe erhebt, manchmal auch ganz deutlich den einen Finger an den Mund legt. Vgl. Siope und die römische Dea Muta (s. d.) und dazu *Wissowa, Philol. Abhandl. für Martin Hertz* 165 f. = *Abhandl. zur röm. Religions- u. Stadtgeschichte* 140 f. [Höfer.]

Sigelos (*Σίγηλος*), Name bzw. Beiname des Narkissos, worüber man vgl. *Greve* Bd. 3 Sp. 14, 19 ff. *Rohde, Psyche* 1², 174, 1. 244, 1. [Höfer.]

Signa. Göttliche Verehrung der Feldzeichen beweist die Inschrift eines Kultaltars aus Moesia inferior: *Dis militaribus Genio Virtuti Aquilae sanct(ae) Signisque leg(ionis) I Ital(icae) Severianae, C. I. L.* 3, 7591. *v. Domaszewski, Die Religion des römischen Heeres* (= *Westdeutsche Zeitschr.* 14 [1895], 19); vgl. *Arch. epigr. Mitt. aus Österr.* 15 (1892), 184). *Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 421. Opfer an die Signa *Joseph. B. Iud.* 6, 6, 1; vgl. *Plin. n. h.* 13, 23. *Tertull. Apol.* 15. *v. Domaszewski, Relig.* usw. 12 f. *Abhandlungen zur röm. Religion* 87 = *Wiener Studien* 24 (1902), 357 = *Festschrift für Bormann* 2. [Höfer.]

Sigros (*Σίγρος*). Nach *Oros* im *Etym. M.* 712, 15 war in Sigron, dem Hafen von Tenedos, ein *ἡρῷον σίγρου Ἀρτέμιδος*. Da nach *Hesych. σίγραι = τῶν ἀγρίων συῶν οἱ βραχεῖς καὶ σιμοί* sind, so bedeutete *σίγρος* den 'Eber'. Verehrung des Schweines ist für Kreta, bes. für Praisos (*Πραίσιοι δὲ καὶ ἱερὰ ῥέζουσιν ὑί, καὶ αὕτη προτελὴς αὐτοῖς ἡ θυσία νενόμισται*) bezeugt durch *Agathokles von Kyzikos* (mit dem Beinamen ὁ Βαβυλώνιος) und *Neanthes von Kyzikos* bei *Athen.* 9, 18 p. 375 f. 376 a. Doch erklärt sich hieraus noch nicht die Erwähnung eines Heroons in dem übrigens sonst nirgends als Hafen von Tenedos (*Σίγριον* Hafen von Eresos auf Lesbos, *R. Koldewey, Die an-*

tiken Bauwerke der Insel Lesbos 37 f.) bezeugten Sigron. Ein 'Heroon' eines ὗς ἄγριος ist man nach *Kreophylos* bei *Athen.* 8, 361e (*F. H. G.* 4, 371) vielleicht berechtigt in Ephesos anzunehmen, wo ein erlegter Eber den Platz der zu gründenden Stadt bestimmt hatte. [Höfer.]

Sikanos (*Σικανός*), **1**) Eponymos und König des Stammes der Sikaner und der Insel Sikania (= Sikelia), *Solinus* 5, 7 (p. 49 *Mommsen*). *Isidor. Orig.* 14, 6, 32. *Mart. Capella* 6, 646 p. 218 *Eyssenhardt. Etym. M.* 712, 47. *Steph. Byz.* s. v. *Τρινακρία* p. 635, 19; vgl. *Meineke* z. d. St. und *Bernh. Heisterbergk, Fragen der ältesten Gesch. Siziliens (Berlin. Studien)* 9, III [1889] S. 27 Anm. 1. Nach *Demetrios von Kallatis* (*F. H. G.* 4, 381 frgm. 4 aus *Schol. Theokr.* 1, 65) ist Sikanos Sohn des Kyklopen (so! vgl. *Kallim. Hymn. in Del.* 143. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1113, 33 f. 3, 835) Briareos, Bruder der Aitne, vgl. *Holm, Geschichte Siziliens* 1, 58. — *Malalas* (p. 114, 21 ed. *Bonn.*) macht den Sikanos zum Vater der drei Brüder Kyklops, Antiphates (des Laistrygonenkönigs) und des Polyphemos; vgl. *M. Haupt, Hermes* 1 (1866), 37. *Freeman, History of Sizily* 1, 104. 467 = *Freeman-Lupus, Geschichte Siciliens* 1, 89, 408. — **2**) Im *Etym. M.* 712, 56, nach dem der Tanz *σίκιννις* u. a. benannt sein soll ἀπὸ *Σικανοῦ τοῦ Ἀθηναίων βασιλέως*, wird mit *Gaisford* z. d. St. *Σικίνου* (*Σικίννου*) zu schreiben sein. Vgl. Sikinnos. [Höfer.]

Sikelia (*Σικελία*), **1**) Beiname der Hera, in deren Tempel (*τῆς Σικελίας Ἥρας ναός*) die Statue des Tyrannen Gelon stand, *Ael. v. h.* 6, 11. Nach *H. Orsi, Monum. antichi dei Lincei* 1 (1892), 950 soll dieser Tempel bei Megara Hyblaia gestanden haben. Aus *Plut. Timol.* 23, wo als Standort der Statue des Gelon Syrakus genannt ist, ergibt sich, daß der Tempel der Hera Sikelia gleichfalls für Syrakus anzunehmen ist, *O. Puchstein, Die Tempel auf Ortygia* in *Beiträge zur alten Gesch. u. Geogr. Festschrift für H. Kiepert* 1898 S. 200; vgl. *Koldewey-Puchstein, Die griech. Tempel in Unterital. u. Sizilien* 56 Am. Vgl. Sikelike 1. — **2**) Personifikation s. Sicilia. [Höfer.]

Sikelike (*Σικελική*), **1**) Hera Lakinia (Bd. 1 Sp. 2086, 64 ff. *E. Maaß, Arch. Jahrbuch* 22 [1907], 18 ff.) heißt bei *Nikephor. Blemm. Paraphr. Dionys. Per.* 371 p. 410, 26 *Bernhardy*: *Λακινιὰς Σικελικὴ Ἥρα*. Vgl. *Schol. Dion. Per.* 369: *Λακίνιον ὄρος ἐστὶ Κρότωνος καὶ Λακινιάδος δόμον φησὶ τῆς Σικελικῆς. Λακίνιον γὰρ τόπος τῆς Σικελίας, μέμνηται αὐτοῦ δὲ καὶ Θεόκριτος* (4, 33), wo aber durchaus nicht von einem sikelischen L. die Rede ist. Vgl. aber auch *Schol. Theokr.* a. a. O.: *Κρότων . . . ἐν Σικελίᾳ ἔκτισε Κρότωνα* und dazu *Klausen, Aeneas u. die Penaten* 450, 689a. *Σικελία* steht an obigen Stellen in der Bedeutung 'Unteritalien', wie oft bei *Steph. Byz.* z. B. s. v. *Βρουττία* und an den von *Meineke* zu *Steph Byz. Σινόεσσα* p. 570 und von *Scheer, Prolegomena zu Lykophr. Alex.* 2, 38 f. angeführten Stellen. — **2**) Beiname der Arethusa (s. d.), *Menandros* bei *Walz, Rhetores* 9, 267. [Höfer.]

Sikelos (*Σικελός*), **1**) Eponymos und König der Sikeler; Sohn des Italos (*Philistos* bei *Dionys. Hal. A. R.* 1, 22), dessen Bruder er nach *Isidor. Orig.* 14, 6, 32 ist, oder Sohn des Neptunus, *Solin.* 5, 7 p. 49 *Mommsen* (= *Martian. Capella* 6, 646 p. 218 *Eyssenhardt*). *Hellanikos* bei *Dionys. Hal.* a. O. *Menippos* bei *Marcian. Heracl. Epit. Peripli Menippei* in *Geogr. min.* ed. *C. Müller* 1, 573. *Constant. Porphyrogen. De them.* 2 p. 58 ed. *Bonn. Serv.* ad *Verg. Aen.* 8, 328. *Schol. z. Plato Menex.* 242 E p. 330 *Hermann. Holm, Gesch. Siziliens* 1, 63. *Heisterbergk, Fragen d. ältest. Gesch. Siziliens* (*Berl. Studien* 9, III 1889) S. 96 f. *H. Kullmer, Jahrbüch. f. klass. Philol. Suppl.* 27, 643 f. *Busolt, Gr. Gesch.* 1^2. 376, 1. *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 2 p. 495. *Freemann, History of Sicily* 1, 104. 465. 482 f. 486 = *Freemann-Lupus, Geschichte Siziliens* 189. 405. 424 f. 428 f. Nach *Antiochos von Syrakus* bei *Dionys. Hal.* a. a. O. 1, 73 (vgl. 1, 22) kommt Sikelos flüchtig aus Rom (*Niebuhr, Vorträge über röm. Gesch.* 1, 1, 118. *Heisterbergk* a. a. O. 92 f. *Schömann, Opusc. academ.* 1, 5 Anm. 13) zu Morges (s. d. 1 u. 2. — *Meineke* im Register zu *Steph. Byz.* p. 806 schreibt irrtümlich: *Σικελὸς Μόργου πατήρ*), von dem er gastlich aufgenommen wird; aus Herrschsucht aber erregte Sikelos unter dem Volke des Morges Unruhen, so daß ein Teil desselben ihm zufiel, die nach ihm benannten Sikeloi. Vgl. außer der angeführten Literatur noch *Niebuhr, Röm. Gesch.* 1^4, 225. *Heisterbergk, Über den Namen Italien* 12 f. 106 f. *Rubino, Beiträge zur Vorgeschichte Italiens* 147 Anm. — **2**) *Σικελός* bei *Diod.* 5, 40 = *Σκέλλις* bei *Parth.* 19; s. d. Art. Pankratis (-to). Nach *Martini* zu *Parthen.* a. a. O. ist *Σικελός* bei *Diod.* korrupt und bei *Parthen.* zu schreiben: *Σκέλλις δὲ καὶ Ἀγασσαμενὸς Ἑκήτορος*. [Höfer.]

Sikerenos (*Σικερηνός*), Beiname des Apollon auf einer Weihinschrift (*κυρίω[ι] Ἀπόλλωνι Σικερηνῶ[ι] καὶ ν[ύ]μφαις*) aus Traiana Augusta (Beroia?) in Thrakien, *Corr. hell.* 5 (1881), 128 = 6 (1882), 179 = *Monatsberichte d. Berlin. Akad.* 1881, 442 nr. 3 = *Dumont, Mélanges d'archéologie et d'épigraphie* 352 nr. 61 g = *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) p. 146 nr. 161. Vgl. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 223. *Tomaschek, Die alten Thraker* in *Sitzungsber. d. Wiener Akademie* 130, 49. Der Name könnte mit *σίκερα* = *μέθυ* 'berauschendes Getränk' zusammenhängen, hätte also ungefähr dieselbe Bedeutung, die man für *Σάβος, Σαβάζιος* (s. Sabos 2 a. E.) angenommen hat. [Höfer.]

Sikimios (*Σικίμιος*), Sohn des Hermes, Gründer von Sichem in Samaria, *Theodotos* (samaritischer Epiker) bei *Euseb. Praep. ev.* 9, 22, 1. *J. Freudenthal, Hellenistische Studien* 1. 2 S. 100. *A. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 153. *Gruppe. Gr. Myth.* 1608, 3. *E. Schürer, Gesch. d. jüdischen Volkes* 2 (1886), 750. [Höfer.]

Sikinnis (*Σίκιννις*), eine phrygische Nymphe, Begleiterin und Dienerin der Kybele, nach welcher der phrygische, zu Ehren des Dionysos-Sabazios aufgeführte Tanz *σίκιννις* benannt

sein soll, *Arrian* bei *Eust.* ad *Hom. Il.* 1078, 22. *K. Hoeck, Kreta* 1, 209. *Lobeck, Aglaopham.* 1126 m. *P. de Lagarde, Gesammelte Abhandlungen* 289, 57. [Höfer.]

Sikinnos (*Σίκιννος*), 1) Erfinder des Satyrtanzes — *καλεῖται ἡ μὲν σατυρικὴ ὄρχησις, ὥς φησιν Ἀριστοκλῆς ἐν πρώτῳ περὶ χορῶν* (*F. H. G.* 4, 331), *σίκιννις* (*Dionys. Hal. A. R.* 7, 72. *Pollux* 4, 99) *καὶ οἱ σάτυροι σικιννισταί*, *Athen.* 14, 630 b —, ein Barbar oder nach anderen ein Kreter, *Athen.* a. a. O. und 1, 20 e. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1942, 8. *K. Hoeck, Kreta* 1, 210. *Lobeck, Aglaoph.* 1126 m. *Gruppe, Gr. Myth.* 750, 8. Vgl. unten nr. 2 c, vgl. auch Sikinnis. Sikinos. Sikanos nr. 2. Daher findet sich *Σίκιννος* öfter als — 2) Satyrname und zwar: — a) auf dem Krater bei *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 18 nr. R (*C. I. G.* 4, 8380). — b) auf der attischen rf. Schale in Berlin, *Furtwängler, Berliner Vasen* 4320 B. p. 1050. — c) auf der von *Hartwig, Strena Helbigiana* 111 ff. (vgl. *Jane E. Harrison, Class. rev.* 16, 332) publizierten attischen rf. Weinkanne, auf der Sikinnos vor einer Mainade *Κραιπάλη* (Personifikation des 'Katzenjammers') steht; hinter *Κραιπάλη* steht eine zweite weibliche Gestalt [*Εὐ*]*θυμ*[*ί*]*η* nach *Hartwig* a. a. O., *Θυμη*[*δεία*] nach *R. Wünsch, Berl. Phil. Wochenschr.* 20 (1900), 912. Nach Bericht in *Berl. Philol. Wochenschr.* 1907, 475 und *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1907, 529 bringt *F. Poulsen, Nordisk Tidsskrift for Filologie* 15, 73 ff. mit der erwähnten Darstellung die Notiz bei *Plin. n. h.* 34, 69 über den Satyr Periboëtos des Praxiteles (*W. Klein, Praxiteles* 182 ff. *Brunn, Gesch. d. griech. Künstler* 1, 338 [237^2]) in Verbindung: Nach *Plinius* a. a. O. hatte Praxiteles geschaffen: 'et Liberum patrem et Ebrietatem nobilemque una Satyrum, quem Graeci Periboeton cognominant'. Aus *Schol. Soph. O. R.* 192 (*περιβόητος· ... μετὰ βοῆς καὶ οἰμωγῆς ἐπιών*; vgl. *Plato Phileb.* 45 E) erschließt *Poulsen* auch bei *Plinius* aktive Bedeutung für *Περιβόητος* = 'der Schreiende'. Die *Κραιπάλη* des Vasenbildes ist die Ebrietas, *Σίκιννος* der Erfinder des Satyrtanzes *σίκιννις* (s. oben nr. 1). *Περιβόητος* wäre dann ein passender Beiname des *Σίκιννος*, wie der *ἐξάρχων* des Satyrtanzes im Satyrdrama (vgl. die Bezeichnung des Chores als *σικιννισταί*) genannt worden zu sein scheine. Dionysos in der Gruppe des Praxiteles paßt zu dieser Deutung, da der Satyrtanz *σίκιννις* ebenso wie die Flötenmelodie *σικιννοτύρβη* (*Tryphon* bei *Athen.* 14, 618 c) im Kulte des Dionysos Verwendung fanden, *Gruppe, Gr. Myth.* 750, 8, *Nilsson, Gr. Feste* 303. Nach *Usener, Götternamen* 207, ist die ursprüngliche Namensform *Σίκυννος*, altspartanisch für *Θεόκυννος*, also = 'Gottes Licht', wodurch schon der Zweck des Satyrtanzes, den Lichtgott Dionysos zu begrüßen, ausgedrückt sei. Vgl. Sikinnis. [Höfer.]

Sikinos (*Σίκινος*), Sohn des Thoas, des Königs von Lemnos, und der Naiade Oinoie (Oinoe), nach welchem die früher Oinoie (Oinoe) benannte Insel ihren Namen Sikinos erhielt, *Apoll. Rhod.* 1, 624 ff. *Xenagoras* im *Schol. Apoll. Rhod.* 1, 623. *Etym. M.* 712, 50. *K. Hoeck, Kreta* 2, 229. *Bursian, Geographie v. Griechenl.* 2, 506. *L. Roß, Arch. Aufsätze* 2, 481 f. *Reinganum, Zeitschr. für d. Altertumswissensch.* 1838, 701 f. *Usener, Sintflutsagen* 106. *E. Maaß, Österreich. Jahresh.* 11 (1908), 27. Den Namen der Mutter *Οἰνοίη* will *Osann, Rhein. Mus.* 3 (1835) 250 beseitigen, indem er bei *Apoll. Rhod.* 1, 626 statt *Νηϊὰς Οἰνοίη νύμφη* liest: *Νηῒς ἐν Οἰνοίῃ νύμφη*. Ferner nimmt *Osann* a. a. O. 219 ff. enge Beziehung bzw. Identität dieses Sikinos und des Kreters Sikinnos (s. d. nr. 1) an. [Höfer.]

Sikon (*Σίκων*). Das Bd. 3 Sp. 736, 53 ff. besprochene Vasenfragment (abg. auch b. *R. Schöne, Antichità del Museo Bocchi* tav. 1 nr. 404; *Wiener, Vorlegeblätter* 1889 Taf. 8, 8. *Apophoreton, überreicht von der Graeca Halensis* [1903] S. 103) hat durch *C. Robert, Apophoreton* 103 ff. eine der *Cavedonischen* (Bd. 3 Sp. 736, 65 ff.) ähnliche Deutung erfahren: *Σίκων*, der Herold des Laios, steht der Schilderung des *Sophokles* im *Oedipus Rex* entsprechend vor dem Zweigespann des Laios und erhebt drohend einen Stab gegen den vor ihm stehenden Oidipus (. ΙΔΙΓΟΔΗΣ), von dem nur noch die zum Schlag erhobene Keule erhalten ist. Als Ort der Handlung wird durch die als Lokalgöttin des Parnassos anwesende Muse Kalliope die phokische Schiste bezeichnet. Die übrigen Personen, Laios und sein Gefolge, sind nicht erhalten. Die Wahl des Heroldnamens *Σίκων* durch den Vasenmaler erklärt sich aus dem häufigen Gebrauch dieses Namens als Sklavenname. [Höfer.]

Siktothius? (*Σικτόθιος*?), verderbter Niobidenname bei *Hyg. f.* 11 (p. 43, 12); nach Vermutung von *Scheffer* steckt in Sictothius: (Dama)sichthon; nach *E. Maaß, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 11 (1908), 27 Anm. 74 ist *Οἰνώιος* zu lesen; vgl. Siboe. [Höfer.]

Sikyon (*Σικυών*), Ktistes und Eponymos von Sikyon, *Paus.* 2, 6, 5. *Steph. Byz.* s. v. *Αἰμονία* p. 49, 19. Genealogisch wird er verschieden eingereiht: a) Sohn des Marathon (s. d.), Bruder des Korinthos, *Eumelos* bei *Paus.* 2, 1, 1 (vgl. 6, 5). *Wilisch, Über die Fragmente d. Epikers Eumelos* (Progr. d. Gymn. zu Zittau 1875) S. 13. — b) Sohn des Metion (s. d.) und damit Bruder des Daidalos nach der auch von *Asios* geteilten Tradition der Sikyonier, *Paus.* 2, 6, 5. *Frick, Jahrb. f. klass. Phil.* 107 (1873), 709. *Toepffer, Att. Geneal.* 167. — c) Sohn des Erechtheus, *Hesiod* (*frgm.* 102 [126]) bei *Paus.* 2, 6, 5. — d) Sohn des Pelops, *Ibykos* (*frgm.* 48) bei *Paus.* 2, 6, 5. *Curtius, Ges. Abh.* 1, 510. Sikyon wurde von dem Könige Lamedon (s. d.) in seinem Kampfe gegen Architeles (s. d.) und Archandros aus Attika als Bundesgenosse herbeigerufen und heiratete des Lamedon Tochter Zeuxippe, mit der er die Chthonophyle (s. d.) zeugte, *Paus.* 2, 6, 5, 6. *Busolt, Gr. Gesch.* 1^2, 216, 3. *Gust. Kirchner, Attica et Pelop.* 57. In der Reihe der Könige von Sikyon wird er als der 19. aufgezählt, *Euseb. Chron.* 1, 176 *Schöne.* Nicht zugänglich war mir *Rempen, Die Sagenkönige von Sikyon* (Progr. Klausthal 1853). [Höfer.]

Silenos s. Satyros.

Silentes. Bezeichnung der Totenseelen bei den römischen Dichtern. Den ältesten Beleg besitzen wir in einem Verse der Iliasübersetzung des *Cn. Matius* bei *Gellius* 9, 14, 14 *an maneat specii simulacrum in morte silentum* (nach *Ilias* 23, 103 ἦ ῥά τις ἔστι καὶ εἰν Ἀίδαο δόμοισιν ψυχὴ καὶ εἴδωλον. *Baehrens'* Konjektur *P. L. M.* 1 p. 281, *nocte* für *morte* ist verkehrt). An den meisten Stellen bedeutet es die Toten, insofern sie in der Unterwelt weilen. *Verg. Aen.* 6, 264 *et quibus imperium est animarum, umbraeque silentes et Chaos et Phlegethon, loca nocte tacentia late.* 6, 432 (*Minos*) *silentum concilium . . . vocat. Ovid. met.* 15, 772 *sedes intrare silentum. Sen. Med.* 740 *comprecor vulgus silentum vosque ferales deos et Chaos caecum atque opacam Ditis umbrosi domum. Lucan.* 3, 29 *regesque silentum. Stat. silv.* 2, 7, 121 *deos silentum. Val. Fl.* 1, 750 *iam te in lucos pia turba silentum . . . ciet. Claud. in Rufin.* 1, 125 *ubi fertur Ulixes sanguine libato populum movisse silentem. rapt. Pros.* 2, 237 *populoque silenti traderis. C. I. L.* 6, 21521, 27. Vgl. auch *Ovid. fast.* 5, 483 *mox etiam lemures animas dixere silentum. met.* 14, 411 *tenues animae volitare silentum (visae sunt).* Von der Unterwelt sagt *Seneca Phaedr.* 221 *silentem nocte perpetua domum* (vgl. *Ovid. fast.* 2, 609 *locus ille silentibus aptus. Stat. Theb.* 4, 477 *loca muta et inane severae Persephones. Val. Fl.* 3, 398). *Taciti* heißen die *manes* bei *Ovid. fast.* 5, 422. Diesem Vorstellungskreise gehört die *dea Tacita* an (*Plut. Num.* 8. *Ovid. fast.* 2, 571 ff. 583 *dea Muta;* vgl. *Wissowa, Religion u. Kultus d. Römer* p. 189); vielleicht auch *Fest.* p. 257 *quietalis ab antiquis dicebatur Orcus.* Schließlich sei noch erinnert an Narkissos, den ἥρως Σιγηλός (*Strab.* 9 p. 404; vgl. *Rohde, Psyche* 1⁴ p. 244), den Heros Hesychos u. a. S. auch *Headlam, Classical Review* 16 (1902) p. 55. [Otto.]

Silentium, Vater des Chaos von der Nox s. Sige Sp. 818, 11. [Höfer.]

Sillos (Σίλλος), **1**) neben Tribal(los) als einer der boiotischen Kerkopen (s. d.) genannt, *Kratinos* in den Ἀρχίλοχοι (*fr.* 14 *Meineke* 2, 24 = *fr.* 12 *Kock* 1, 15) und *Diotimos* im *Schol. Luc. Alex.* 4 (p. 181 *Rabe*). *Bachmann, Anecdota* 2, 340, 21; vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1298. 1305. *Bergk, Comment. de comoed. ant.* 24. *v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos* 44, 3. *Arth. Ludwich, Mélanges Nicole* 346 f. — **2**) Sohn des Thrasymedes, Enkel des Nestor, Vater des Alkmaion, der, von den Herakleiden aus Messenien vertrieben, nach Athen einwanderte und Ahnherr des athenischen Alkmaionidengeschlechtes wurde, *Paus.* 2, 18, 8. *Welcker, Nachtrag zur Aeschyl. Trilogie* 250. *Toepffer, Att. Geneal.* 225. [Höfer.]

Silonicaelonae? s. Silonsaclo.

Silonsaclo (?), zweifelhafter Beiname der Nymphen auf einer Inschrift aus dem Conventus Lucensis *C. I. L.* 2, 5625. *Hübner* bemerkt: 'in Nympharum nomine fortasse *Sil* fluvii memoria quaedam latet'. Von *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1552 registriert unter der Form *Silonicaelonae.* [M. Ihm.]

Silumius? Der *deus Silumius domesticus* der dakischen Inschrift *C. I. L.* 3, 1306 (= *Maffei, Mus. Ver.* 239, 3 = *Orelli* 2046) ist in Wirklichkeit *Silvanus* (s. d.), dessen Name auf der Inschrift nur verschrieben ist — übrigens nicht die einzige Verschreibung dieser Inschrift. [Otto.]

Silvana, Silvanae s. Silvanus Abschn. XIX, 2.

Silvanus. Literatur: *L. Preller, Röm. Mythol.*³ Bd. 1 S. 392 ff. *A. Reifferscheid, Sulle imagini del dio Silvano e del dio Fauno,* in: *Annali d. inst.* 38 (1866) S. 210 ff. mit Tav. d'agg. I—N. *G. Wissowa, Silvano e compagni, rilievo in Firenze,* in: *Mitth. d. Kais. D. Archaeol. Inst., Roem. Abth.* 1 (1886) S. 161 ff., vollständig neu bearbeitet unter dem Titel: *Silvanus u. Genossen, Relief in Florenz,* in: *Wissowa, Ges. Abhandl. z. röm. Relig.- u. Stadtgesch.* München 1904. S. 78 ff. Derselbe, *Religion u. Kultus d. Römer.* München 1902. S. 175 ff. *A. v. Domaszewski, Silvanus auf latein. Inschriften,* in: *Philologus* 61 (N. F. 15. 1902) S. 1 ff. = *v. Domaszewski, Abhandlungen z. röm. Religion.* Leipzig u. Berlin 1909. S. 58 ff.

I. Silvanus ist, wie sein Name klar und deutlich sagt, seiner ursprünglichen Bedeutung nach ein Gott des Waldes. Die adjektivische Form des Namens deutet aber zugleich darauf hin, daß Silvanus anfänglich kein selbständiger Göttername, sondern Beiname irgend eines Gottes gewesen sein muß. Es frägt sich nun, welchem Gotte dieses Epitheton einst zukam. Auf Grund der Stelle *Cato, de agri cult.* 83 *votum pro bubus, uti valeant, sic facito. Marti Silvano in silva interdius in capita singula boum votum facito* nahm man früher einen Mars Silvanus an (z. B. *Preller* Bd. 1 S. 340. *Reifferscheid* S. 218 Anm. 1. *H. Jordan, Vindiciae sermonis latini antiquissimi.* Index lect. Regimont. aest. 1882. S. 6. *E. Aust, Die Religion d. Römer.* Münster 1899 = *Darstellungen aus d. Geb. d. nichtchristl. Religionsgeschichte.* Bd. 13 S. 213. *W. W. Fowler, The Roman festivals of the period of the republic.* London 1899. S. 55 u. 194; vgl. *J. A. Hartung, Religion d. Römer.* Erlangen 1836. Bd. 2 S. 170). Es kann aber gar nicht zweifelhaft sein, daß *Cato* nicht von einem solchen spricht, sondern von Mars und Silv. (s. Abschn. VIII u. XI), indem er hier wie 134, 1 *ture vino Iano Iovi Iunoni praefato* selbständige Götternamen einfach aneinanderreiht (vgl. *H. Keil* im Kommentar zu *Cato* S. 110 f.). Von anderer Seite, von den Bildwerken, ausgehend gelangte *Reifferscheid* (S. 215 f., ihm folgend *Aust* oben Bd. 2, 1 Sp. 660) zu der Annahme eines Iuppiter Silv., insofern er in dem Bilde des Gottes den Iuppitertypus wiederzuerkennen glaubte (Abschn. IV). Demgegenüber zeigt *Wissowa* (*Silvanus* S. 90 f.; Abschn. IV; vgl. auch *J. B. Carter, De deorum rom. cognominibus quaestiones sel.* Diss. Halle 1898. S. 13), daß es einen solchen Iuppiter Silv. nie gegeben hat. Der Gott, aus dem Silv. herausgewachsen ist und mit dem er stets in den Grundzügen seines Wesens nahe Verwandtschaft behalten hat, ist nach *Wissowa* (*Religion* S. 175) kein anderer als der *silvicola Faunus* (*Verg. Aen.* 10, 551). Das enge Verhältnis, in dem beide Götter zueinander stehen, tritt hervor, wenn

Livius (2, 7, 2; vgl. *Valer. Max.* 1, 8, 5) angibt, daß die aus der silva Arsia ertönende gewaltige Stimme, die den Sieg der Römer über die Etrusker in der Schlacht bei jenem Walde verkündigte, dem Silv. zugeschrieben wurde, während *Dion. Halic.* (5, 16, 2 f.) sie auf Faunus, dem sie recht eigentlich zukommt, zurückführt (vgl. *Wissowa* oben Bd. 1, 2 Sp. 1456, 8 ff. *Religion* S. 173; *Otto* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 12 Sp. 2057, 23 ff.); ferner 10 wenn Silv. ebenso wie Faunus als spukender Waldkobold auftritt (*August. c. d.* 6, 9, vgl. 15, 23; *Wissowa* a. aa. OO.).

In den Wäldern, an denen Italien einst reich war (*Preller* S. 111. *H. Nissen, Ital. Landeskunde.* Berlin 1883 ff. Bd. 1 S. 431 ff.), waltet also der Gott (*Stat. Theb.* 6, 111 *Silvanusque arbiter umbrae,* dazu *Lactantius Placidus: is est dominus nemorum; Nemesian.* 2, 56 *et nemorum Silvane potens*); so erzählt *Vergil* 20 (*Aen.* 8, 597 ff.) von einem großen, dichten, von dunkel bewaldeten Hügeln ringsum eingeschlossenen Walde bei Caere auf der Grenze von Latium und Etrurien, den der Sage nach die Pelasger dem Silv. geweiht hatten. Nicht nur das vegetative, sondern das gesamte Naturleben des Waldes steht unter dem Schutze des Gottes; das wird in sinniger Weise veranschaulicht durch ein dem Kreise der Weihgaben angehörendes Marmorbildwerk des Museo Chiara- 30 monti, das einen knorrigen Baumstumpf darstellt; in dem Wurzelwerke nisten zwei Schlangen, eine an dem Fuße des Stammes hinaufkriechende Eidechse hält einen Wurm im Maul, daneben sucht ein Vogel (Specht?) ein Insekt zu haschen; um den Stamm schlingt sich eine Weinrebe empor, von zwei Panen sind noch ein Arm und die Bocksfüße übrig; das Ganze ist durch eine in Tafelform eingemeißelte Inschrift dem S(ilvanus) s(anctus) geweiht (abgebildet bei 40 *Reifferscheid* Tav. d'agg. LM nr. 1. *W. Amelung, Die Sculpturen d. vaticanischen Museums.* Berlin 1903 ff. Bd. 1. Museo Chiaramonti nr. 660 C. Taf. 81 [Abbildung ungenügend]; die Inschrift *C. I. L.* 6, 687, wo allerdings in der Beschreibung des Bildwerkes nicht, wie bei *Reifferscheid*, in Übereinstimmung mit den in der Abbildung sichtbaren Resten, von zwei Panen, sondern von '*capra, cuius pedes tantum supersunt*', die Rede ist; *Amelung* erwähnt diese 50 Reste gar nicht). Jedenfalls beziehen sich auf das Leben des Waldes auch die neben der Widmung angebrachten Reliefs eines dem Silv. geweihten und mit seinem Bilde versehenen Altares *C. I. L.* 5, 7704, die ein auf einem Felsen liegendes Tier (rechts) und Bäume (links) darstellen.

II. Daß Silv. aber eine weit umfassendere Bedeutung als die eines einfachen Waldgottes gewonnen hat, zeigt uns zunächst das typische 60 Bild des Gottes. Eine ansehnliche Anzahl von Votiv- und Altarreliefs, deren Deutung großenteils durch Inschriften gesichert ist, führt uns die typische Darstellung des Silv. vor Augen: eine kräftige männliche Figur, bärtig, mit langem Haupthaar, den Kopf bekränzt mit einem Pinienkranz, bekleidet nur mit einem Ziegenfell, welches auf der rechten Schulter geknüpft ist und über den linken Arm hinunterfallend einen gewöhnlich mit Pinienzapfen, Äpfeln und Trauben gefüllten Bausch bildet, und mit den Stiefeln des italischen Landmannes; in der Linken hält er einen Pinienast, in der Rechten ein gekrümmtes Gärtnermesser; zu seinen Füßen sitzt ein Hund, der seines Winkes gewärtig zu ihm aufblickt. Zusammenstellung der in Abbildungen oder zu- 10 verlässigen Beschreibungen vorliegenden Reliefs im Anschluß an *Wissowa* (*Silvanus* S. 88 f.):

1) Rom, Konservatorenpalast: *Bullettino d.*



1) Silvanus
(nach *Bullettino d. commissione archeol. municipale* 2 [1874] Taf. 19).

commiss. archeol. munic. 2 (1874) Tav. 19, dazu *P. E. Visconti* S. 183 ff. *C. I. L.* 6, 3712 = 31180; nebenstehende Abbildung.

2) Rom, Palazzo Doria: *Annali d. inst.* 38 (1866). Tav. d'agg. I nr. 1, dazu *Reifferscheid* S. 211 ff. *F. Matz-F. v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom.* Leipz. 1881/82. nr. 3768. *C. I. L.* 6, 675 60 = 30810.

3) Paris, Louvre: *Clarac, Mus. d. sculpt.* pl. 224 nr. 93 = *S. Reinach, Répertoire de la statuaire grecque et romaine.* Paris 1897 ff. T. 1 S. 113. *W. Fröhner, Notice de la sculpt. ant. du Musée nat. du Louvre.* 4. éd. Vol. 1. Paris 1878. nr. 536.

4) Ince Blundell Hall: *Engravings and etchings of the principal statues, busts* usw. *in*

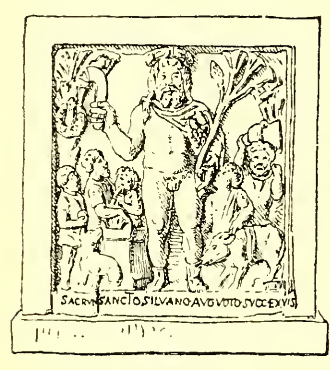
the collection of H. Blundell at Ince. [Privatdruck.] 1809. Pl. 114, 2. *A. Michaelis, Anc. marbles in Great Britain.* Cambridge 1882. Ince Blundell Hall nr. 292 (S. 396). *C. I. L.* 6, 593 = 3715 = 30800.

5) Florenz, Museo archeologico: *Wissowa, Silvanus* Abbildung S. 79.

6) London, British Museum: *A. H. Smith, A catalogue of sculpt. in the departm. of Greek and Roman antiq., British Museum.* London 1892 ff. Vol. 3 S. 387 nr. 2490, abgebildet S. 388 Fig. 63. *C. I. L.* 6, 666; ohne Pinienast.

7) Rom, früher in Villa Ludovisi (jetzt wo?): unpubliziert; *Th. Schreiber, Die ant. Bildw. d. Villa Ludovisi in Rom.* Leipzig 1880. nr. 187. *C. I. L.* 6, 640; 'über den l. Arm hängt ein Tierfell herab'.

8) Rom, Palazzo Corsetti: unpubliziert; *Matz-v. Duhn* nr. 3769. *C. I. L.* 6, 672; ohne Fruchtschurz.



2) Silvanus (nach *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibg. d. antik. Skulpturen* 1891 S. 269 nr. 717).

9) Zeichnung im Codex Pighianus f. 36 b und im Codex Coburg. 146, 2 (*O. Jahn, Über d. Zeichnungen ant. Monum. im Codex Pighianus,* in: *Ber. d. Sächs. Ges. der Wiss., philol.-histor. Kl.* 20 [1868] S. 189 f. nr. 69. *F. Matz, Über eine dem Herzog von Coburg-Gotha gehörige Sammlung alter Handzeichnungen nach Antiken,* in: *Monatsberichte der Preuß. Akademie d. Wissensch.* 1871 S. 470 nr. 50).

10) Berlin, Königl. Museen: *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreib. d. ant. Skulpt.* Berlin 1891. nr. 717, danach nebenstehende Abbildung; *C. I. L.* 6, 637; Opferszene.

11) Rom, Vigna Lugari: unpubliziert, Zeichnung im Codex Pighianus f. 36 und im Cod. Coburg. 147, 3 (*O. Jahn* a. a. O. S. 189 nr. 68. *F. Matz* a. a. O. S. 470 nr. 51. *C. I. L.* 6, 595 = 30801); Opferszene: Silv., dem der Kopf fehlt, ohne Fruchtschurz; hinter dem Hunde zu seiner Rechten ein Altar unter einer Pinie, zu seiner Linken führt eine kleine jugendliche Person ein mit einer Binde geschmücktes Schwein herbei.

12) Rom, Museo Chiaramonti: *Visconti-Guattani, Mus. Chiaram.* 1 Tav. 21, dazu S. 165 ff. [ed. Milan 1822], danach die Abbildung oben Bd. 1, 2 Sp. 2951/52. *W. Amelung* a. a. O. Bd. 1. Mus. Chiaram. nr. 636 a (die dazu gehörige Taf. 79 gibt aber nicht diese Seite des Altares wieder); Hercules und Silv. auf einer Seite eines Acht-Götter-Altares (Zeichnung eines ähnlichen Reliefs in der Sammlung von Handzeichnungen nach Antiken des Cassiano dal Pozzo, vgl. *F. Matz* in *Gött. Gel. Nachr.* 1872 S. 64 [unzureichende Angabe; oben Bd. 1, 2 Sp. 2952 f. nr. 2]).

13) Zeichnung im Codex Pighianus f. 11, danach abgebildet bei *L. Beger, Hercules ethnicorum ex variis antiquitatum reliquiis delineatus.* o. O. 1705. Taf. 22. *O. Jahn* a. a. O. S. 189 nr. 64. *C. I. L.* 6, 834; oben Bd. 1, 2 Sp. 2953, 29 ff. nr. 4; Hercules, 3 Nymphen und Silv. nicht mit Chlamys, wie oben angegeben, sondern mit Fell, ohne Hund auf e. Altarrelief.

Vgl. das Relief *C. I. L.* 9, 2125 '*hora dimidia a Foglianise meridiem versus prope molendinum Salice loco q. d. Ciesco* (= lapis) *dell' oro ad torrentis Ienga ripam dextram rupi incisa;*' nach der Beschreibung von *Galletti* u. *Castaldi* würden Pinienkranz, Fruchtschurz und Stiefeln der im übrigen, wie es scheint, typischen Darstellung fehlen; *H. Dressel* gibt nur an: '*figura stans falcem ut videtur tenens; ara accensa; arbor, canis.*' Von den in den Bänden des *C. I. L.* enthaltenen Silv.-Reliefs gibt außer den vorstehend angeführten gewiß noch eines oder das andere die typische Darstellungsweise wieder, aber die nicht ausführlich genug gehaltenen Beschreibungen lassen dies nicht mit Sicherheit erkennen (vgl. z. B. 6, 598. 658. 5, 7704). Hierher gehört vielleicht auch das Votivrelief *Matz-v. Duhn* nr. 3770 (Rom, Vigna Wolkonsky): 'Bruchstück eines Silv., soweit erhalten charakterisiert wie gewöhnlich. Kopf, Arme und Beine fehlen'; und das '*sacrificio a Silvano figurato in un piccolo marmo affisso al muro*', gefunden bei Ausgrabungen in der Vigna des Cav. G. B. Guidi in Rom bei der porta S. Sebastiano (*F. Gori* im *Bullettino d. inst.* 1866 S. 163 Anm. 2).

III. Außer den Reliefs sind uns **statuarische** Bildwerke des Silv. in der typischen Darstellungsweise in großer Zahl erhalten; jedoch erleidet hier der strenge Typus der Sakralreliefs durch größere Freiheit in der Verwendung der Attribute mannigfache Abwandlungen (leider sind nur ganz wenige Statuen in guter Erhaltung auf uns gekommen, weitaus die meisten haben mehr oder minder große Beschädigungen erlitten und Ergänzungen, selbst der wesentlichsten Teile, erfahren).*

1) Dresden, Kgl. Antikensammlg., Statue: *W. G. Becker, Augusteum. Dresdens ant. Denkmäler.* Dresden 1804—11. Taf. 82. *Clarac, Mus. d. sculpt.* pl. 447 nr. 819 = *Reinach, Répertoire* 1 S. 220. *H. Hettner, Die Bildwerke d. Kgl. Antikensammlg. zu Dresden* nr. 188; Pinienast in der R., das Gärtnermesser hängt am stützenden Baumstamme; 'der Kopf' (mit Pinienkranz) 'neu, aber richtig' (*Hettner*).

2) München, Glyptothek, Statue: *Clarac* pl. 449 nr. 820 = *Reinach* 1 S. 221. *H. Brunn, Beschreibg. d. Glyptoth.* nr. 279. *A. Furtwängler, Beschreibg. d. Glyptoth.* München 1900. nr. 426; ergänzt ist das runde Messer in der L. (ohne Pinienast!) und das herabhängende Stück des Felles.

*) Die obige Zusammenstellung erhebt natürlich nicht den Anspruch erschöpfend zu sein. Bei den einzelnen Bildwerken sind die allen gemeinsamen Attribute nicht namentlich aufgeführt; dagegen sind die von den Bildhauern fortgelassenen sowie bemerkenswerte Besonderheiten und neuere Ergänzungen stets angegeben.

3) Oxford, Ashmolean Museum, Statue: (*R. Chandler*), *Marmora Oxoniensia.* Oxon. 1763. P. 1 tab. 43 nr. 80, danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 8. *A. Michaelis, Anc. marbles.* Ashmol. Mus. nr. 163 (S. 582); ganz typische Darstellung, doch fehlt der r. Arm; sehr rohe Arbeit.

4) Paris, 'Louvre, salle Clarac. Statuette Campana': *Reinach* 2 S. 44 nr. 6 (nach Photographie); ohne Pinienast, der Gegenstand in der R. abgebrochen, ohne Hund.

5) Pozzuoli, Statue: *Reinach* 2 S. 43 nr. 5 (nach Photographie); ohne Pinienast; der r. Arm fehlt.

6) Palma auf Mallorca, Sammlung Despuig, Statue: *J. M. Bovér, Noticia hist.-artíst. de los museos del cardenal Despuig existentes en Mallorca.* Palma 1845. Taf. 33 zu S. 95 nr. 39, danach *Reinach* 2 S. 43 nr. 3. *E. Hübner, Die ant. Bildwerke in Madrid.* Berlin 1862. nr. 734; Pinienkranz?, ohne Pinienast; ergänzt der r. Arm mit einem Stabe.



3) Silvanus (nach *G. A. Guattani, Monumenti antichi.* Roma. Per l'anno 1787, giugno, scultura tav. 3 zu S. XLVIII).

7) Paris, Louvre, 'statuette de la salle Clarac': *Reinach* 2 S. 43 nr. 2 (nach Photographie). *W. Fröhner, Notice* nr. 534; ohne Pinienast; ergänzt der r. Vorderarm mit einem großen Teile des Pinienstämmchens, das er mit der R. umfaßt.

8) Berlin, Kgl. Museen, Statue: *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung der antiken Skulpturen* nr. 282 mit Abbildung, danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 2; ohne Pinienast und Hund; ergänzt der r. Arm mit dem Gärtnermesser, die l. Hand, ein Stück des Felles, einige Früchte.

9) Paris, Louvre, Statue: *Clarac* pl. 345 nr. 817 = *Reinach* 1 S. 175. *Fröhner* nr. 533; ergänzt die l. Hand mit einer geschulterten Keule [!], der r. Vorderarm, die Beine ohne Stiefeln, Hund fehlt.

10) 'Autrefois à Naples, chez le duc de Riario', Statue: *G. A. Guattani, Monumenti antichi.* (Roma.) Per l'anno 1787, giugno, scultura tav. 3 zu S. XLVIII, danach *Reinach* 2 S. 43 nr. 8 und obenst. Abb.; die l. Hand, der r. Unterarm und die Beine von den Oberschenkeln ab fehlen.

11) Madrid, Museo arqueol. nacional, Statue: *Museo español de antiguedades.* Madrid 1872 ff. T. 7 Tafel zu S. 575, danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 1. *J. de D. de la Rada y Delgado, Catálogo del Museo arqueol. nac.* Secc. 1. T. 1. Madrid 1883. nr. 2704; ohne Pinienast, der r. Arm und die Beine von den Oberschenkeln ab fehlen.

12) Catajo, Galerie, Statuette: *H. Dütschke, Antike Bildwerke in Oberitalien.* Leipzig 1874 ff. Bd. 5 nr. 439; typische Darstellung.

13) Rokeby Hall, Statuette: *A. Michaelis, Anc. marbles.* Rokeby Hall nr. 8 (S. 647); nach der Beschreibung ohne Pinienast und Stiefeln.

14) Rom, Palazzo Barberini, Statue: *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw.* nr. 565: 'Kopf aufgesetzt, wohl zugehörig. Die Figur trägt eine Art Chlamys von Fell, die auf der r. Schulter befestigt ist. In ihrem von der l. Hand unterstützten Schoße befinden sich Trauben, Äpfel und Pinienzapfen. Der r. Arm ist gesenkt, um die Leine des neben ihm sitzenden Hundes



4) Silvanus-Statuette (nach *Walters, Catal. of the bronzes, Greek, Roman and Etrusc., Brit. Mus.* London 1899 Taf. 30 nr. 3).

zu fassen' [?]. 'An den Füßen die gewöhnlichen Stiefeln'.

15) Paris, Louvre, Statue: *Fröhner* nr. 535; ohne Pinienast und Hund; ergänzt der r. Arm mit dem Gärtnermesser.

16) Rom, Vigna Wolkonsky, Statuette: *Matz-v. Duhn* nr. 570; nach der Beschreibung: Pinienkranz, Fruchtschurz, Pinienast; der r. Arm fehlt.

17) London, Brit. Mus., Bronze: *H. B. Walters, Catal. of the bronzes, Greek, Roman, and Etrusc., in the departm. of Greek and Rom. antiqu., Brit. Mus.* Lond. 1899. S. 248 nr. 1523 mit pl. 30 nr. 3, danach *Reinach* 3 S. 14 nr. 5

und nebenst. Abb.; vom Gärtnermesser ein Rest vorhanden, ohne Hund.

18) Paris, Louvre, Bronze: *Reinach* 2 S. 44 nr. 5 (nach Zeichnung); Pinienkranz?, ohne Pinienast und Hund; der r. Arm fehlt.

19) Bronze: *W. Helbig, Monumenti antichi posseduti da' sigg. Peytrignet et Piot,* in: *Bullettino d. inst.* 1864 S. 172 f. nr. 1; vom Gärtnermesser nur Griff erhalten, ohne Hund; '*figura di excellente lavoro ... il volto barbato è bellissimo e s'accosta al tipo di Giove*'.

20) München, Kgl. Antiquarium, Bronze: *W. Christ, Führer durch das K. Antiqu. in München.* München 1901. S. 58 nr. 257, nicht genau genug beschrieben: 'Silv.... mit buschigem Haar und Ziegeufell um Kopf und Schultern; im Arm trägt er Feld- und Waldfrüchte, in der R. hielt er die Sichel.'

21) Dresden, Kgl. Antikensammlung, Bronze: *Jahrbuch d. Kais. Deutschen Archäol. Inst.* Bd. 7 (1892). Archäol. Anzeiger S. 161 nr. 19: 'Silv., mit Fichtenkranz im langen Lockenhaar und Fruchtschurz. Ziemlich große, aber fragmentierte Bronzestatuette, nur bis Mitte der Oberschenkel erhalten, es fehlt der r. Arm'.

[22) Paris, 'autrefois à Lemot, statuaire', Statue: *Clarac* pl. 448 nr. 818 = *Reinach* 1 S. 220; ohne Pinienast; '*j'ignore les restaurations de cette figure*' *Clarac* [Text] T. 3 S. 149 f.]

[23) Rom, Sammlung Torlonia, Statue: *C. L. Visconti, I monum. d. mus. Torlonia di scult. ant. riprod. con la fototipia.* Roma 1884. Tav. 83. *Reinach* 2 S. 43 nr. 1 (wo als Quelle angegeben wird: *Museo Torlonia.* Roma 1874. nr. 337). *P. E. Visconti, Catal. du mus. Torlonia de sculpt. ant.* [2. Ausg.] Roma 1883. nr. 337. *C. I. L.* 6, 31025 a; ohne Pinienast; Ergänzungen? *P. E. Visconti* durfte bekanntlich auf Anordnung des Fürsten A. Torlonia solche nicht angeben.]

[24) Ince Blundell Hall, Statue: *Clarac* pl. 449 nr. 820 A = *Reinach* 1 S. 221. *Michaelis,* Ince Bluudell Hall nr. 5 (S. 338); an Stelle des Fruchtschurzes ein Gewand ohne Früchte; stark ergänzt: die L. mit dem Pinienast, der r. Arm mit dem Gärtnermesser, die Unterbeine ohne Stiefeln; Hund fehlt.]

[25) Rom? Statue: *Ch. C. Baudelot de Dairval, De l'utilité des voyages et de l'avantage que la recherche des antiquitez procure aux sçavans.* Nouv. éd. Rouen 1827. T. 1 pl. 14 zu S. 319 f., danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 7. *C. I. L.* 6, 694; Pinienkranz?, die L. schultert eine Keule?, in der R. Rest eines Gärtnermessers?, ohne Stiefeln und Hund; Ergänzungen?; offenbar schlechte Abbildung.]

[26) Statue, gefunden in Arles 1750, dann in den Stürmen der französischen Revolution wieder untergegangen, die Basis mit Inschrift erhalten: *J. F. de Noble de Lalauzière, Abrégé chronol. de l'hist. d'Arles.* Arles 1808. Pl. 17 nr. 7 zu S. 15 f., danach die Abbildung *Bulletin monumental* T. 45 (Paris 1879) S. 57 und *Reinach* 2 S. 43 nr. 4. *C. I. L.* 12, 662; nach der von *Noble de Lalauzière* gegebenen Beschreibung fehlt der r. Arm; die Abbildg. ist schlecht, überdies bemerkt *Noble de Lalauzière*: '*la sculpture de cet antique est incorrecte et mal réstaurée*'.]

Hieran reihen sich statuarische Bildwerke, die so stark fragmentiert sind, daß sie nur noch durch einzelne erhaltene Attribute, hauptsächlich den Fruchtschurz, ihre Bedeutung offenbaren; und schließlich einzelne Köpfe, die durch ihre ganze Bildung und den Pinienkranz sich als Teile von Silv.-Statuen erweisen, z. B.:

27) Rom, Vatikan, Mus. Chiaram.: *W. Amelung, Sculpt. d. vatican. Mus.* 1. Mus. Chiaram. nr. 142. Taf. 42, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 1; erhalten der Rumpf mit dem Fruchtschurze, dessen beide Beine nicht wie gewöhnlich auf der r. Schulter, sondern auf der Brust geknüpft sind, der obere Teil des r. Armes, vom l. Bein ein Stück des Oberschenkels, das r. bis unterhalb des Knies, daneben Rest des Hundes.

28) Rom, Vatikau, Mus. Chiaram.: *Amelung* 1. Mus. Chiaram. nr. 163. Taf. 43, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 5; erhalten der Rumpf mit dem von der l. Hand gehaltenen Fruchtschurze, ein Stück des r. Oberarmes, die Oberschenkel beider Beiue.

29) Rom, Vatikan, Giardiuo della Pigna: *Amelung* 1. Giard. d. Pigna nr. 61. Taf. 96, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 7; erhalten der Rumpf mit dem vom l. Arm getragenen Fruchtschurze, die L. mit Gärtnermesser, ein Teil des r. Oberschenkels, das l. Bein bis zum Knie.

30) Rom, Vatikan, Giardino della Pigna: *Amelung* 1. Giard. d. Pigna nr. 137. Taf. 105, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 3; erhalten der Rumpf mit dem vom l. Arm gehaltenen Fruchtschurze, die ein Bein des Felles haltende l. Hand, der Oberschenkel des l. Beines.

31) Rom, Vatikan, Giardino della Pigna: *Amelung* 1. Giard. d. Pigna nr. 170. Taf. 108, danach *Reinach* 3 S. 230 nr. 6; erhalten der Rumpf mit dem vou dem l. Arm getragenen Fruchtschurze, die l. Hand mit Gärtnermesser, Teile der beiden Oberschenkel.

32) *A. Michaelis, Römische Skizzenbücher nordischer Künstler des 16. Jhs.* 3. *Das Baseler Skizzenbuch,* in: *Jahrb. d. Kais. D. Arch. Inst.* Bd. 7 (1892) S. 83 ff.; S. 87 nr. 19 b: 'Torso Silvano. Das Ziegenfell mit Kopf vor Silv. Brust bedeckt deu Oberkörper und den vorgestreckten l. Unterarm. Von Früchten erscheiut nichts, dagegen an der l. Schulter ein Stück des Piuienzweiges. Kopf, r. Arm, l. Hand, Alles vom Leibe abwärts fehlt.'

33) Rom, Palazzo Sciarra: *Matz-v. Duhn* nr. 568: 'Auf der r. Schulter ist eine Chlamys' [?] 'befestigt, die einen vom l. Arm unterstützten, mit Früchten aller Art gefüllten Bausch bildet. Neben dem l. augebrachten Baumstamm steht ein Hund. Ergänzt sind der pinienbekräuzte Kopf, der r. Unterarm und das l. Bein.'

34) Rom, Palazzo Colonna: *Matz-v. Duhn* nr. 566: 'Im Bausch der von dem l. Arm unterstützten Chlamys' [?] 'Früchte; modern sind die Beine, Kopf und Hals sowie der l. sitzende Hund und der ganze r. Arm.'

35) Rom, Vigna Altieri: *Matz-v. Duhn* nr. 567: 'Der obere Theil einer Silv.-Statue. Im Bausch sind Birnen, Granatäpfel, Feigen und Walluüsse.'

36) Rom, Vigna Wolkonsky: *Matz-v. Duhn*

nr. 569: 'Der r. Unterarm (jetzt abgebrochen) . . . hielt vermuthlich die Sichel, der l. hält einen auf einem Stamm aufstehenden Pinienast umfaßt, an dessen Fuß der aufgerichtete Kopf eines Hundes . . . Im Bausch die Früchte, . . . Der Kopf und die Beine von über dem Knie ab fehlen.'

37) Rom, Palazzo Castellani: *Matz-v. Duhn* nr. 572: 'Statuette, stark fragmentirt. Der Kopf ist bekränzt. Im Bausch der Chlamys' [?] 'bemerkt man Früchte.'

38) Rom, Lateran. Mus., Kopf: *O. Benndorf u. R. Schöne, Die ant. Bildw. d. Lateran. Museums.* Leipzig 1867. nr. 141: 'Der Kopf ist vollbärtig; um das lockig herabfallende Haar liegt ein Pinienkranz.'

39) Catajo, Galerie, Kopf: *H. Dütschke, Antike Bildwerke* 5 nr. 447: 'Langlockiger Vollbart. Auf d. langlockigen Haar ein Pinienkranz.'

40) Verona, Museo lapidario, Kopf: *F. Wieseler* in *Göttinger Gel. Nachrichten* 1874 S. 599; '. . . eine gewisse Ähnlichkeit mit Iuppiter . . . der Kranz ist sicherlich nicht von einer Eichenart, ohne Zweifel gehören die Früchte in ihm der Pinie an. . . . Ich zweifle kaum, daß der Kopf, welcher ursprünglich zu einer Statue gehörte, als der des Silv. zu betrachten ist . . .'

41) 'Museo Ouvaroff a Poreccie', Bronzekopf: *W. Helbig* im *Bullettino d. inst.* 1880 S. 31 f.; '*la testa . . . mostra un tipo di Giove . . . la corona* (Pinienkranz) *è semplicemente imposta sulla massa dei capelli . . . senza modificare l'andamento di quei capelli*'; Rückseite flach und wenig bearbeitet, also wohl Rest einer für eine Nische bestimmten Statue.

Von einer jetzt verlorenen oder ihrem Aufenthalt nach unbekannten Statue der typischen Darstellungsweise stammt die Inschrift *C. I. L.* 11, 1921 (Perusia) überliefert mit der alten Beschreibung '*sub Silvani statua, quae erat cum palma* (doch sicherlich Pinienast) *in sinistra et sinu pleno uvarum et pomorum, capite coronato ex palma* (vielmehr Pinienkranz) *et barbato, a dextra canis sedet*'. Sehr wahrscheinlich gehören auch die Reste einer Silv.-Statue *C. I. L.* 6, 31028 '*pes dexter; pes cum caliga fere inde a genu; truncus; canis innixus pedibus posterioribus*' einem typischen Bildwerke an, und vermutlich sind z. B. die nicht näher beschriebenen Statuen *C. I. L.* 6, 593. 14, 2791. *Annali d. inst.* 32 (1860) S. 450 (Ostia). *Bullettino d. inst.* 1867 S. 41 ebenfalls hierher zu ziehen.

Auch auf geschnittenen Steinen findet sich Silv. in der typischen Weise dargestellt, z. B. *A. Furtwängler, Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium.* Berlin 1896. nr. 2927 mit Abbild. auf Taf. 25: Silv. mit Pinienkranz (der bei der Kleinheit der Darstellung wie eine wulstige Haarbinde aussieht), Tierfell, das aber keinen Fruchtschurz bildet, um den l. Arm, Pinienast in der L., Gärtnermesser in der R., Stiefeln, Hund; ebenso nr. 2928—2930; 6368: 'Silv. mit krummem Messer und Pinienzweig'; 7351: nach der Beschreibung mit Pinienkranz (wie oben), Pinienast, Gärtnermesser, Stiefeln, Hund; 8473: 'Silv., in der L. Pinienast, in der R. Gärtnermesser; neben ihm Hund'.

IV. Die richtige Deutung des Silv.-Typus hat zuerst *Reifferscheid* (S. 213) gegeben (vgl. zu den einzelnen Attributen auch *P. E. Visconti* an der bei Relief 1 angegebenen Stelle): Pinienkranz und Pinienast, das ungepflegte Äußere, die Nacktheit des Körpers charakterisieren noch ganz den unkultivierten Waldgott (*horridus Silvanus* bei *Hor. c.* 3, 29, 22 f. und bei *Martial.* 10, 92, 6; *inculto Silvanus termite gaudens, Gratt. cyn.* 20), aber die Bauernstiefeln, der Fruchtschurz und das Gärtnermesser in seiner Hand zeigen, daß aus dem rauhen Bewohner des Waldes ein geschickter und tätiger Landmann geworden ist, den der Hund, der treue Wächter des Grundstücks, begleitet. Die Frage, wann der Silv.-Typus sich gebildet habe, beantwortet *Reifferscheid* (S. 221) dahin, daß '*non senza raggione . . . possiamo congetturare, che ciò accadesse alquanto prima del completo trionfo dell' incivilimento greco in Roma, ed in quelle parti dell' Italia che confinano colla Campania, ove più a lungo si mantenevano le condizioni dell' antica agricoltura italica. è a notarsi però che quantunque il dio Silv. fosse modellato su tipi greci, il suo culto designa una certa reazione contro l' influenza greca.*' Dagegen wendet sich *P. E. Visconti* (a. a. O., besonders S. 184 Anm. 1), indem er den Silv.-Typus, so wie er uns vorliegt, als eine durchaus römische Schöpfung aus alter Zeit, die sich frei von jedem griechischen Einfluß unverändert erhalten hat, ansieht. In dem bärtigen, mit reichem, wallendem Haupthaar geschmückten Kopfe erkannte *Reifferscheid* (S 215 f.) den Zeus-Iuppitertypus wieder: durch Ausstattung mit den charakteristischen Attributen sei der Iuppiter- zum Silv.-Typus umgewandelt worden, Silv. nehme an der Natur Iuppiters teil, und wie es einen Iupp. Liber oder Libertas, I. Iuventus, I. Clitumnus, I. Ruminus, I. Terminus gegeben habe, so sei man berechtigt zu sagen, daß die Bildwerke einen Iupp. Silvanus darstellen. Diese Auffassung erweist *Wissowa* (*Silvanus* S. 90 f.) als unhaltbar, indem er unter Hinweis darauf, daß die Anschauungen *Reifferscheids* von der Vielseitigkeit und Teilbarkeit des Iuppiterbegriffes heut als erledigt gelten dürfen, hervorhebt, daß man bei Bildwerken der hier in Betracht kommenden Denkmälerklassen nicht sowohl vom Kopftypus, als vielmehr vom Gesamtarrangement der Gestalt ausgehen müsse; bei den engen Beziehungen, die zwischen Hercules und Silv. bestehen (s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2950 ff. und Abschn. XI), habe die Vermutung *v. Domaszewskis* (*Philologus* S. 3 Anm. 9 = *Abhandl.* S. 60 Anm. 3), daß nicht Iuppiter, der im römischen Glauben gar keine Beziehung zu Silv. gehabt habe, sondern eine Heraklesdarstellung das Vorbild für den Silv.-Typus abgegeben habe, sehr viel für sich. *Wissowa* verweist besonders auf den z. B. durch die Statue der Villa Albani in Rom (*Clarac* pl. 804 B nr. 2007 A = *Reinach* 1 S. 478) vertretenen Heraklestypus, in dem der Gott die Keule mit der l. Hand schultert und das auf der r. Schulter geknüpfte Löwenfell über den l. Arm herunterfällt; in

der Tat konnte aus dieser Darstellung sehr leicht der Silv.-Typus hergestellt werden, indem nur die Keule durch den Pinienast ersetzt, das Löwenfell in ein Ziegenfell umgewandelt und der Bausch mit Früchten gefüllt wurde (die oben Bd. 1, 2 Sp. 2963, 12 ff. eingehender besprochenen Darstellungen des Hercules mit dem Fruchtschurz sind dagegen, wie auch *Wissowa* annimmt, ihrerseits wohl erst unter dem Einflusse des Silv.-Typus entstanden). Die Attribute des Fruchtschurzes und des Gärtnermessers möchte *Reifferscheid* (S. 217), falls sie nicht italischen Ursprungs sind, auf Entlehnung von dem Bilde des Priapus (s. d.) zurückführen, mit dem Silv. zwar seiner ursprünglichen Natur nach nichts gemeinsam hat, mit dem er sich aber in der Folge in den Schutz der Gärten (Abschn. X) teilte; ein unbestreitbar uraltes italisches Symbol ist dagegen der dem Silv. wie den Laren zugeteilte Hund (auch Hercules erhält den Hund als Begleiter, s. Bd. 1, 2 Sp. 2953, 7 ff. 2958, 19 ff. 2963, 12 ff.).

V. Eine an und für sich nicht große, aber doch bemerkenswerte Abwandlung erfährt das typische Bild des Silv. dadurch, daß man ihn, allerdings auch hier mit Freiheiten in der Verwendung der Attribute, wozu auch die öfter wiederkehrende Ersetzung des Tierfelles durch eine Chlamys zu rechnen ist, nicht mehr nackt, sondern mit der Tunika bekleidet darstellt, d. h. der Gott erscheint in diesem Nebentypus in der Tracht seiner Verehrer; z. B.:

1) Rom, Vatikan, Loggia scoperta (früher im Museo Pio-Clement.), Relief: *E. Q. Visconti, Museo Pio-Clem.* [Milan 1822] 7 S. 50 ff. mit Taf. 10, danach die Abbildg. oben Bd. 3, 1 Sp. 563/564. *O. Jahn, Arch. Beiträge.* Berlin 1847. Taf. 4 nr. 1, dazu S. 62 Anm. 34. *Amelung* 2. Loggia scoperta nr. 5. Taf. 83. *C. I. L.* 6, 549; vgl. oben Bd. 1, 2 Sp. 2953, 47 ff.; 3 Nymphen mit Diana, Hercules und Silv., der, mit Tunika, Mantel und Stiefeln bekleidet, in der Rechten das Gärtnermesser, in der Linken einen Pinienast hält.

2) Rom, Vatikan, Mus. Chiaram., Relief mit Opferszene: *Amelung* 1. Mus. Chiaram. nr. 630. Taf. 78 (ungenügende Abb.); 'r. steht Silv. in gegürteter Tunika, in der L. einen Fichtenzweig, in der seitlich ausgestreckten R. das Gartenmesser haltend und nach links blickend, r. von ihm sitzt aufschauend der Hund, l. von ihm steht nach l. gewandt ein Eber; dann ein roher, niedriger Altar, auf dem ein Korb mit Ähren steht, und ein unbärtiger Hirt in gegürteter Exomis ... über dem Eber auf einer Felsklippe ein nach r. liegendes Schaf.'

3) Rom, Palazzo Merolli, Sarkophagrelief, Opferszenenfragment: *Matz-v. Duhn* nr 3305; 'l. ein Baum. Ein Mann ... steht vor einem kleinen runden Altar, hinter welchem eine runde Basis, auf der sich ein Götterbild erhebt; dasselbe trägt eine gegürtete Tunika und Chlamys, in der L. e. Zweig, in der R. ein Messer, ist also Silv.'

4) Rom, Museo Kircheriano, Statuette: *W. Helbig, Führer durch d. öffentl. Samml. class. Altert. in Rom.* 2. Aufl. Leipz. 1899. nr. 1465; 'der bärtige Gott, der einen kurzen gegürteten Chiton und Schuhe trägt, ist durch den Pinienzweig in der L. und das schräg um den Oberleib gelegte fruchtgefüllte Gewandstück charakterisiert.'

5) Rom, Palatin, Statuette: *Matz-v. Duhn* nr. 571; 'das Figürchen trägt eine gegürtete Tunica; auf der r. Schulter ist eine Chlamys befestigt, in deren Schoße Früchte liegen. R. ein Hund. Kopf und r. Unterarm und l. Hand fehlen.'

6) Sammlung Somzée (aus Villa Ludovisi), Statue: *A. Furtwängler, Sammlung Somzée. Antike Kunstdenkmäler.* München 1897. S. 15 f. nr. 18 mit Taf. 11, danach *Reinach* 2 S. 781 nr. 2 und nebenst. Abb. *Th. Schreiber, Die ant. Bildw. d. Villa Ludovisi in Rom.* Leipz. 1880. nr. 215; Silv. in gegürteter Ärmeltunika, darüber das Tierfell mit Früchten im Bausch, von der l. Hand gehalten, mit Stiefeln; Kopf fehlt, r. Unterarm mit dem Gärtnermesser ergänzt.



5) Silvanus-Statue
(nach *Furtwängler, Sammlung Somzée.* München 1897 Taf. 11).

7) Berlin, Kgl. Museen, Statue: *Kgl. Museen zu Berlin. Beschreibung d. ant. Skulpt.* nr. 283 mit Abbildg., danach *Reinach* 2 S. 44 nr. 3; Silv. bekleidet mit gegürteter Ärmeltunika, darüber Chlamys über dem l. Arm einen mit Früchten und Ähren gefüllten Bausch bildend; ergänzt Unterbeine, Kopf und r. Arm.

8) Dresden, Kgl. Antikensammlung, Statue: *Le Plat, Recueil des marbres ant., qui se trouvent dans la galerie royale et electorale de Dresde.* 1733. Pl. 107. *Clarac* pl. 447 nr. 817 A = *Rei-*

nach 1 S. 220. *Hettner, Bildwerke* nr. 336; Silv. in hochgeschürzter Ärmeltunika, darüber das Ziegenfell mit Fruchtschurz; Kopf, Hände und Beine ergänzt.

9) Rom, Lateranensisches Museum, Mosaik aus dem Mithraeum in Ostia: *C. L. Visconti, Del Mitreo annesso alle terme ostiensi di Antonino Pio,* in: *Annali d. inst.* 36 (1864) S. 147 ff., besonders S. 174 f. mit Tav. d'agg. LM nr. 3. *F. Cumont, Textes et monuments figurés rel. aux mystères de Mithra.* Bruxelles 1896 ff. 2 S. 241 fig. 73. *B. Nogara, I mosaici ant. conservati nei palazzi pontifici del Vaticano e del Laterano.* Milano 1910. (= *Collezioni archeol., artist. e numismat. dei palazzi apostolici.* Vol. 4.) Tav. 67, dazu S. 32. *O. Benndorf u. R. Schöne, Die ant. Bildwerke d. Lateran. Mus.* Leipzig 1867. nr. 551; Silv. mit langem Haupthaar und Bart, mit einem bläulich-grünen Nimbus um den Kopf (an Stelle des Pinienkranzes), bekleidet mit Ärmeltunika, darüber ein Tierfell, aber nicht als Fruchtschurz, und mit Stiefeln; im l. Arm hält er einen Ast (Pinie?), in der R. das Gärtnermesser, neben ihm r. der zu ihm aufblickende Hund vor einem Baum, l. ein brennender Altar unter zwei Bäumen.

10) Berlin, Kgl. Museen, geschnittener Stein: *Furtwängler* nr. 8474 mit Abb. auf Taf. 60; 'Silv., Gärtnermesser in der R., mit der L. ein' (emporgerichtetes) 'Schaf' (Widder?) 'an den Vorderfüßen haltend; neben ihm Getreidegefäß mit Ähren' (oder ein Altar, brennend oder mit Früchten?); 'zu den Seiten je ein Baum'; in gegürteter Tunika, darüber ein Gewandbausch ohne Früchte; Pinienkranz?, ohne Hund.

11) Berlin, Kgl. Museen, geschnittene Steine: *Furtwängler* nr. 2931 mit Abb. auf Taf. 25: 'mit kurzem Chiton und statt des Felles Gewand um den l. Arm', das keinen Bausch mit Früchten bildet; Pinienkranz, Stiefeln, Hund; ebenso nr. 2932. 2933 mit Abb. auf Taf. 25; 7350 mit Abb. auf Taf. 55: 'Silv. in kurzem Rock, mit krummem Gartenmesser und Pinienzweig'; Pinienkranz, Stiefeln, ohne Hund.

12) Geschnittener Stein: *O. Benndorf, Notizia di alcune pietre incise siciliane,* in: *Bullettino d. inst.* 1867 S. 216 nr. 4; Silv. (mit Pinienkranz?) in ärmelloser gegürteter Tunika, ohne Fruchtschurz, in der L. das Gärtnermesser, in der R. zwei Äste haltend, mit Stiefeln, zu jeder Seite ein Hund.

Der Typus des bekleideten Silv. liegt einem schönen, 1908 in Torre del Padiglione gefundenen Relief zugrunde, das Antinous als Silv. darstellt (*G. E. Rizzo, Rilievo marmoreo di Antonianos di Afrodisia, rappres. Antinoo-Silvano,* in: *Notizie degli scavi* 1908 S. 48 ff. mit Abb. S. 50): Antinous nach l. gewandt, den Pinienkranz auf dem Haupte, ist mit einer gegürteten Ärmeltunika bekleidet, welche die r. Schulter und den r. Arm freiläßt; in der R. hält er das Gärtnermesser, die L. soll, wie *Rizzo* auf Grund eines Restes annimmt, den Pinienast gehalten haben; neben seinem l. Beine steht ein Hund, zu ihm aufblickend, zur r. Seite ein Altar mit Früchten, darunter ein großer Pinienzapfen; neben dem Altare ein Weinstock mit Trauben ('*Antinoo-Silvano vendemmiatore*').

Abweichende Darstellungen des Silv. werden im weiteren Verlaufe angeführt werden.

VI. Zusammenstellung von Bildwerken, bei denen die Deutung auf Silv. zweifelhaft oder unrichtig ist (bei *Reinach* 3 Index gén. alphab. S. 335 sind s. v. Silvain in ganz unkritischer Weise mit wirklichen Silv.-Bildern eine große Anzahl von Bildwerken vermengt, bei denen nicht im entferntesten an Silv. zu denken ist; diese Zusammenstellung kann daher im ganzen hier unberücksichtigt bleiben).

1) Von den Medaillons des Constantinsbogens in Rom stellen zwei zusammengehörige eine Bärenjagd des Kaisers und ein nach der Jagd dargebrachtes Opfer dar (die älteren Abbildungen jetzt entbehrlich durch die guten Lichtdrucke in *Arndt-Bruckmann, Denkmäler griech. u. röm. Skulpt.* Taf. 560 nr. 1 [Jagd] und 2 [Opfer] und in *Antike Denkmäler hrsg. vom Kais. Deutschen Arch. Inst.* 1. Berlin 1891. Taf. 43 nr. 5 [Jagd] und 6 [Opfer]; weniger gut bei *E. Strong, Roman sculpt. from Augustus to Constantine.* London 1907. Pl. 40 nr. 2 [Opfer] und 3 [Jagd], dazu S. 137 ff., nicht genügend bei *S. Reinach, Répertoire de reliefs grecs et rom.* Paris 1909 ff. T. 1 S. 251 nr. 6 [Opfer] und 7 [Jagd]). Im Hintergrunde der Opferszene steht ein Baum, an dem das Fell des erlegten Bären und eine Syrinx aufgehängt sind, davor steht auf hoher Basis das Bild eines Gottes dicht hinter dem Opferaltar. Der Gott ist bärtig, von herculischer Gestalt, der l. Arm trägt einen Fruchtschurz, gebildet von einem Ziegenfell, der r. Vorderarm fehlt. In dieser Götterfigur hat man Silv. erkennen wollen: *E. Petersen, I rilievi tondi dell' arco di Costantino,* in: *Mitth. d. Kais. Deutschen Arch. Inst., Roem. Abth.* 4 (1889) S. 321 ff. mit Taf. 12 nr. 5 (Jagd) und 6 (Opfer). *Strong* a. a. O. (vorher schon als Silv. erklärt von *Bellori* und *Braun,* als Hercules von *Rossini,* s. *Petersen* S. 322 Anm. 3). Allerdings paßt Silv. gut in eine Jagddarstellung (s. Abschn. VII); aber *Petersen* (S. 323) muß selbst zugeben, daß mehrere der gewohnten Attribute des Gottes fehlen: der Pinienkranz (doch steht einer der Begleiter des Kaisers im Begriff dem Bilde einen Kranz aufzusetzen), der Pinienast, die Stiefeln, der Hund, '*attributi non indispensabili*' (von dem Gärtnermesser glaubt *Petersen* einen Rest zu erkennen); und mit der Syrinx hat Silv. gar nichts zu tun (bei *Tibull.* 2, 5, 30 *garrula silvestri fistula sacra deo* ist der silvester deus nicht Silv., sondern Pan). Daher muß man es mit *A. Milchhoefer* (in: *Jahrbücher d. Vereins von Alterthumsfr. im Rheinl.* 90 [1891] S. 9) als zweifelhaft bezeichnen, ob hier Silv. dargestellt ist (die Deutung auf Silv. hatte schon *Reifferscheid* S. 225 Anm. 1 abgelehnt, allerdings ohne richtige Erkenntnis der Einzelheiten des Reliefs).

2) Die eine Nebenseite des Altares *C. I. L.* 6, 618, abgebildet bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. I nr. 2. *Amelung* 1. Mus. Chiaram. nr. 516. Taf. 69 (wo aber fast nichts von der Nebenseite zu sehen ist), zeigt in schlechter Erhaltung eine auf einem Felsen stehende gedrungene, nackte (bärtige?) Figur, die einen Eichenast im l.

Arm hält, zu den Füßen sitzt ein Hund. Hierin Silv. zu erkennen (*Reifferscheid, C. I. L., Amelung*), erscheint nicht unbedenklich, da die ganze Gestalt gar nichts von einer Silv.-Figur an sich hat; vielleicht kommt ihr keine andere Bedeutung als die einer Nebenfigur zu.

3) Einen Silv. möchte *Th. Schreiber* (*Museo Torlonia in Trastevere,* in: *Archäol. Zeitg.* 37 [1879] S. 77 nr. 8) in einer folgendermaßen beschriebenen Statuette der Sammlung Torlonia erkennen: 'Neu Kopf und Hals, r. (gesenkter) Vorderarm mit Gewandzipfel, beide Unterbeine vom Knie an, die Basis. Die Figur hat r. Standbein, das l. vorgesetzt. Neben dem l. Bein dient ein Baumstamm als Stütze. Eine Schnur, die auf der r. Schulter mit einem Band zusammengeknüpft ist, hängt über den Leib und trägt in gleichmäßigen Abständen Weintrauben mit Blättern, einen Fichtenzapfen (?) mit kleinen Nadelzweigen, einmal auch eine Birne angebunden. Der auf der l. Schulter liegende Mantel, in dem der l. Arm eingeschlagen ist, bildet einen Schurz, in welchem Früchte (Feigen u. a.) liegen. Ein Zipfel des Gewandes geht um den Rücken herum nach der r. Hüfte zu, wo er abgebrochen ist. Er wurde vermuthlich, wie in der Ergänzung, von der l. Hand gehalten.' Vielleicht liegt hier eine eigenartige Behandlung des Silv.-Typus vor.

4) Die Statue der Sammlung Torlonia *C. L. Visconti, I monumenti del museo Torlonia* tav. 16 (danach *Reinach* 2 S. 49 nr. 9), die eine männliche Figur in gegürteter Ärmeltunika, darüber Chlamys mit Fruchtbausch, mit Stiefeln, in der gesenkten R. ein Lämmchen an den zusammengefaßten vier Beinen haltend darstellt (der Kopf nicht zugehörig, an dem Lämmchen nur die Unterbeine ergänzt), wird von *A. Furtwängler* (*Sammlung Somzée* S. 15) als Silv. aufgefaßt, während *P. E. Visconti* (*Catalogue du musée Torlonia* nr. 16) in ihr einen '*pasteur se préparant à faire un sacrifice*' erblickt. Obgleich wir ein Relief besitzen, in dem ein unbezweifelbarer Silv. ein Lämmchen trägt, aber in dem sonst mit Früchten gefüllten Bausch (s. Abschn. VIII), könnte bei dieser Statue nur der nicht erhaltene Kopf entscheiden, ob wir an Silv. denken sollen oder nicht.

5) Eine 1873 in der Vigna Casali in Rom gefundene vierseitige Kandelaberbasis (*E. Brizio* in: *Bullettino d. inst.* 1873 S. 16. *Matz-v. Duhn* nr. 3642, danach bei *F. Haug, Die Viergöttersteine,* in: *Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 10 [1891] S. 159 f. nr. 218) trägt, in archaisierender Manier gehalten, auf drei Seiten die Reliefs von Minerva, Diana und Apollo, auf der vierten einen jugendlichen, bartlosen Gott mit Pinienkranz auf dem Haupte, bekleidet mit kurzer, bis zu den Knien reichender Tunika, in der erhobenen R. ein Gärtnermesser, in der L. einen Pinienast haltend. Diese Figur benennen *Brizio* und *Matz-v. Duhn* (sowie *Haug*) Silv.; aber gerade ein bärtiger, nicht jugendlicher Kopf ist das wesentlichste, fast in keinem einzigen sicheren Bildwerke vermißte Charakteristikum des Silv.-Typus; nur das durch die Widmung an Silv. Augustus gesicherte Relief *C. I. L.* 5, 2383 '*iuvenis capillatus limbum habens pendentem reiectum in umerum sinistrum, d. tenet falcem, s. pinum*' zeigt uns einen jugendlichen Silv.; es muß dahingestellt bleiben, ob diese ganz vereinzelte Darstellung auch hier die Annahme eines jugendlichen Silv. (so *Wissowa, Silvanus* S. 90 Anm. 1) rechtfertigt.

6) *Matz-v. Duhn* nr. 3456, 1 (Konsole, Rom, Vigna Guidi): 'Silv. nackt bis auf das um den Hals geknüpfte und über den vorgestreckten l. Unterarm niederfallende Fell, im l. Arme einen Pinienzweig, in der frei niedergehenden R. eine große Traube (?), auf dem Kopfe ein Kranz'; da nach der Beschreibung das Fell nicht einen Fruchtschurz bildet und der Kranz nicht als Pinienkranz bezeichnet wird, fehlt (zumal im Hinblick auf den undeutlichen Gegenstand in der r. Hand) eine genügende Grundlage für die Benennung Silv.

7) Die beiden oben Bd. 1, 2 Sp. 1459/60 von *Wissowa* abgebildeten und nach *Reifferscheids* Vorgange (S. 224 ff.) für Faunus in Anspruch genommenen Bronzefiguren sind mehrfach für Silv. erklärt worden (die Fortnumsche Bronze von *A. Michaelis, Ancient marbles.* Stanmore Hill nr. 7 [S. 660] und ihm beistimmend von *Milchhoefer* a. a. O. S. 10 'unter der Voraussetzung, daß sich der uns geläufigere Typus des Gottes mit Fruchtschurz und Messer erst seit der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts' [ähnlich *A. Furtwängler, Die ant. Gemmen.* Leipz. u. Berlin 1900. Bd. 3 S. 199] 'gebildet hat'; *Reinach* 2 S. 44 nr. 4 '*Silvain*'; die Wiener Bronze von *E. v. Sacken u. F. Kenner, Die Samml. d. k. k. Münz- u. Ant.-Cabinetes.* Wien 1866. S. 272 nr. 176. *E. v. Sacken, Die ant. Bronzen d. k. k. Münz- u. Ant.-Cabinetes in Wien.* Wien 1871. S. 81 zu Taf. 30 nr. 3. *Reinach* 2 S. 43 nr. 6 '*Silvain*'). Die Deutung auf Faunus hat *Wissowa* (*Silvanus* S. 92 f.) aus guten Gründen aufgegeben, zugleich aber auch mit Recht die Benennung als Silv. zurückgewiesen, indem er hervorhebt, daß die trotz des Fehlens der meisten Attribute unverkennbare Verwandtschaft mit dem Silv.-Typus nicht dazu hätte verführen sollen, die Figuren selbst als Silv. anzusprechen (die Wiener Bronze möchte *Milchhoefer* für Liber Pater in Anspruch nehmen). Zu dem Füllhorn, das die Wiener Figur im l. Arme trägt, vgl. das Bruchstück eines Reliefs *Matz-v. Duhn* nr. 3598 (Rom, Via del collegio Capranica 10): 'Silv.? In architektonisch umschlossenem Felde eine nach l. schreitende männliche nackte Figur . . . im l. Arm einen großen Pinienzweig, im r. ein umgekehrtes Füllhorn; Füße und Kopf fehlen'; ganz sicher kein Silv.

8) Mit scheinbar größerem Rechte hat *Reinach* 2 S. 43 nr. 7 eine verwandte Bronzefigur der Biblioth. nat. in Paris unter die Silv.-Bilder gestellt (*E. Babelon et J.-A. Blanchet, Catal. des bronzes ant. de la Bibl. nat.* Paris 1895. nr. 90 '*Faunus debout*' mit Abb.): ein besonders in der Kopfbildung dem Silv. ganz ähnlicher, nackter, kräftiger Mann trägt auf dem Kopfe einen Kranz von langen Blättern; wie bei Silv. bildet ein auf der r. Schulter geknüpftes Fell einen vom l. Arm getragenen

Bausch, der mit Früchten gefüllt ist, die l. Hand hält einen Baumast (*'une branche de pommier' Babelon-Blanchet*) geschultert, an den Füßen Stiefeln; die vorgestreckte R. hält aber nach *Babelon-Blanchet* nicht etwa den Rest eines Gärtnermessers, sondern den eines Trinkhorns (auch die beiden soeben besprochenen Bronzefiguren scheinen in der r. Hand Reste von Trinkhörnern zu halten). Ist diese Angabe richtig, so kann man auch hier nicht von einem Silv., dem das Trinkhorn gar nicht zukommt, sprechen, sondern nur die enge Verwandtschaft mit dem Silv.-Typus anerkennen. Dasselbe gilt allem Anscheine nach von der ähnlichen Bronzefigur *Babelon-Blanchet* nr. 91 *'Faunus debout'*, deren Kopf einen Lorbeerkranz trägt '... *surmontée d'une pomme de pin'*; leider fehlen beide Hände (*'la main [gauche] tenait vraisemblablement une branche de pommier'* [?]) sowie die Beine von den Knieen abwärts.

9) Ein Medaillon Hadrians (*Cohen, Méd. imp.*[2] 2 Adrien nr. 477 mit Abb., vgl. nr. 478—480 mit kleinen Verschiedenheiten; *H. A. Grueber-R. St. Poole, Roman medallions in the Brit. Mus.* London 1874. S. 4 Hadrian nr. 11 mit Taf. 5 nr. 1. *W. Froehner, Les médaillons de l'empire rom.* Paris 1878. S. 31 f. mit 3 Abb.) zeigt folgende Darstellung: ein nackter, kräftiger, bärtiger, mit Haarbinde geschmückter Gott, auf dessen l. Arm ein Gewand flatternd liegt, in der l. Hand ein pedum haltend, schreitet, mit der R. einen aufgerichteten Widder mit sich ziehend, nach r. auf einen Tempel zu, vor dem ein brennender Altar steht; neben dem Altar ist ein Hahn sichtbar, hinter dem Gott ein Baum. *Cohen* und *Grueber-Poole* nennen den Gott Silv., *Froehner* hat aber richtig erkannt, daß wir es mit einem Hermes alten Stiles (vgl. oben Bd. 2, 2 Sp. 2394 ff., wo dieses Medaillon nicht angeführt ist) zu tun haben.

10) Auf einem Medaillon des Antoninus Pius (*Cohen*[2] 2 Antonin nr. 1157 mit Abb.; *Grueber-Poole* S. 10 Antoninus Pius nr. 19 und 20 mit Taf. 13 nr. 2; nicht bei *Froehner*) ist, dem Beschauer zugewandt, eine jugendliche, bartlose, nackte männliche Figur dargestellt, auf deren l., auf einen Pfeiler aufgestütztem Arm ein Gewand liegt; die gesenkte R. hält einen hammerartigen Gegenstand (nach *Cohen* und *Grueber-Poole* ein Gärtnermesser), die L. einen Baumast (nicht Pinienast; *Grueber-Poole*: *'branche of oak'*); zur r. Seite ein aufblickender Hund und ein Baum (nicht Pinie), zur l. ein Altar, auf dem ein Gefäß steht. Die Benennung Silv. (*Cohen, Grueber-Poole*) wird durch die vom Silv.-Typus ganz abweichende Gestaltung der jugendlichen, bartlosen Figur ausgeschlossen.

11) Das Sarkophagrelief *Matz-v. Duhn* nr. 2948 (Rom, Vigna Casali) stellt eine Jagdszene dar; 'hoch oben links sitzt auf dem Felsen Silv., ganz nackt, im l. Arm einen Eichenast, den Kopf ebenfalls der Scene zugewandt, und die l. Hand, als wäre auch er in Furcht, an den Kopf gelegt'. Dies ist aber nicht Silv., der niemals sitzend dargestellt wird, sondern ein Berggott, wie bei der Jagdszene *Matz-v. Duhn* nr. 2952 (ungenügende Abb. in *Galleria Giustiniana del march. Vinc. Giustiniani* [Roma 1631] 2 Taf. 136) eine ähnliche Figur richtig als 'Lokalgott' (besser: Berggott) bezeichnet wird (über Berggötter auf römischen Reliefs s. *Steuding* oben Bd 2, 2 Sp. 2119 ff.).

12) Sarkophagrelief *Matz-v. Duhn* nr. 2935 (Rom, Vigna del Pigno): 'Links vor einer Hürde steht ... ein jugendlicher Hirt; vor ihm liegen auf erhöhtem Felsniveau zunächst Silv., bartlos, in gegürteter, die l. Schulter und Brust freilassender Exomis, mit dem l. Ellbogen aufgestützt ... im r. Arm ein Pinienzweig. Dahinter ein Widder. Unten ebenfalls ein Widder. L. und r. Pinien'; auch hier ist nicht Silv., sondern ein Lokalgott dargestellt.

13) Bei dem oben Bd. 1, 2 Sp. 2963, 43 ff. besprochenen Relief, das in dem unteren Teile 4 Rinder, darüber auf Felsen l. eine Priapusherme neben einem brennenden Altar und r. davon einen auf dem Felsen sitzenden kräftigen, nackten, bärtigen Mann mit einem Pinienast im l. von einem Tierfell (Löwenfell?) umhüllten Arm, und neben ihm einen Hund darstellt (die besten Abb. bei *Th. Schreiber, Die hellenistischen Reliefbilder.* Leipz. 1894. Taf. 75, danach oben Bd. 2, 2 Sp. 2113/14. *A. Furtwängler, 100 Tafeln nach d. Bildw. d. Kgl. Glypt. zu München.* München 1903. Taf. 53 nr. 2), ist die von *C. F. A. v. Lützow* (*Münch. Ant.* München 1869. S. 67) und *H. Brunn* (*Beschreib. d. Glypt.* nr. 127) erwähnte, für ein hellenistisches Bildwerk unmögliche Deutung der sitzenden Götterfigur als Silv., die schon *Reifferscheid* (S. 220 Anm. 2) abgelehnt hatte, längst endgültig durch die richtige Bezeichnung als Berggott ersetzt worden (s. *Brunn* a. a. O. *Furtwängler, Beschreibung d. Glypt.* nr. 251. *Steuding* oben Bd. 2, 2 Sp. 2113, A).

Vergil führt an zwei Stellen Silv. mit einer kurzen Schilderung seines Aussehens ein: *georg.* 1, 20 *et teneram ab radice ferens, Silvane, cupressum* (danach wohl *Martian. Cap.* 5, 425 f. *tum primum posita Silvanus forte cupresso | percitus ac trepidans dextram tendebat inermem,* d. h. ohne Gärtnermesser); *ecl.* 10, 24 f. *venit et agresti capitis Silvanus honore, | florentis ferulas et grandia lilia quassans*; ein Silv., der eine Cypresse oder einen Cypressenast trägt, ist uns von Bildwerken nicht bekannt (die Erklärung der Stelle hat auch die Scholiasten beschäftigt, vgl. *Interpol. Serv. Aen. georg.* 1, 20 *quidam Silvanum primum instituisse plantationes dicunt, ideo 'tenera ab radice' poetam dixisse. an 'ab radice tenera', quia caesa cupressus dicitur non renasci, id est invalida? an ab radice tenens,* woher wohl *Preller* [S. 393] seine Erklärung nahm: 'Oder man dachte sich ihn als sorglichen Pflanzer und Forstmann, welcher einen zarten Setzling an der Wurzel tragend durch den Wald geht ...'); in der anderen Schilderung aber erblickt *Reifferscheid* (S. 212 Anm. 1) mit Recht eine freie poetische Erfindung.

Es gilt nun, die vielseitige Bedeutung des Gottes, vor allem an der Hand der Inschriften, in ihrer Entwicklung weiter zu verfolgen.

VII. In Italien nahmen im Laufe der Zeit die Wälder immer mehr ab, bis in der Kaiserzeit das Land sogar vom Walde entblößt war (*H. Nissen, Ital. Landeskunde* 1 S. 433 ff.). Daher mußte naturgemäß auch die ursprüngliche Bedeutung des Silv. als Waldgott immer mehr zurücktreten gegen die übrigen Seiten seiner Wirksamkeit. In den Provinzen aber, 'wo der dichte Wald auch der römischen Kultur nicht wich, ist die Vorstellung von dem Waldgotte Silv. lebendig' (*v. Domaszewski* S. 4 = S. 61), wovon die Inschriften Zeugnis ablegen. Die Jäger verehren Silv., mehrfach in Verbindung mit Diana, als Spender von Jagdbeute: *C. I. L.* 7, 451 *Silvano invicto sac. C. Tetius Veturius Micianus praef. alae Sebosianae ob aprum eximiae formae captum quem multi antecessores eius praedari non potuerunt* (zu dem Beinamen Invictus vgl. 11, 699 *I(nvicto) S(ilvani) n(umini) ara(m)* usw. [mit dem Bilde des Gottes geschmückt] und oben Bd. 1, 2 Sp. 2963, 3 ff.). 830 *Deo sancto Silvano venatores Bannies(es)* (über diese vgl. *Hübner* zu zu d. Inschr.). 5, 3302 *Silvano fel(ici) P. Falerius Trophimus venator* (felix = glückbringend; 'der in Verona gefundene Stein wird einen Alpenjäger bezeichnen' *v. Domaszewski* S. 5 Anm. 21 = S. 63 Anm. 2). 13, 5243 *Deae Dianae et Silvano ursari posuerunt ex voto.* 8639 *Deo Silvano Cessorinius Amausius ursarius leg. XXX V(aleriae) v(ictricis).* 3, 13368 *Dianae et Silvano silve(stri) dis praesidibus venation(is) M. Aur(elius) Pompeius sacerdot(alis).* 7775 *Silvano silvestri et Dianae* (über Silvanus Silvester s. Abschn. XIX nr. 2). 13, 382 *Dis mont(ium) et Silvano et Dianae.* 3, 8483 *Dianae aug. sacr. Silvan(o) aug. sacr.* Diana ist mit Silv. auch auf dem Relief Abschn. V nr. 1, ferner auf dem Abschn. VIII beschriebenen Relief im Louvre und auf dem Relief der einen Nebenseite des cippus *C. I. L.* 6, 658 ('*ad dextram Silv. d. falcem s. ramum tenens, ad pedes lupus* [! natürlich der Hund]; *ad sinistram Diana* . . .') vereinigt; vgl. *C. I. L.* 10, 8217 *Silvano sac*[*r.*] *Ursulus vil(icus) Dian[ae]* usw. Über die Denkmäler des römischen Gallien und Germanien, die in eigenartiger Weise Silv. als Jagdgott entweder allein oder mit Diana darstellen, und über die Verbindung von Silv. und Diana in den illyrischen Provinzen s. Abschn. XIX nr. 2. 3. Als Gott der Jagd erscheint Silv. auch bei *Grattius* 20.

In den Provinzen (selten in Italien) tritt Silv. ferner als Schutzgott der Gewerbe und Tätigkeiten, die sich im Walde vollziehen, auf (*v. Domaszewski* S. 4 f. = S. 61 f.), so als Beschützer der in den Wäldern am Main mit Holzfällen beschäftigten Soldaten *C. I. L.* 13, 6618 *I. O. M. Silvano cons(ervatori) Dianae aug. v[e]x(illatio) [le]g(ionis) XXII [Ant(oninianae) pr. p f.] ag(entium) (in) lign(ariis)* usw.; als Schutzgott der Flößer 12, 2597 *Deo Silvano pro salute ratiarior(um) superior(um)* [das sind die Flößer des oberen Rhonetales, *v. Domaszewski*] *amicor(um) suor(um) posuit L. Sanct. Marcus civis Hel(vetius)*; der Holzhändler 11, 363 *Silvano aug. sacrum L. Titius Eutycias negotians materiarum.* 5, 815 *Silvano sacrum sectores materiarum Aquileienses et incolae posuerunt et mensam.* Sogar die in Steinbrüchen, die wir uns wohl als im Walde gelegen vorstellen müssen, Arbeitenden stellen sich unter den Schutz des Gottes: *C. I. L.* 13, 38 (Marignac bei St. Béat) *Silvano deo et Montibus Numidi[s] Q. Iul. Iulianus et Publicius Crescentinus qui primi hinc columnas vicenarias celaverunt et et* [sic!] *exportaverunt v. s. l. m.* (columnae vicenariae = columnae vicenos pedes altae; aquitanischer Marmor genoß einen guten Ruf, vgl. *O. Hirschfeld* zu d. Inschr.). 3, 12565 (aus dem Gerölle eines Steinbruches) *Herculi et Silvano vexilatio l(egionis) XIII g(eminae) Ant(oninianae)* usw. 14354[24] (aus einem Steinbruche) *Silvan(o) sacr.* usw. (*v. Domaszewski* zieht auch die Inschrift *Ephem. epigr.* 7 nr. 968 *Dibus Herculi et Silvano F. E. . . . Primus cu(stos) ar(morum) pro se et vexilatione* hierher). Die Inschrift 13, 8033 (Bonn) *Deo Silvano c(o)ho(rs) VIII (centuria) Honoratiana contiber(nales) signiferi v. s. l. m.*, auf Brohler Tuff geschrieben, bezieht sich offenbar auf die Arbeiten in den Brohler Tuffbrüchen, die sich unter dem besonderen Schutze des Hercules Saxanus vollzogen (s. oben Bd. 1, 2 Sp. 3014 ff.). Ob der in der Inschrift eines Felsens in den Kärntner Alpen *C. I. L.* 3, 5093 *S(ilvano) saxano aug(usto) sac. Adiutor et Secundinus* genannte Silv. Saxanus in irgendeiner Weise mit Hercules Saxanus im Zusammenhang steht, läßt sich nicht entscheiden (*F. Pichler* bringt in *Mittheilungen der k. k. Central-Commission z. Erforsch. u. Erhalt. d. Kunst- u. hist. Denkm.* 6 [1880] S. 48 f. und in *Österreich.-Ungar. Revue* 15 [1893—94] S. 307 ff. ['Silvanus saxanus'] über den Gott nichts Haltbares bei). Eine Anzahl von Widmungen der in den Steinbrüchen Syriens arbeitenden römischen Soldaten an Silv. teilt *F. Cumont (Inscriptions latines des armées de l'Euphrate*, in: *Acad. royale de Belgique. Bulletins de la cl. d. lettres et d. sc. mor.* . . . 1907 S. 562 ff.) mit; Silv. ist in denselben mit Iuppiter Optimus Maximus verbunden und erhält einmal den Beinamen Conservator (*I. O. M. Silvano conservatori Soli devino* [!] usw.), den auch die Inschriften *C. I. L.* 9, 3076. 13, 6618 (s. vorher) und 3, 7087 nennen. *Cumont* erklärt die Verehrung des Silv. von seiten der in Steinbrüchen arbeitenden Soldaten durch die Ähnlichkeit ihrer Arbeiten mit denen der Holzfäller: diese wie jene schützt Silv. Conservator vor den Gefahren ihrer Tätigkeit; so sei Silv. überhaupt ein Gott der Soldaten, denen er glückliche Jagd gewähre und die er auf ihren weiten Märschen durch die Wälder gegen wilde Tiere und feindliche Überfälle beschütze (S. 571 f.); vgl. hierzu *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain.* T. 1. Paris 1907. (= *Bibliothèque de l'École des hautes études.* Sciences relig. Vol. 20.) S. 264 ff. und Abschn. XVI.

Aus Italien sind uns ebenfalls Widmungen an Felsen und Felsenheiligtümer des Silv. bekannt: *C. I. L.* 10, 6308 '*in oliveto asperis rupibus obsito cuidam earum ad hoc ipsum laevigatae incisa . . . supra aedicula ex saxo excavata statuae recipiendae apta* . . .': *[C]n. Octa-*

rius Ius[/] | *[s]ignum Silvani n*[/] | *pater cum* [/] | *Pitaino* [?] *filio* | *consecravit*, daneben eine runde Höhlung zur Aufnahme von Wasser; 9, 2125 (s. die Angaben über den Fundort in Abschn. II) *Imp. Maximino et Africano cos.* [236 n. Chr.] *Silvano Lusiano sellam sintoniacis* usw. 10, 5709. 5710 '*M. p. fere supra Soram in regione q. d. Rava Rossa incisae in rupe dicta la Portella della fate*'; 5709: '*aedicula in qua statua affixa fuit*': *Cultores Silvani cur. M. Albio [H]iero*; 5710: '*aedicula in qua statua affixa fuit*': *L. Sabidius M. f. Mor.* [? etwa *Rom.*?] *d. d.* 9, 5063 in einer unterirdischen, in den Felsen gearbeiteten Kammer in einer Felsenschlucht bei Teramo an dem Felsen befestigt: *A. Numisius Montanus ex viso Silvano p. d.* (vgl. den Fundbericht von *C. Rosa, Di una edicola dedicata a Silvano rinvenuta presso Teramo*, in: *Bullettino d. inst.* 1875 S. 44 ff.).

VIII. In der ältesten Zeit, als der einsame Bauernhof tief im Walde lag, war es naturgemäß die Waldweide, welche dem Vieh die Nahrung bot. Daher stellte der Bauer das im Schutze des Waldes weidende und gleichsam an dem Leben des Waldes teilnehmende Vieh unter den Schutz des Waldgottes, der auf diese Weise zum *arvorum pecorisque deus* (*Verg. Aen.* 8, 601) wurde. In jene Urzeit weist das in Abschn. I erwähnte Opfer, das nach *Cato* dem Mars und Silv. *pro bubus uti valcant* dargebracht wird, zurück: es muß im Walde vollzogen werden. Auch Faunus ist ja ein Gott der Viehherden (s. *Wissowa* oben Bd. 1, 2 Sp. 1455, 34 ff. *Religion* S. 173); von ihm unterscheidet sich Silv. aber dadurch, daß er nicht, wie jener, als ein Gott der animalischen Befruchtung und Vermehrung der Herden erscheint, sondern stets ein Weidegott geblieben ist. Bemerkenswert ist es, wie *Wissowa* (*Silvanus* S. 90) hervorhebt, daß die gerade im italischen Kulte des Silv. stark hervortretende Eigenschaft als Beschützer des weidenden Viehes in der typischen Darstellungsweise keinen Ausdruck gefunden hat. Nur in einem Bildwerke ist der Versuch gemacht, auch diese Bedeutung hervortreten zu lassen: ein Relief (aus Villa Albani) des Louvre in Paris zeigt neben Hercules und Diana Silv. in Ärmeltunika mit Gärtnermesser in der R., Stiefeln und zur Seite sitzendem Hunde, statt des Baumastes in der L. ein pedum und im Bausche des Felles statt der Früchte ein Lämmchen haltend (*Clarac* pl. 164 nr. 63 = *Reinach* 1 S. 59. *Fröhner, Notice* nr. 24; oben Bd. 1, 2 Sp. 2953, 7 ff.; der Kopf ist sicher falsch jugendlich ergänzt). Das pedum, das Silv. auch auf den Bildwerken *C. I. L.* 11, 699 und 5, 7146 in der r. Hand hält, charakterisiert ihn als Hirten; als solcher wird er in dem Gedicht *C I. L.* 9, 3375 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 250 angerufen *magne deum, Silvane potens, sanctissime pastor*, und als Hirten zeigt ihn nach *v. Domaszewski* (S. 9 = S. 67) das Relief *C. I. L.* 3, 11162 '*deus manu sin. baculo innisus, d. instrumentum (falcem?) tollens, in cane currente stat, sub cane delphinus*' mit der Inschrift *S(ilvano) d(omestico) s(acrum)*. Den Beschützer des im Walde weidenden Viehes verehren die saltuarii: *C. I. L.* 9, 3421 *[Si]lvano sanct[o] v. s. l. m. [C]hrestus Oroniae Iullittae* [!] *saltuarius pr[o] salute domn[ae] p.* 10, 1409 *Communis C. Petroni saltuarius votum Silvano solvit libes merito.* 5, 2383 (s. Abschn. VI nr. 5) *S(ilvano) aug(usto) s(acrum) C. Ingenuvius Helius saltuar(ius) Virtutis v. m. l. p.* 5548 von zwei saltuari dem Silv. gewidmet (saltus ist Waldweide, vgl. *Varro, l. l.* 5, 36. *Festus* S. 302 saltum; *Preller*[3] 1 S. 340 Anm. 2); ebenso der pequarius 3, 13438 *Silvano silvestri Aelius Tertius pequarius v. s. l. l. m.* Ferner nennen uns die Inschriften als Verehrer des viehbeschützenden Silvanus die equisiones *C. I. L.* 3, 13370 *Silvano [p(ro) s(alute)] Pomini[. .] Decciani praef[f.] leg. II ad(iutrix) ex voto equisiones eiu[s] pos.*; den vilicus eines conductor pascuum et salinarum 3, 1363; vgl. 12, 4102 mit Add. S. 842 *Silvano votum pro armento* und für die Trag- und Zugtiere einer Centurie 3, 3502 = 10459 nach *Mommsen*: *Sil(vano) silv(estri) pr(o) inpedi(mentis) (centuriae) Iul(i) Alex(andri)* usw. 'Noch in der Kaiserzeit steht die Bedeutung des Silv. als des Gottes der Viehzucht im Vordergrund seiner Verehrung in den Landschaften Italiens. Dies lehrt die geographische Verbreitung der Orte, wo Altäre des Silv. erhalten sind ... Wenn wir die Verteilung der Altäre über die Landschaften Italiens ins Auge fassen, so ist das gruppenweise Auftreten im mittleren Apennin und an den Südabhängen der Alpen ebenso auffallend wie das gänzliche Fehlen oder vereinzelte Auftreten in den Ebenen und im nördlichen Apennin. Berücksichtigt man noch, daß die in den Städten gefundenen Steine sich nicht notwendig auf den Bodenbau beziehen, so kommt man zu dem Schlusse, daß Silv.-Altäre für die Wirtschaftsformen von Bedeutung sind. Wo diese Altäre vorkommen, sind Weidegebiete, wo sie fehlen, sind Ackerflächen' (*v. Domaszewski* S. 11 ff. = S. 69 ff., der das sehr umfangreiche inschriftliche Material nach den Regionen und Orten geordnet zusammenstellt).

IX. Im Walde wurzelt die Bedeutung und Verehrung des Silv. als Grenzgott und als Schutzherr der ländlichen Niederlassung. Die Wälder sind die ältesten Grenzscheiden (*Preller* S. 394. *Nissen, Ital. Landeskunde* 1 S. 431), und der Gott des Waldes ist der natürliche Schirmherr der Grenzen des einzelnen Grundstückes gegen den Wald hin und gegen andere Grundstücke und der in Rodungen angelegten, vom Walde rings umschlossenen Niederlassung überhaupt (*Hor. epod.* 2, 21 f. *et te, pater Silvane, tutor finium*). Das Symbol dieser Schutzherrschaft ist der wachsame Hund, das Bild des Gottes aber das Wahrzeichen für die unverrückbare Grenze; daher wohnt ihm die Eigenschaft inne, unverletzlich und unverrückbar zu sein, es ist sanctum (*v. Domaszewski* S. 6 = S. 64; vgl. die weiterhin im Wortlaut mitgeteilte Inschrift *C. I. L.* 6, 579), und der Gott selbst erhält eben wegen seiner Fürsorge für Begrenzung und Eigentum den Beinamen Sanctus: Silv. Sanctus genoß, wie die große Menge der Inschriften zeigt, beson-

ders in Rom und in dem übrigen Italien eine hohe Verehrung, so zwar daß die Abkürzung S. s. s. = Silvano sancto sacrum für Widmungen sich als eine allgemein bekannte festsetzen konnte (in Rom: *C. I. L.* 6, 294. 296 *Herculi et Silvano sancto* usw. 543. 629 *Silvano et Herculi sanctissimiis* [!] *deis sacru(m).* 637 unter dem Relief Abschn. II nr. 10: *Sacrum sancto Silvano aug. voto succ(epto) ex vis(o).* 653 *Signum Silvani sanctissimi cum base posuit C. Flaminius Telesphor(us).* 654 *Silvano sanctissimo* usw. 655—661. 662 = 30807. 664—670. 671 = 30808. 672—674. 675 = 30810 unter dem Relief Abschn. II nr. 2: [Namen der Dedikanten, dann:] *dé monéta Silvánum monolithum sanct. d. s. dd. sodal. b. m.* 676 *P. Fuficius Primigenius sancto Silvano columellam cum lucerna aerea d. d.* 677. 678. 679 [s. Abschn. XII]. 680. 681. 682 = 30813. 683 *Silvano deo sancto sacrum M. Manneius Zethus signum et basim ex viso posuit* 684—686. 687 [an dem Abschn. I beschriebenen marmornen Baumstumpfe]. 688—691. 692 [s. Abschn. XII]. 693 '*basis in qua pedes statuae supersunt*': *Sancto deo Silvano Genio collegi Zeunitorum* usw. 694 an der Basis einer Statue: *Silvano sanc(to) sacr(um) et Libero pat(ri)* usw. 695 *Sancto Silvano pantheo* usw. [s. Abschn. XX]. 696 *Sancto Silvano restitutori Valeri Euphranides et Pergamus vilici dd.* [also doch wohl Silv. Sanctus als restitutor des Valerius?]. 697 *Silvano sancto r[est(itutori)?] M. Ulpius Agapetus om[ni] inpensa sua et oper[a] manibus suis effectum voto suscepto reddidit.* 2829. 2830. 3717 = 31015. 3718 = 31018. 30813. 30911. 31014. 31016. 31020—31025. 31025a [unter der Statue Abschn. III nr. 23]. 31026. 31027. 31028 *Perennis Iuliae Q. fil. Taurines ser(vus) iussu sancti Silvani posuit.* 31029; im übrigen Italien: 14, 20. 52. 3456 = 6, 663. 9, 2799. 3375 = *Buecheler, Carm. lat. epigr.* nr. 250 v. 8 *adsis huc mihi, sancte.* 3420. 3421. 3517. 4877. 11, 1921. 2689. 3334. 5, 8136. Suppl. 715 *D(eo) s(ancto) S(ilvano) aug(usto)* usw.; in den Provinzen: 3, 1153. 4433 *Deo sancto Silvano domestico* usw. 10999 *Silvano sancto domestico v. s. l. m.* 7, 830. 8, 2672, 2673 und 18238: *Silvano sacr. sanctissimo* 21626. 12, 509 mit Add. S. 814; vgl. *Ephem. epigr.* 7 nr. 928 *D[eo sancto] Silva[no s(acrum)]* usw. *v. s. l. l. m. et donum hoc do: num(ini) adpertineat; cautum attigam,* dazu *v. Domaszewski* S. 7 = S. 64 f.; *C. I. L.* 6, 650 *Silvano sacratissimo d. d.* usw.; für S. s. s. = Silvano sancto sacrum vgl. z. B. 6, 662 = 30807. 672. 687. 689. 3718. 31018. 11, 2689; dagegen ist in den Inschriften 3, 10846, 11176 und 11308 nach *v. Domaszewski* S. 6 Anm. 24 = S. 64 Anm. 3 aufzulösen *S(ilvano) s(ilvestri) s(acrum),* s. Abschn. XIX nr. 2; über die Verwendung des Beinamens sanctus bei Hercules, der ihn besonders oft erhält, s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2967, 63 ff., und im allgemeinen vgl. über sanctus *v. Domaszewski* a. a. O., *Höfer* oben Bd. 4 Sp. 308 ff. und *W. Link, De vocis 'sanctus' usu pagano quaestiones selectae.* Inaug.-Diss. Königsberg 1910. S. 8 ff.).

Die Inschrift *C. I. L.* 6, 579 *Imperio Silvani ni qua mulier velit in piscina virili descendere si minus ipsa de se queretur. hoc enim signum sanctum est* zeigt uns, daß man in den Männerbädern Bilder des Silv. aufstellte; ja man benannte sogar Bäder nach dem Gotte (*C. I. L.* 9, 2447 *Fabius Maximus v. c. rector provinciae thermas Silvani vetustate conlabsas restituit* usw., worunter ein Männerbad zu verstehen ist). Dies erklärt *v. Domaszewski* (S. 7 = S. 65) in der Weise, daß Silv., der Schutzherr der Grenzen, hier als Beschützer eines abgegrenzten Raumes, dessen Betreten den Frauen verboten ist, auftritt (eine andere Auffassung s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2955, 62 ff. u. vgl. Abschn. XI [Silv. mit Nymphen]); dabei wirkt aber gewiß auch ein von altersher in dem Wesen des Silv. liegender Gegensatz gegen alles Weibliche, der auch im Kultus hervortritt (s. Abschn. XIV), mit. Überhaupt wird nach *v. Domaszewski* Silv., 'als er in den städtischen Kultkreis eindringt, zum Beschützer jener Räume, deren unbefugtes Betreten oder Verlassen er hindern soll': so des Kerkers (*C. I. L.* 13, 1780 Widmung einer *ara et signum cum aedicula* an Silv. Augustus durch einen *clavicularius carceris publici Lugudunensis*), der Speicher (6, 588 Widmung eines *horrearius c(o)hortis III*; 30813 Widmung an Silv. Sanctus von drei *horrearii de horreis Caesaris*; 14, 20 *Pro salute et reditu imp. Antonini Aug. Faustinae Aug. liberorumque eorum aram sanctae Isidi numini Sarapis sancto Silvano Larib. C. Pomponius Turpilianus proc(urator) ad oleum in Galbae* [nämlich horreis] *Ostiae portus utriusque d. d.*; 51 [Ostia] *Votum Silvano. [a]ram sac[omari ad Ann]onam aug. Genio [collegii] sacomar[i]* usw., s. Abschn. XVII), des Kellers (6, 706 *Soli Lunae Silvano et Genio cellae Groesianae M. Scanianus Zosa ex viso posuit*; 14, 17 Widmung eines cellarius an Hercules und Silv.; 'vielleicht auch 6, 294 *Herculi Libero Silvano dis sanctis Ti. Iulius Alexander d. d.*'), des Stalles (? 6, 293 *Iussu deorum C. Vale[rius.....] Herculi Eponae S[ilvano? aedi]culam restituit* usw.); und von Gebäuden im allgemeinen (6, 3697 = 30940 *Aedem aramque I. O. M. et Silvano sancto ceterisque diis quorum in tutela aedificium est quod a solo refecerunt* [folgen die Namen] *possessores*; 598 [Bild des Silv.] *Demetrius C(ai) n(ostri) s(ervus) ex viso huic [l]oco tutela(m) posuit*; 13, 8016 *[Io]vi O. M. et [He]rculi et [Sil]vano et [Ge]nio domus M. [Sabini]us Nepotianus praef. castrorum* usw.). Es muß dahingestellt bleiben, ob alle diese Widmungen in dem von *v. Domaszewski* angenommenen Sinne zu erklären, oder ob etwa einzelne derselben aus uns nicht erkennbaren anderen Vorstellungen hervorgegangen sind. Vielleicht gehört hierher auch die Inschrift *C. I. L.* 6, 31026 *Silvano sancto sacrum T. Flavius Anicetus locum ita uti determinat(us) est fecit et publicavit.*

Ein Kern guter, auf althergebrachten Brauch sich beziehender Tradition ist (abgesehen von der schulmäßigen Frage und der darauf erteilten Antwort *quia — posuit*) gewiß, allerdings in schlechter Fassung, in der Stelle *Gromatici vet.* S. 302, 13 ff. Blume-Lachmann enthalten: *Omnis possessio quare Silvanum*

colit? quia primus in terram lapidem finalem posuit. nam omnis possessio tres Silvanos habet. unus dicitur domesticus, possessioni consecratus. alter dicitur agrestis, pastoribus consecratus. tertius dicitur orientalis, cui est in confinio lucus positus, a quo inter duos pluresve fines oriuntur. ideoque inter duos pluresve est et lucus finis (die Stelle, in der *K. O. Müller, Die Etrusker. Neu bearb. von W. Deecke.* Stuttg. 1877. Bd. 2 S. 63 f. und *W. Deecke, Etrusk. Forschungen.* H. 4. Stuttg. 1880. S. 57 ohne hinreichenden Grund etruskische Tradition vermuten, ist von ähnlicher Bedeutung wie die S. 302, 20 ff. über den ländlichen Larenkult [s. *Wissowa, Religion* S. 148]; im allgemeinen vgl. über den Zustand des Textes der Gromatiker *Th. Mommsen, Die Interpolationen des gromat. Corpus,* in: *Bonner Jahrbücher. Jahrbücher d. Ver. von Alterthumsfreunden im Rheinl.* 96/97 [1895] S. 272 ff.). Die Erklärung *Hartungs* (*Religion d. Römer* 2 S. 171), daß wir uns unter diesen 3 Silvani 3 Standbilder des Gottes vorstellen müssen, von denen das eine beim Hause, das andere mitten in der Flur und das dritte auf der Grenze errichtet war, trifft ohne Zweifel das Richtige. Agrestis ist uns aus Inschriften als Beiname des Silv. nicht bekannt, erscheint aber *C. I. L.* 6, 646 *Silvano | Lari agresti | A. Larcius Pro|culus d. d.* in enger Verbindung mit Silv., mag man nun in der Inschrift eine Widmung an Silvanus als Lar Agrestis (*Preller* S. 396. *Wissowa, Religion* S. 153 Anm. 2 und S. 176 Anm. 7. *v. Domaszewski* S. 8 = S. 66) oder eine solche an Silv. und Lar Agrestis erblicken. Die Beziehung des Silv. auf den Feldbau tritt aber deutlich zutage in dem Opfer, das nach *Horaz* (*ep.* 2, 1, 143) die agricolae prisci nach der Ernte der Tellus und dem Silv. darbringen (s. Abschn. XIV), ebenso bei *Tibull.* 1, 5, 27 f. *illa deo sciet agricolae pro vitibus uvam, pro segete spicas, pro grege ferre dapem,* sofern der deus agricola eben Silv. ist (vgl. 1, 1, 13 f. *et quodcumque mihi donum novus educat annus, libatum agricolam ponitur ante deum*). Überdies weisen die Ähren, die öfter den Früchten im Fruchtschurz (z. B. Abschn. III nr. 8. 15. 31. Abschn. V nr. 7) oder in anderer Weise dem Gotte beigegeben sind (Abschn. V nr. 2; nicht ganz sicher Abschn. V nr. 10) auf den Feldbau hin und rechtfertigen auch ihrerseits die von *Servius* (*Aen.* 8, 601) vorgetragene Lehre *publica caerimoniarum opinio hoc habet, pecorum et agrorum deum esse Silvanum.* Über Faunus als Schützer des Ackerbaues s. *Wissowa* oben Bd. 1, 2 Sp. 1455, 25 ff. *Religion* S. 173. *Otto* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 12 Sp. 2069, 42 ff. Auch orientalis kommt als Beiname des Silv. in Inschriften nicht vor ('orientalis in dem Sinne von a quo fines oriuntur ist . . . kein Latein' *v. Domaszewski* S. 3 Anm. 12 = S. 61 Anm. 2), aber Silv. Domesticus als Schützer des Gehöftes ist außerordentlich oft auf Inschriften, fast ausschließlich in den illyrischen Provinzen, genannt (s. Register zu *C. I. L.* 3 Suppl. 2 S. 2519 f. und 2666 unter Silv. domesticus; außerdem: 12, 5381; in 6, 3714 *S. d. d. ex voto camaram* usw. *a novo vestibit* usw. ist wohl nicht *S(ilvano) d(eo) d(omestico),* sondern *S(ilvano) d(ono) d(atum)* zu lesen); an seine Stelle tritt in Dalmatien als Beschützer der villa Silv. Vilicus (s. Abschn. XIX nr. 2). In dieser väterlichen Fürsorge (*pater Silvane* bei *Hor. epod.* a. a. O. im Sinne einer der altrömischen Religion eigenen patriarchalischen Vorstellungsweise) für Haus und Hof offenbart sich eine Verschiedenheit der Entwicklung, die Silv. und Faunus genommen haben: während Faunus zu einem Gotte des Gaues und der Landschaft wurde, kam Silv. nicht darüber hinaus, der Gott des einzelnen Bauernhofes, dessen Grenze er hütet, zu sein (*Reifferscheid* im *Index lect. Vratisl. hiem.* 1882/83 S. 7 f.). Ein Silv., der als *luporum exactor* den Wolf vom Gehöft und dem weidenden Vieh abhält, beruht nur auf einer nicht haltbaren, von *Preller* (*Röm. Mythol.* 2. Aufl. S. 346) angenommenen Konjektur von *Lipsius,* der in der bei *Nonius* S. 110 M. s. v. fulgorivit erhaltenen und jetzt wohl richtig emendierten Stelle des *Lucilius* (v. 644 Marx) *lucorum exauctorem Albanum et fulguritarum arborum* die überlieferte Lesung *luporum exauctorem malvanum* in *luporum exactorem Silvanum* verbessern wollte, und durfte nach der Zurückweisung durch *H. Jordan* (zu *Preller* 1 S. 392 Anm. 4) bei *W. Mannhardt* (*Wald- u. Feldkulte.* 2. Aufl. Berlin 1904 f. Bd. 2 S. 120; seine Ausführungen 'Silvanus und Silvane' S. 118 ff. stehen ganz unter *Prellers* Einfluß) nicht wieder als feststehende Tatsache angeführt werden.

Die Verehrung des Silv. als Schützer von Haus und Hof war eine so allgemeine, 'daß jedes Grundstück seinen eigenen Silv. besaß und damit sein Kult zu dem der nach den einzelnen Häusern individualisierten Laren und Penaten in die engste Beziehung trat' (*Wissowa, Religion* S. 176, über die Laren S. 150 und oben Bd. 2, 2 Sp. 1875, 65 ff., über die Penaten S. 145 f. und oben Bd. 3, 2 Sp. 1882 ff.): *C. I. L.* 6, 582. 630. 671 = 30808. 692 (sämtlich in Abschn. XVI im Wortlaut mitgeteilt); 10, 205 (s. Abschn. XII). 3, 3491 *[Silva]no domest[i]co et Lar[ibus].* 14, 20 die oben angeführte Widmung eines Altars an Isis Sancta, Sarapis, Silv. Sanctus und die Laren (vgl. in dem unter dem Relief *C. I. L.* 9, 2125 [Abschn. II] erhaltenen Reste der Widmung die Worte *e[t] signum scultum lara[rio] ////*); neben den Silv. Domesticus stellen sich die Lares Domestici *C. I. L.* 3, 4160, neben den offenbar hierher gehörigen Silv. Casanicus 9, 2100 die Lares Casanici 9, 725 (*v. Domaszewski* S. 6 = S. 64 sieht in Casanicus einen von dem Namen eines Grundstückes hergenommenen Beinamen). Vgl. noch *C. I. L.* 10, 1114 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 258 *Silvano sacr. M. Vicirius Rufus v(otum) s(olvit) quod licuit Iunianos reparare penates quodque tibi vovi posui de marmore signum.* Bärtig und bekleidet, mit der Lanze des Lares Praestites und dem gemeinsamen Symbole des Hundes (*Wissowa* oben Bd. 2, 2 Sp. 1872, 11 ff.) hat, wie *v. Domaszewski* annimmt, der Künstler auf dem Trajansbogen in Benevent Silv. Domesticus in bezug auf die Ansiedlung der Veteranen in den

Militärkolonieu des Kaisers neben Diana dargestellt (*v. Domaszewski, Die polit. Bedeutung d. Traiansbogens in Benevent,* in: *Jahreshefte d. Österreich. Archäol. Inst.* 2 [1899] S. 173 ff. = *Abh. z. röm. Rel.* S. 25 ff., über Silv. S. 181 f. mit Fig. 90 = S. 36 mit Fig. 8, ihm folgend *E. Strong, Roman sculpture* S. 217 mit Taf. 64; *E. Petersen, L'arco di Traiano a Benevento,* in: *Mittheilungen d. Kais. Deutsch. Arch. Inst., Roem. Abth.* 7 [1892] S. 239 ff. hatte S. 252 f. '*un nume simile a Silvano*' vermutet; abgebildet auch bei *A. Meomartini, I monumenti e le opere d'arte della città di Benevento.* Benevento 1889. S. 3 ff. Tav. 16. *S. Reinach, Répertoire de reliefs* 1 S. 65 ur. 1 [nicht genügend]). Man benannte den Gott nach dem Nameu des Grundstückes oder seines Besitzers und unterschied ihn auf diese Weise von dem Silv. eines anderen Grundstückes; die Inschriften nennen uns einen Silv. Caeserianensis (*C. I. L.* 9, 2113), Silv. Caminesis (6, 690 *Sancto Silvano Caminesi* gewidmet), Silv. Lusianus (9, 2125 *Imp. Maximino et Africano cos. Silvano Lusiano sellam sintoniacis* usw., s. Abschn. VII), Silv. Naevianus (6, 645 *Silvano Naeviano et Herculi Romanilliano Calvius Iustus d. d.*), Silv. Publicensianus (9, 2126 *Silvano* | *Publicensi*/ | */o praestant/s* usw., d. i. Silv. Publicensianus praestantissimus?), Silv. Settianus (*Ephem. epigr.* 8 nr. 94), Silv. Staianus (*C. I. L.* 9, 1552), Silv. Veturianus (11, 3082); vgl. 6, 649 *[S]ilvano* | *[..]riliano* | *sacrum* usw., wo *Gori [Au]reliano* ergänzen will; '*potest autem esse etiam [Aeg]riliano vel simile nomen*' *Henzen* zu d. Inschr. (über Silv. Aurelianus s. Abschn. XVI, über Silv. Pegasianus Abschn. XIX ur. 4; in derselben Weise erhalten Hercules und Liber Pater, mit deuen Silvanus häufig verbunden wird [Abschn. XI], Beinamen nach Grundstücken, s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2957, 29 ff. 2, 2 Sp. 2026, 55 ff. *Wissowa, Religion* S. 228 f. 247). Vgl. noch *C. I. L.* 3, 4440 a *Silvano* | *domesti. P.* | *Magu. l. b.* | *saer. Sept.* | *Asmenus* | *mil. leg. XIII g(eminae)* | *Ant(oninianae) v. s. l.* | *l. m.*, wozu *Mommsen* bemerkt '*2 et 3 videtur nominari dominus, cuius domui Silvanus is de quo agitur praesideret*'. (Über Silv. Flaviorum s. Abschn. XV.)

X. In dem Bilde des Silv. tritt als eiue besondere Seite des Haus und Hof behütenden Gottes seine Fürsorge für den zur Ansiedlung gehörigen Garten bedeutsam hervor: in der Hand hält er das Gärtnermesser, die Früchte in dem Bausche des Felles sind Gartenfrüchte (auch der meistens darunter befindliche Pinienzapfeu ist in dieser Zusammenstellung eine Gartenfrucht, deren Kerne zum Genuß dienen; die Pinie ist nicht nur Wald-, sondern auch Gartenbaum, vgl. *Cato de agri cult.* 48, 3 *nuces pineas ad eundem modum, nisi tamquam alium serito; V. Hehn, Kulturpflanzen und Hausthiere.* 7. Aufl. neu hrsg. von O. Schrader. Berlin 1902. S. 299 ff.). Silv. ist der altrömische Garteugott; sein ernstes Wesen bildet einen auffallenden Gegensatz zu dem lasziven Priapus, der ihm in dieser Bedeutung zur Seite gestellt wurde (s. Abschn. IV; *Hor. epod.* 2, 21 f. *qua muneretur te, Priape, et te, pater Silvane. Ovid. met.* 14, 639 ff.; *Jessen* oben Bd. 3, 2 Sp. 2973, 28 ff.). In den Inschriften kommt allerdings diese Beziehung des göttlichen Wirkens weniger häufig zum Ausdruck. Dem Gartengotte Silv. widmet ein procurator der Alpes Graiae das schöne Gedicht *C. I. L.* 12, 103 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 19 und gelobt ihm für glückliche Heimkehr nach der italischen Heimat tausend große Bäume, offenbar Gartenbäume: *Silvane sacra semicluse fraxino* (s. Abschn. XIV) | *et huius alti summe custos hortuli,* | *tibi hasce grates dedicamus musicas,* | *quod nos per arva perq. montis alpicos* | *tuique luci suave olentis hospites* (die wilden Tiere), | *dum ius guberno remq. fungor Caesarum,* | *tuo favore prosperanti sospitas.* | *tu me meosque reduces Romam sistito* | *daque itala rura te colamus praeside:* | *ego iam dicabo mile magnas arbores. T. Pomponi Victoris proc(uratoris) Augustor(um)* (Widmungen an Silv. pro reditu sind auch sonst bekannt: *C. I. L.* 9, 2100 *Pro salute et reditu L. Turseli [M]aximi L. Turselius Restu[t]us l. Silvano casanico vot. lib. solvit*; 14, 20 s. Abschn. IX in der Besprechung des Silv. als Beschützer abgegrenzter Räume; in der Tat kaun Silv. ähnlich wie der Lar Familiaris [*Wissowa* oben Bd. 2, 2 Sp. 1877, 36 ff. *Religion* S. 149 f.] bei solchen Veranlassungen so recht eigentlich als der Vertreter des heimatlicheu Hauses gelten). Gartenbäume sind jedenfalls auch gemeint *C. I. L.* 13, 1780 *Deo Silvano aug(usto) Tib. Cl(audius) Chrestus clavic(ularius) carc(eris) p(ublici) Lug(udunensis) aram et signum inter duos* [!] *arbores cum aedicula ex voto posuit.* Vgl. *C. I. L.* 6, 671 = 30808 *Sancto Silvano sacr. Eutyches* usw. *ser(vus) actor d(ono) d(edit) hortis Aponianis* (*Laetus*: *Aronianis*; zur Lage: *O. Richter, Topographie d. Stadt Rom.*[2] München 1901. S. 275) *aram marmorea(m) cum suo sibi sigillo Silvani*; 623 die Widmung eines servus vilicus hortorum und den Silv. Herbarius 3, 3498 *Silvano erbario Septimia Constantina v. s. l. m.* Es läßt sich aunehmen, daß von den in Abschn. XII aufgeführten für Rom, das reich an Gärten war, bezeugten Heiligtümern die meisten in Gärten lagen, wie es bei einem die Inschrift selbst angibt (s. Abschn. XII ur. 4), bei einigen anderen vielleicht aus dem Fundorte zu schließen ist (Abschu. XII nr. 7. 9. 10).

XI. Silv. als ländlicher Gott, wie wir ihn im vorstehenden kennen gelernt haben, wird nach Ausweis von Schriftstellerzeugnissen, Inschriften und Bildwerkeu vielfach mit anderen bedeutungsverwandten Gottheiten zusammen verehrt. Auf enger Wesensverwandtschaft beruht die Verbindung von Silv. mit Mars bei dem schon wiederholt (Abschn. I. VIII; s besouders Abschn. XIV) erwähnten Opfer für die Gesundheit der Rinder; denu der Erdgott Mars erscheint hier nicht in seiner späteren Bedeutung als Kriegsgott, sondern iu seiner ältesten Form als Herr des Naturlebens, als Gott des Wachstums und Gedeihens der Gewächse und Herden, wie er vom Laudmanne bei der Lustration der Felder angefleht wird, Seuchen, Mißwachs und Verwüstung, Hagelschlag und Unwetter vom Grundstück fernzuhalten, Früchte

und Getreide, Weinstock und Baumpflanzungen gedeihen zu lassen, Hirten und Herden sowie die ganze Hausgenossenschaft gesund zu erhalten (*Cato de agri cult.* 141, 2 f.; der so angerufene Mars kann unmöglich ein Kriegsgott sein, wie *Wissowa, Religion* S. 130 'Mars ist den Römern nie etwas anderes gewesen als Kriegsgott' erklärt; über die älteste Bedeutung des Mars vgl. *Hartung, Religion d. Römer* 2 S. 169 ff. *Preller* S. 339 ff. *Reifferscheid* im *Index lect. Vratisl.* a. a. O. S. 6 f. *W. Mannhardt, Mythol. Forschungen.* Straßburg 1884. [= *Quellen u. Forschungen z. Sprach- u. Culturgesch. d. german. Völker* 51] S. 160 ff.). Über einen angeblichen Silv. Martius s. Abschn. XVII. Eine besonders häufig vorkommende Verbindung ist die von Silv. mit dem ländlichen Hercules, vgl. die Reliefs Abschn. II nr. 12. 13. Abschn. V nr. 1 und die ausführliche Darstellung oben Bd. 1, 2 Sp. 2950 ff. (wo die Inschriften *C. I. L.* 6, 30911 *Herculi s(ancto) s(acrum). Silvano s(ancto) s(acrum)* usw. 30802 = 629. 3, 12565 nachzutragen sind). Ein von *Winckelmann* angenommener Hercules Silv. hat jedoch nicht existiert (Sp. 2963, 43 ff.); die irrige Annahme *E. Q. Viscontis* (*Monumenti Gabini della villa Pinciana pubbl. per cura del Dr. G. Labus.* Milano 1835. S. 151) und *O. Jahns* (*Arch. Beiträge* S. 63 Anm. 4), daß die Inschrift *C. I. L.* 6, 30738 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 23 *Hercules [i]nvicte san[c]te Silvani nepos, hic ad[v]enisti: ne quid hic fiat mal[i]* an Hercules Silv. gerichtet sei, beruht auf der falschen Lesung *Viscontis Hercules invicte sancte Silvane* usw. (ausführlich besprochen oben Bd. 1, 2 Sp. 2991, 29 ff.; vgl. *v. Domaszewski* S. 14 Anm. 130 = S. 73 Anm. 1). Die Bd. 1, 2 Sp. 2954, 64 ff. ausgesprochene Vermutung, daß Hercules und Silv. im öffentlichen Kult verbunden worden seien, ist insofern nicht haltbar, als es in Rom einen öffentlichen Kult des Silvanus nicht gegeben hat, s. Abschn. XII. Sodann erscheint Silv. mit Tellus verbunden bei dem in Abschn. IX erwähnten Opfer beim Erntefest (*Hor. ep.* 2, 1, 143; Näheres in Abschn. XIV), mit Terra Mater (*C. I. L.* 3, 1152, s. oben Bd. 1, 2 Sp. 2950, 57 ff.) und in besonderer Beziehung auf den Weinbau, der in dem Bilde des Gottes durch die im Fruchtschurz meistens nicht fehlende Weintraube angedeutet ist, mit Liber Pater (*C. I. L.* 6, 294 *Herculi Libero Silvano diis sanctis* usw. 694. 707 *Sol(i) Serapi Iovi Libero patri et Mercurio et Silvan(o) sacr.* usw. 9, 3603 *Sign(a) Lib(eri) patris et Silvani II Caesi(us) Festus* usw. 11, 6317. 12, 3132 *[D]eo Silvano et Libero patri et Nemauso* [s. über diesen oben Bd. 3, 1 Sp. 114 f.] usw. 3, 633 I Weihung von Statuen des Silv., Hercules, Mercurius, Liber, s. Abschn. XVII. 3923 *Silvan[o] aug. sac et L[ibero?] p[atri?]* usw. 3957 *Libero patri et [Silvano] dom(estico)* usw.; vgl. *Wissowa* oben Bd. 2, 2 Sp. 2026, 38 ff.); bei einer im Jahre 1889 in Rom gefundenen, durch die Widmung *Silvano d. o.* gesicherten kleinen Silvansherme (*G. Gatti* in *Notizie degli scavi* 1889 S. 186 und im *Bulletino d. commiss. archeol. com.* 1889 S. 207) erinnert der Epheukranz auf dem Haupte an Liber (vgl. *Wissowa* oben Bd. 2, 2 Sp. 2029, 24 ff.). Ferner wird Silv. mit den Göttinnen der Gedeihen und auch Gesundheit spendenden Quellen, den Nymphen, vereint (vor allem auf den beiden Reliefs Abschn. II nr. 13 und Abschn. V nr. 1; auf Inschriften: *C. I. L.* 11, 3289 *Apollini Silvano Nymphis Q. Licinius Nepos d. d.* und 3294 *Apollini Silvano Asclepio Nymphis sacrum [L.] Aiatius Phoebus* usw.; beide Widmungen beziehen sich mit den an Apollo [3285. 3296], an Apollo und die Nymphen [3286—88] und an die Nymphen [3290] gerichteten Widmungen, die mit Ausnahme von 3294 und 3296 auf Weihegefäßen, die im Wasser gefunden worden sind, stehen, auf die warmen Quellen [sog. Aquae Apollinares] bei Vicarello in Etrurien am Sabatinersee, vgl. *C. I. L.* 11, 1 S. 496; s. das in Abschn. IX über das Verhältnis des Silv. zu den Männerbädern Gesagte und oben Bd. 1, 2 Sp. 2955, 62 ff.; Silv. als Heilgott s. Abschn. XIV; über die Verbindung von Silv. und Nymphen in den illyrischen Provinzen s. Abschn. XIX nr. 2).

XII. Einen Staatskult des Silv. hat es in Rom nicht gegeben; der römische Festkalender kennt kein Fest des Gottes, wir wissen nichts von Priestern des Silv., auch nichts von einem öffentlichen Tempel (der in der Inschrift *C. I. L.* 6, 377 *Aram Iovi fulgeratoris* [!] *ex precepto deorum Montensium* [s. *Henzen* zu d. Inschr.] *Val. Crescentio* usw. *et Aur. Exuperantius sacerdos Silvani* usw. *dedicaverunt* genannte Silv.-Priester ist natürlich kein sacerdos publicus; die Inschrift gehört dem Mithraskult an, s. Abschn. XX). Allerdings sind uns, fast nur aus Inschriften, eine ganze Reihe von römischen Heiligtümern des Gottes bekannt, aber es bedarf keiner weiteren Erörterung, daß diese alle private Stiftungen sind:

1) Ein Heiligtum auf dem Collis hortorum an der Stelle der früheren Villa Ludovisi: *C. I. L.* 6, 30985 *Numini dom. aug. T. Marius Processus signum dei Silvan[i]* [fehlen 2 Zeilen] *aedem ipsius marmoratam a solo sua pecunia fecit [e]t templum marmori[s] stravit idemq. dedic.*; 31025 *D(eo) s(ancto) Silvano Eutychus p.* (beide Inschriften 1887 an der Stelle der abgebrochenen Villa gefunden); dazu kommen 6, 583 '*basis marmorea in qua hominis et canis vel pantherae*' [!] '*pedum reliquiae supersunt*': *Silvano sacrum P. Aelius Aug. l. Philumenus,* 310 cippus *Silvano custodi Papirii,* auf der Rückseite *Σιλβανῳ φυλακι Παπειριοι* (zusammen gefunden mit 309 *Herculi defensori Papirii,* Rückseite *Ηρακλει αλεξικάκῳ Παπειριοι*; irreführende Angaben *G. Gattis* über 310 in *Notizie degli scavi* 1888 S. 627 f., das Richtige bietet *Gatti* im *Bullettino d. comm. arch. com.* 1888 S. 402, vgl. *Ch. Hülsen* im *C. I. L.* 6, 4, 2 S. 3004 zu 310) und die aedicula Abschn. II nr. 7 mit der Inschrift 6, 640 *Silvanus custos,* sämtlich früher in Villa Ludovisi. Vielleicht stand an jener Stelle also ein Heiligtum des Silv. Custos (zum Beinamen custos vgl. in dem in Abschn. X mitgeteilten Gedichte des Prokurators *et huius alti summe custos hortuli* und 6, 31005 auf einer Basis *Avianius Vindicianus v. c. custodi suo* d. i. Silv.,

wie zwei emporblickende Hunde neben der Inschrift, zu jeder Seite einer, erkennen lassen; die Basis wird eine Statue des Gottes getragen haben). Zur Lage s. *O. Richter, Topogr.*² S. 267 nr. 3.

2) *C. I. L.* 6, 3714 = 31007 '... *a non molta distanza dall' emiciclo delle terme Diocleziane*': *S. d. d.* [wohl *S(ilvano) d(ono) d(atum)*] *ex voto camaram et paretes suis inpendis a novo vestibit Crescentian(us) actor Orfiti c. p.* (vgl. *Cic. Verr.* 4, 122 *iis autem tabulis interiores templi parietes vestiebantur* und zur Lage *O. Richter, Topogr.*² S. 295).

3) Die drei in der Nähe der Constantinsthermen am Quirinal zusammen gefundenen Inschriften *C. I. L.* 6, 31020 *Sancto Silvano aram restituit C. Can[i]nius Anthus*, 31021 *D. d. T. Flavius Sabinus Silvano sancto* und 31022 (Bruchstück mit dem Namen des Silv.) berechtigen zu der Annahme, daß in jener Gegend ein Heiligtum des Silv. bestanden habe (vgl. *G. Gatti* in *Notizie degli scavi* 1887 S. 108 f. und im *Bullettino d. commiss. archeol. com.* 1887 S. 162, zur Lage *R. Lanciani, Forma urbis Romae.* Mediolani 1893—1901. Taf. 22. *O. Richter, Topogr.*² S. 296. *H. Jordan, Topogr. d. Stadt Rom.* Bd. 1, Abt. 3 S. 420).

4) *C. I. L.* 6, 543 '*in vertice montis Aventini ubi templum S. Balbinae ... inventus ... in vinea ad thermas Antoninianas*': *Numini domus august. et san[cti Silvani] salutaris sacr. imp. Caesar. Nervae Traiani optimi [aug. Germ. Da]cici imagine(m) arg(enteam) parastaticas cum suis ornamentis et regulis et [........ e]t concameratione ferrea C. Iulius Nymphius dece annalis* (d. i. *decennalis*) *sua [pecunia posui]t donumque dedit in templo sancti Silvani salutaris quod est in ho[rtis ....]t praedio suo dedicavitque idibus Ianuaris L. Vipstano Messala [M. Pedone] cos* (115 n. Chr.); 659 '*reperta ... in vinea dom. de Boccapadulis sub aede D. Balbinae e regione S. Gregorii*': *Salvis Aug[g.] invictis sancto Silvano sacrum T. Aelius Tryf[o]n sacerdos Solis invicti ex viso fecit*; zur Lage vgl. *Jordan, Topogr.* a. a. O. S. 189.

5) *C. I. L.* 6, 30940 '*ara ex lapide Tiburtino effossa in sacrario exiguo aedium antiquarum sitarum sub monte qui dicitur Della Giustizia*': *Aedem aramque I. O. M. et Silvano sancto ceterisque diis quorum in tutela aedficium est quod a solo fecerunt* [folgen die Namen] *possessores* (s. dazu Abschn. IX).

6) *C. I. L.* 6, 626 '*in pavimento arae maioris S. Marci*': *Silvano sacru[m] C. Vettennius* usw. *aediculam diruitam a novo refecerunt et d. d.*

7) *C. I. L.* 6, 580 '*epistylium marm. integrum in hortis Campanis prope Lateranum*': *Silvano fecerunt pro sua salute.*

8) *C. I. L.* 6, 31024 '*parva ara marmorea rep. inter pontem Sixti et villam Farnesinam*': *Silvano sancto M. Cuppius Anthus aram aedem maceriam d. d.*

9) *C. I. L.* 6, 30930 '*fragmentum epistylii marmorei effossum via Merulana prope aulam pictam hortorum Maecenatis*': *Iovi Silvan[o voto] suscepto Seleucu[s].*

10) *C. I. L.* 6, 657 '*in nemore praedii nob. matronae Paullae de Matthaeis prope viam Ostiensem*': *P. Aelius Aug. lib. Silvano sancto Callinicus Tritic. d. d.*; 658 Bruchstück eines cippus, in der Inschrift heißt es *[deo sancto S]ilvano [....]mes [....]rius [.... m]armore [... ex vot]o sus[cepto et solut]o d. d. [... dedicav]itque [.... A]ug.*; '*illo loco superesse vestigia templi Silvani notat Fabretti*'.

11) *C. I. L.* 6, 692 '*e regione nunc S.* 10 *Cosmati: ubi prope viam quae ad portam Aureliam ducit inventus est lapis*': *[T]rypho templum [Silvano] ex viso a solo inpendiis [suis] restituit* usw., darauf folgt die Widmung *Silvano sancto sacro* usw. *Cn. Turpilius Trophimus voto succepto aram de suo d. d.*

12) *C. I. L.* 6, 589 (Fundort unbekannt) *Silvano sacr. Cn. Antonius Cn. f. Fuscus aediculam cum ara et cratera d. d. idemque dedicavit* (zu der cratera vgl. 6, 612 *Onesimus Atili collegio* 20 *Silvani crateram cum sua basi donum dedit* und 581 '*vas ex lapide Tiburtino; in margine superiore*': *Silvano sacrum* usw.).

13) *C. I. L.* 6, 656 (Fundort unbekannt) *Sancto Silvano Abascantius Aug. lib. Atimetianus ampliato podio marmora reliq. quae defuer. adiecit et aedem opere signin. inposuit in qua consacravit signa Silvani Iovis Volcani Apollinis Asclepi Deanae item typum et pavimentum graecense ante podium eiusd. p. XXIV.*

30 14) *C. I. L.* 6, 679 (Fundort unbekannt) *Silvano sancto sacrum Heuretus* usw. *aedem [s(ua) p(ecunia)] a solo rest[it]uerunt signumque Silvani* usw. *posuerunt.*

15) *Flav. Vopiscus, Tac.* 17, 1 *Omina imperii Tacito haec fuerunt: fanaticus quidam in templo Silvani tensis membris exclamavit 'tacita purpura, tacita purpura' idque septimo*; *Wissowa* (*Religion* S. 175 Anm. 5) meint, daß sich diese Stelle vielleicht auf das Heiligtum nr. 1 bezieht.

40 16) Auf ein Heiligtum ist wohl zu beziehen *C. I. L.* 6, 610 (Fundort unbekannt) *Luco Silvani scyphum marmore incluso inpensa sua C. Iulius Abascantus donum dedit et maceriem corrupta(m) inpensa sua restituit* (zum scyphus vgl. *v. Domaszewski* S. 3 Anm. 9 = S. 60 Anm. 3).

17) Die Inschrift *C. I. L.* 6, 576 (Fundort unbekannt) *Extra hoc limen aliquid de sacro Silvani efferre fas non est* wird man am besten mit *Wissowa* (*Religion* S. 175 Anm. 4) auf ein 50 Heiligtum des Gottes, nicht auf einen lucus (*H. Jordan* zu *Preller* S. 396 Anm. 2. *v. Domaszewski* S. 3 Anm. 10 = S. 60 Anm. 4) beziehen.

18) Aedicula des Hercules, der Epona und des Silv.? Siehe oben Bd. 1, 2 Sp. 2950, 68 ff. und Abschn. IX.

Die von collegia Silvani in Rom errichteten Heiligtümer s. in Abschn. XVII.

Die Annahme, daß Kaiser Domitianus beim 60 achten Meilensteine der Via Appia einen Tempel des Hercules und Silv. erbaut habe, ist irrig, s. Bd. 1, 2 Sp. 2954, 66 ff. Aus der Inschrift *C. I. L.* 6, 623 '*in colle hortorum (monte Pincio)*': *Silvano sacrum Tychicus Glabrionis n(ostri) ser(vus) vilicus hortorum* deswegen auf ein in den Gärten des Collis hortorum gelegenes Heiligtum zu schließen, weil '... *sono ancora visibili nel marmo le incassature delle grappe*

metalliche destinate a sorregerlo' (*R. A. Lanciani* im *Bullettino d. inst.* 1868 S. 119 f. und danach *H. Kiepert & Ch. Huelsen, Formae urbis Romae ant.* Berol. 1896. S. 65; ganz irrtümlich *O. Richter, Topogr.*[2] S. 266: 'Ein auf dem Gebiete dieser Gärten liegendes Sacellum Silvani nennt die Inschrift 6, 623') geht doch wohl nicht an; ebenso fehlt es bei den Inschriften *C. I. L.* 6, 673 '*in hortis S. Sabae in monte Aventino*': *Sanc(to) Silvano ex voto T. Flavius Nicephor(us) d. d.* und 31012 '*magna basis ... in horto adnexo aedi S. Sabae in Aventino*': *Silv[ano] castren[si . . . .]* (über diesen s. Abschn. XVI) *Carpo[phorus] Gaetulici [Aug. n.] dispens(atoris) vic[arius] d. d.* an einem hinreichenden Grunde, um aus ihnen mit *Kiepert* u. *Hülsen* (a. a. O.) und *O. Richter* (a. a. O. S. 209) auf ein Heiligtum zu schließen; und bei der Inschrift 6, 635 = 30805 '*rep. in colle Quirinali pone ad S. Susannae, in hortis Barberinis*' bei den Diocletiansthermen *Silvano au(g.) sacrum C. Iulius Castrensis ex voto* ist die Angabe, daß sie auf einem '*operculum capitellatum*' stehe (so 635), wonach sie als Rest eines Heiligtums betrachtet werden könnte, falsch: es ist vielmehr eine Basis (30805), die keinen Rückschluß auf ein Heiligtum gestattet (damit fällt die Annahme eines solchen durch *Kiepert* u. *Hülsen* a. a. O. und *O. Richter* a. a. O. S. 295). Das von *Plinius* (*n. h.* 15, 77) erwähnte simulacrum Silvani unterhalb des Saturnustempels in Rom wird man, wie die vorstehend aufgeführten Heiligtümer, mit *Wissowa* (*Religion* S. 175) als eine private Weihung ansehen müssen (s. über dasselbe Abschn. XX).

Auch aus dem übrigen Italien sind uns eine Reihe von Heiligtümern des Silv. durch Inschriften bekannt: *C. I. L.* 10, 205 (Grumentum) *Silvano deo sacr. Q. Vibiedius Philargyrus minist(er) Lar(um) aug(ustorum) et aug(ustalis) Merc(urialis) tectum mensam lapid(eam) aram voto susc(epto) e. m. d. s. p. f.* (zu der mensa vgl. 5, 815 *Silvano sacr[u]m sectores materiarum Aquileienses et incolae posuerunt et mensam; Marquardt, Staatsverwaltung* 3[2] S. 165 f. *Wissowa, Religion* S. 406). 6558 (Velitrae) *Silvano sacrum aediculam fecit a no[v]o P. Maianus Ianuarius.* 11, 2689 (Volsinii) *S(ilvano) s(ancto) s(acrum) C. Vettius Primitivus basem cu[m] aedicu[la] Sil[vani] rest[ituit].* 3733 (Lorium) *Silvano sac(rum) L. Gavius Agatho de solo restituendum cur(avit) vol(untate) L(ueii) n(ostri);* s. die Felsenheiligtümer in Abschn. VII und die von collegia Silvani errichteten Heiligtümer in Abschn. XVII. Die Heiligtümer in den Provinzen finden in Abschn. XIX ihre Erwähnung.

XIII. Neben die Erwähnungen von Silv.-Heiligtümern in den Inschriften stellen sich solch von Weihbildern des Gottes; in Rom: *C. I. L.* 6, 596 *P. Cornelius Faustus Silvanum cum base d. d.* usw. 615 *P. Quintius Zosimus d. d.* usw. *signum Silvani marmoreum,* zugleich sagt der Weihende *item Silvanum anticum vexatum de suo refecit.* 617 *A. Satrius Urbicus* usw. *Silvanum ex voto posuit.* 621 *Thallus agitator* usw. *dominum Silvanum de suo posuit item dedicavit.* 622 *Voto suscepto Tropus Pomponiae Galeriae signum Silvani cum basi inpensa sua posuit* usw. 632 . . . *Silvanum augustum familia restituit* usw. 636 *Silvanum aug. collegio C. Iulius Florentinus d. d.* 648 . . . *Marcio lib. proc(urator)* usw. *Silvano deo praesenti effigiem* usw. *instituit consecravitque.* 653 *Signum Silvani sanctissimi cum base posuit C. Flaminius Telesphor(us).* 656 *signa Silvani Iovis Volcani Apollinis Asclepi Deanae* in einer aedes, s. Abschn. XII nr. 13. 671 = 30808 *Ser. actor d. d.* usw. *aram marmoream cum suo sibi sigillo Silvani.* 675 = 30810 (Relief Abschn. II nr. 2) . . . *Silvanum monolithum sanct(um) d. s. dd.,* womit die Dedikanten wohl das Relief meinen. 679 . . . *aedem [s. p.] a solo rest[it]uerunt signumque Silvani* usw. *posuerunt,* s. Abschn. XII nr. 14. 683 *Silvano deo sancto sacr. M. Manneius Zethus signum et basim ex viso posuit.* 3710 = 31002 (plinthus statuae) *Silvanum cum basi P. Aelius Aug. lib. Glaphyr(us) d. d.* 30985 . . . *T. Marius Processus signum dei Silvan[i]* usw., s. Abschn. XII nr. 1. 31011 *C. Statilius Servatus imperio Silvanum posu(it);* im übrigen Italien: 14, 53 *C. Atilius* usw. *signum Silvani dendrophoris Ostiensibus d. d.* 3456 = 6, 663 *Sancto Silvano* usw. *Sex. Attius Dionysius sig(num) cum base d. p.* 9, 1551 *Silvano signum cum base* usw. 3375 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 250 v. 9 *quod tibi pro meritis simulacrum aramq. dicavi.* 3603 *Sign. Lib(eri) patris et Silvani II* usw. 10, 1114 = *Buecheler* nr. 258 . . . *quodque tibi vovi posui de marmore signum.* 6308 *[C]n. Octavius Ius* /// | *[s]ignum Silvani* usw *consecravit,* s. Abschn. VII bei Felsenheiligtümern. 11, 6316 *Silvani signum cum bas(i) P(ublius) Pisaur(ensis)* usw. *Achillas posuit;* in den Provinzen: 3, 633 I, 1, 5 f. eine *statua aerea Silvani cum aede* und I, 2, 5 ein *signum aer(eum) Silvani cum basi,* s. Abschn. XVII. 3580 *C. Iulius Severus . . . Silanum* [!] *pecunia sua fecit.* 5797 . . . *deo Silvano templ(um) cum signo vetustate conlabsum Sext. Attonius Privatus* usw. *restituit.* 8, 2646 *Sigillum Mercuri Silvani [. . . . .].* 12, 1726 = *Buecheler* nr. 259 *Aram cum sig[no] Silvano vexit [in agros]* usw., s. Abschn. XIV. 13, 1780 eine *ara et signum inter duos* [!] *arbores,* s Abschn X. Zu der Widmung einer *columella cum lucerna aerea* an Silv. Sanctus (*C. I. L* 6, 676) vgl. die auf Säulen geschriebenen Inschriften 6, 680 und 686 (ebenfalls an Silvanus Sanctus gerichtet) und 950.

Die Zahl der erhaltenen, durch Inschrift dem Silv. geweihten Altäre ist eine außerordentlich große, noch größer die Menge der nicht auf Altären stehenden Widmungsinschriften; von ihnen sind für die vorliegende Darstellung nur diejenigen verwendet worden, denen irgendeine besondere Bedeutung zukommt.

Als Gesamtergebnis ist aus allen hier zusammengestellten auf Silv. bezüglichen Resten einer untergegangenen Welt der Schluß zu ziehen, daß Rom und mehr oder weniger auch das übrige Italien in der Kaiserzeit reich war an Heiligtümern, Altären und Bildwerken des Gottes und sonstigen Widmungen bis herab zur einfachen Widmungsinschrift. Ein von

diesem Gesichtspunkte aus gezogener Vergleich zwischen Silv. und Faunus, der zwar im Staatskult stets eine große Rolle gespielt hat, von dem uns aber kein Bild bekannt ist (s. *Wissowa, Silvanus* S. 92 ff.) und dessen Name in Inschriften nicht vorkommt (über die einzige Ausnahme vgl. *Wissowa, Religion* S. 175 Anm. 2), ergibt die Richtigkeit der Auffassung *Wissowas* (*Religion* S. 175), daß Silv. den Faunus, aus dem er hervorgegangen ist, in dem Gottesdienste des täglichen Lebens in den Hintergrund gedrängt hat.

XIV. In dem Kulte des Silv. tritt überall die Einfachheit ländlicher Anschauungen und Verhältnisse zutage. Die älteste Kultstätte war natürlich der Wald selbst, besonders die luci, 'Lichtungen', die man auf der Grenzscheide dem Gotte zu weihen pflegte (*in confinio lucus positus, a quo inter duos pluresve fines oriuntur, Gromatici* a. a. O.; über die Bedeutung von lucus, lucus sacer vgl. *A. Rudorff* in der Gromatikerausgabe von Blume-Lachmann Bd. 2 S. 260 ff. [*Gromatische Institutionen*]. *Preller* S. 110 ff. *Marquardt, Staatsverwaltung* 3² S. 151 f.; luci des Silv.: *Vergil, Aen.* 8, 600 f. von dem Abschn. I erwähnten großen Walde bei Caere: *Silvano fama est veteres sacrasse Pelasgos, | arvorum pecorisque deo, lucumque diemque. Silvani lucus* bei *Plautus, Aulul.* 674. 766. *Propert.* 5, 4, 1 ff. *Tarpeium nemus et Tarpeiae turpe sepulchrum | fabor . . . | lucus erat felix hederoso conditus antro, | multaque nativis obstrepit arbor aquis, | Silvani ramosa domus. C. I. L.* 6, 610 *Luco Silvani scyphum* usw., s. Abschn. XII nr. 16). In den Gärten des Asinius Pollio ist eine eigenartige Darstellung eines im Walde dem Gotte dargebrachten Opfers gefunden worden: '*Nell' altro pilastro* (eines Impluviums) . . . *si vedeva mezza figura in marmo del dio Silvano entro una nicchia di stucco in forma di conchiglia. quel nume era rappresentato con corona di pino e con rozzo pallio, tenendo con la mano sinistra diverse qualità di frutti. il braccio destro era dipinto nel muro, e traeva ad inganno come facessere parte dell' istesso marmo, e colla mano sosteneva una piccola falce. sotto si vedeva colorito un villico in atto di offrirgli il sacrificio in una foresta figurata da alcuni alberi . . . presso il villico stava l'ara accesa, e appie di essa il cane, compagno di Silvano*' (*A. Pellegrini* im *Bullettino d. inst.* 1867 S. 112). Ein auf dem confinium dargebrachtes Opfer stellt nach *Reifferscheids* Erklärung (S. 221 Anm. 2) das oben abgebildete Relief Abschn. II nr. 10 dar: das Bild des Gottes erhebt sich zwischen zwei Pinien, welche die Grenzscheide zwischen zwei Besitzungen bezeichnen; zum Opfer eilen die Landleute der beiden benachbarten Grundstücke herbei. Denselben Sinn haben nach *Reifferscheid* die beiden Bäume zu beiden Seiten des Gottes auf dem Mosaik aus Ostia Abschn. V nr. 9; zwischen zwei Bäumen steht Silv. auch auf dem geschnittenen Stein Abschn. V nr. 10. Dazu vgl. *C. I. L.* 13, 1780 *Deo Silvano aug. Tib. Cl. [C]hrestus* usw. *aram et signum inter duos* [!] *arbores cum aedicula posuit.* Es war überhaupt Sitte, Altäre und Bilder des Gottes unter Bäumen aufzustellen: auf dem Relief Abschn. II nr. 11, das eine Opferszene darstellt, steht der Altar unter einer Pinie, ebenso auf dem Relief Abschn. II nr. 12 der zwischen Hercules und Silv. stehende Altar; das Mosaik aus Ostia zeigt einen brennenden Altar unter einem Baume, auf dem Relief Abschn. II nr. 6 steht hinter dem zur r. Seite des Gottes sitzenden Hunde ein Baum, er fehlt auch nicht in der Opferszene Abschn. V nr. 3 und auf dem Relief *Dütschke, Ant. Bildw.* 4 nr. 45 (Abschn. XVIII); *C. I. L.* 12, 103 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 19 v. 1 *Silvane sacra semicluse fraxino* (halb versteckt; 'in der Höhlung einer heiligen Esche als einer natürlichen Waldkapelle eingeschlossen' *L. Friedlaender, Darstellungen aus d. Sittengeschichte Roms* 4⁸ S. 197). Vgl. zu der Sitte, Götterbilder, Altäre usw. unter oder neben Bäumen aufzustellen, *C. Boetticher, Der Baumkultus d. Hellenen.* Berlin 1856. S. 147 ff. Für das im Gehöfte darzubringende Opfer diente gegebenenfalls ein vom vilicus kunstlos hergerichteter Altar (*Martial.* 10, 92, 5 f. *semidocta vilici manu structas | Tonantis aras horridique Silvani,* von *Preller* S. 393 Anm. 1 falsch aufgefaßt: 'wo tonans sein schallendes Rufen im Walde ausdrückt'; vgl. zu derartigen Altären *Marquardt, Staatsverwaltung* 3² S. 161). Als Opfergabe brachten nach *Horaz* die agricolae prisci bei dem schon erwähnten Erntefeste dem Silvanus Milch dar (*ep.* 2, 1, 143 *Tellurem porco, Silvanum lacte piabant;* vgl. *Plin. n. h.* 14, 88 *Romulum lacte, non vino libasse indicio sunt sacra ab eo instituta, quae hodie custodiunt morem;* zu dem Milchopfer vgl. *Schwegler, Röm. Geschichte* 1 S. 421 Anm. 5. *Wissowa, Religion* S. 346). Für das wiederholt erwähnte sicher uralte Opfer an Mars und Silv. *pro bubus, uti valeant* (Abschn. XI) gibt *Cato* (*de agri cult.* 83) die genaue Vorschrift: *Marti Silvano in silva interdius in capita singula boum votum facito. farris L. III et lardi P. IIII S et pulpae P. IIII S, vini S. III, id in unum vas liceto coicere, et vinum item in unum vas liceto coicere. eam rem divinam vel servus vel liber licebit faciat. ubi res divina facta erit, statim ibidem consumito. mulier ad eam rem divinam ne adsit neve videat quo modo fiat. hoc votum in annos singulos, si voles, licebit vovere.* Der Ausschluß der Frauen von diesem Opfer, der bei dem Scholiasten zu *Iuvenal* 6, 447 verallgemeinert ist (*quia Silvano mulieres non licet sacrificare*) und der den Gott in einem Gegensatz zum Weiblichen erscheinen läßt (s. Abschn. IX), bildet, wie *Wissowa* (*Religion* S. 176) hervorhebt, eine Parallele zu dem Ausschlusse der Männer von dem Gottesdienste der Fauna oder Bona Dea (s. oben Bd. 1, 1 Sp. 790, 42 ff. *Wissowa* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 5 Sp. 688 f. *Religion* S. 177 f.; vgl. zu diesem ganzen Anschauungskreise *H. Jordan, Vindiciae sermonis lat. antiquissimi.* Ind. lect. Regimont. 1882. S. 5 ff.). Es ist bemerkenswert, daß unter den Widmungsinschriften an Silv. sich nur wenige befinden, die von Frauen ausgehen oder an denen Frauen beteiligt sind (Frauen als Dedikantinnen z. B. *C. I. L.* 6, 581 *Silvano sacrum Aeburia Artemisia d. d.* 31003 *D(e) s(ua) pe-*

cunia) aram S(ilvano) d(eo) Attilia L. l. Helena. 12, 1726 = *Buecheler, Carmina lat. epigr.* nr. 259 *Aram cum sig[no] Silvano vexit* (man erwartet *erexit*) *[in agros]* | *Crispina dis[posito] clarissima [luco]* | *vota ferens, [solvit quae] Valerianus [ad aram];* an Widmungen beteiligt: 6, 297 *Herculi et Silvano ex voto Trophimianus* usw. *cum Chia coniuge.* 592 *Silvano [. . . .] L. Casperius A[. . . .] cum Casperia l. [. . .].* 618 *Sacrum Silvano d. d. Sestia Hellas et L. Sestius Magnus.* 667 *Sancto Silvano votum posuit Cladius Eutyches cum coiugem et fiios* [!]. 690, wo als Dedikanten genannt werden *Valeria Profutura et Marcus Antonius Hymetus com filis suis; Tibull* läßt 1, 5, 27 f. seine Delia dem Silv. opfern); nur in Illyricum sind Widmungen von Frauen häufiger, s. Abschn. XIX nr. 2. Die Gartenfrüchte, die der Gott seinen Verehrern spendet, legt man als eine ihm willkommene Opfergabe auf seinen Altar: Relief Abschn. II nr. 12 (ebenso vielleicht auf dem Altare des Abschn. II am Ende angeführten Reliefs *C. I. L.* 9, 2125; unsicher: Relief Abschn. V nr. 10); auf dem Relief Abschn. II nr. 10 (s. die Abb.) hält bei dem Opfer ein Knabe eine Frucht, zweifellos ebenfalls als Opfergabe, in der Hand. *Tibull* (a. a. O.) bestimmt als Opfergaben für den Gott *pro vitibus uvam, pro segete spicas, pro grege ... dapem.* Als das gewöhnliche Opfertier erscheint auf den Reliefs wie bei *Iuvenal* (6, 447 *caedere Silvano porcum*) ein männliches Schwein, entweder allein (Relief Abschn. II nr. 10 und 11; auch Relief Abschn. V nr. 2 gehört wohl hierher; vgl. *C. I. L.* 6, 658 cippus, auf dessen Rückseite ein Schweinskopf; auf dem Relief Abschn. II nr. 12 gehört das Schwein offenbar zu Hercules, dem es ebenfalls als Opfertier zukommt, s. Bd. 1, 2 Sp. 2965, 15 ff.) oder mit einem Widder (Relief Abschn. II nr. 6 auf der einen Seitenfläche eine Opferkanne und ein Widder, auf der anderen eine Opferschale und ein Schwein; *C. I. L.* 6, 618 abgeb. bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. I nr. 3: Altar, auf der einen Seite ein Widder unter einer Eiche und ein Schwein); der Widder kehrt wieder in der für Silv. ungewöhnlichen Verbindung mit einem Ochsen auf dem Altar *C. I. L.* 6, 697 '*retro duo qui sacrificant. in latere d. aries, in s. bos ad aram ducuntur*'. Vgl. den geschnittenen Stein Abschn. V nr. 10, auf dem Silv. einen emporgerichteten Widder, wie es scheint, an den Vorderfüßen hält. Die Stelle *Martials* (10, 92, 6 f.) *Tonantis aras horridique Silvani,* | *quas pinxit agni saepe sanguis aut haedi* gibt offenbar nur eine ganz persönliche Auffassung des Dichters wieder. Das Relief des dem Silv. Salutaris gewidmeten Altars *C. I. L.* 6, 3716 = 31013 zeigt '*Silv. falcem gerens, adstantibus ad d. cane, ad s. gallo*'; der Hahn, der hier offenbar die Bedeutung eines Opfertieres hat, erscheint auch auf der einen Nebenseite des Altars 11, 6315; er ist dem ritus romanus fremd und wird nach griechischem Ritus dem Aesculapius geopfert (*Paul.* S. 110 in insula. *Tertull. apol.* 46). Silv. Salutaris, an den auch die Inschriften *C. I. L.* 6, 543 (s. Abschn. XII nr. 4). 651. 652. 3715 = 30800 (Relief Abschn. II nr. 4). 5, 5548 gerichtet sind, wird demnach als ein Heilgott aufzufassen sein (s. Abschn. XI Silv. mit Nymphen), während ohne einen solchen durch den Hahn gegebenen Hinweis hier wie bei Hercules Salutaris (s. Bd. 1, 2 Sp. 2957, 3 ff.) auch an den Schutzgott von collegia salutaria (s. Abschn. XVII) gedacht werden könnte (*Preller* S. 395 führt den Beinamen salutaris bei Silv. auf den Schutz aller zum Hofe gehörigen Leute, vor allem des Herrn, zurück).

Wie der Wald die älteste Kultstätte des Silv. bildete, so bot er auch, als man anfing dem Gotte Bilder zu errichten, das einfachste und am leichtesten zu bearbeitende Material, das Holz, dar; Holzbilder entsprachen so recht dem Wesen des Gottes, und es ist bemerkenswert, daß gerade unter den erhaltenen Denkmälern des Silv.-Kultus zwei Marmorbildwerke vorhanden sind, die noch ganz die alte Holztechnik nachahmen (*Reifferscheid* S. 222): außer dem Abschn. I beschriebenen Baumstumpf eine offenbar dem häuslichen Kulte angehörende Büste des Museo Chiaramonti (abgeb. bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. K nr. 1, danach nebenst. Abb. *Amelung, Die Sculpt. d. vatic. Mus.* 1. Mus. Chiaram. nr. 434. Taf. 62): 'Auf einer kreisrunden Basisplatte die bekleidete Büste — trajanische Achselbüste — mit dem geradeaus gerichteten pinienbekränzten Kopf des Gottes; auf der r. Schulter der Knoten, auf der l. der Kopf eines Tierfells; vor der l. Brust Trauben, Äpfel, ein Pinienapfel, neben der r. ein sitzender Hund' (*Amelung,* der eine Nachahmung der Holztechnik nicht anerkennt; die Abb. auf Taf. 62 ist ungenügend und macht *Reifferscheids* Abb. nicht entbehrlich). Im Kulte des Silv. mögen sich Holzbilder besonders lange behauptet haben (vgl. *Reifferscheid* S. 221).



6) Silvanus-Büste (nach *Annali dell' Istituto* 38 [1866] Tafel K nr. 1).

XV. Der älteste Verehrer des Silv. ist natürlich der Landmann, der ja mit allen seinen Lebensbedingungen unter dem Walten des Gottes steht. Die Angabe *Catos* (a. a. O.), daß das Opfer pro bubus nicht nur der Besitzer der villa, sondern auch ein Sklave darbringen dürfe, muß man in Zusammenhang setzen mit der Tatsache, daß im römischen Landwirtschaftsbetriebe besonders die Viehweide ganz in den Händen der Freigelassenen und Sklaven lag. Seit alter Zeit wird also die familia rustica den Silv. verehrt haben; von ihr aus drang dann der Silv.-Kult in die familia urbana ein (vgl. *C. I. L.* 12, 1025 *Silvano famil(ia) urb(ana) Atalici Firman.*): besonders die stadtrömischen und italischen Altäre und Widmungsinschriften gehen, soweit sich der Stand des Dedikanten im einzelnen Falle mit Sicherheit bestimmen läßt, mit geringen Ausnahmen von Sklaven und Freigelassenen aller Art aus (vgl. hierzu

v. Domaszewski S. 13 ff. = S. 71 ff.; Rom: Sklaven sind die Dedikanten z. B. von *C. I. L.* 6, 582. 586 *ser. vilicus.* 593. 598. 612. 615 *ser. vilicus.* 616. 621 *Thallus agitator L. Avilli Plantae ser.* 622. 623 *ser. vilicus hortorum.* 649 *Daphnus disp(ensator).* ? 657 *Callinicus Tritic(i?).* 662 *vilicus.* 666 *vilicus.* 668. 672. 678 *arcarius.* 679 *vilici.* 680. 685. 687. 688 *actor.* 692. 696 *vilici.* 3714 = 31007 *Crescentianus actor Orfiti.* 3715 = 30800. ? 3718 = 31018 *Alypus Epphroditus* [!]. 31010 *vilicus.* 31019. 31025. 31028; Freigelassene, als solche ausdrücklich bezeichnet: 583. 595. 597. 599. 626. 644. 656. 657. 3710 = 31002. 31017. 31029, vgl. 14, 3456 = 6, 663 *Sancto Silvano votum ex viso ob libertatem Sex. Attius Dionysius* usw.; für das übrige Italien vgl. den Überblick über die Inschriften bei *v. Domaszewski* in den Anm. zu S. 11 und 12 = S. 69 und 70; bei den nicht mit lib. bezeichneten Dedikanten zeigen meistens die cognomina, die als Sklavennamen bekannt sind, daß wir es mit Freigelassenen zu tun haben; ein Freigelassener ist sicher auch der Vergilianus poeta 6, 638 *Silvano caelesti Q. Glitius Felix Vergilianus poeta d. d.*, vgl. 639 *Securitati caele[sti] Q. Gli[tius] Felix Vergilianus poeta d. d.;* Widmungen von Freien z. B. 6, 589 *Cn. Antonius Cn. f. Fuscus.* 613 *Sex. Pompeius Sex. f. Quir. Iustus.* 654 *Cornelius Repentinus v. c.* 31005 *Avianius Vindicianus v. c.* 5, 5007 *L. Septimius L. fil. Fab. Macrinus equo publ. praef. iur. d. q. q. Brix.* 13, 1779 *M. Aemilius Laetus a studiis Augusti* [vgl. *Friedlaender, Darstellungen* 1[8] S. 109 f.]; der *L. Iunius Lyco scrib(a) librar(ius) aedilium curulium* 6, 296 gehört auch hierher [vgl. *Mommsen, Staatsrecht* 1[3] S. 351 f. *Friedlaender* a. a. O. S. 292. 375 f.]). Nach einer familia Flaviorum ist, wie *v. Domaszewski* (S. 14 Anm. 129 = S. 72 Anm. 11) erklärt, der Silv. Flaviorum genannt *C. I. L.* 6, 644 *Silvano Flaviorum Cassianus T. Flavi Aug. lib. Celadi libertus fecit una cum Flavis Cassiano et Amando filis* usw. (149 n. Chr.; anders *Preller* S. 396 Anm. 1 'wozu dann der Silv. Augustus als Silv. Flaviorum . . . kommt'). In den Inschriften *C. I. L.* 6, 621 und 12, 1001 nennen die Dedikanten, die Sklaven sind, den Gott *dominus Silvanus,* gleichsam als wenn Silv. selbst ihr Herr wäre; vgl. dazu 6, 669 die Widmung eines Veteranen der Gardetruppen an *dominus Si[lvanus] sanctus deus* und 9, 2164 die Widmung eines Freigelassenen ebenfalls an *dominus Silvanus.*

XVI. Eine hohe Verehrung genoß Silv. in der familia Caesaris; nicht nur einfache kaiserliche Sklaven nennen sich in den Inschriften als Dedikanten (z. B. *C. I. L.* 6, 614 *Puteolanus Caesaris n̄. ser.* 682 *Maior et Diadumenus Caes. n. ser.* 693 *Sancto deo Silvano Genio collegi Zeunitorum* (unbekannt) *Vitalio Aug. n. verna d. d.*), sondern auch Inhaber von Hofämtern, die teils mit Sklaven, teils mit Freigelassenen besetzt wurden: ein *actor* (6, 671 = 30808), *actor Aug.* (6, 669), *Fausstines* [!] *Aug. actor* (11, 3732 = 6, 585), ein *a cura amicorum* (6, 604 *Fortunatus Aug. lib.* und 630 *Ti. Claudius Aug. lib. Fortunatus,* wahrscheinlich ein und derselbe Mann), *adiutor tabularius* bzw. *tabularius adiutor* (3, 1305 und 14, 49), *dispensator* (3, 8684, vgl. 6, 31012 *dispens(atoris) vic(arius)*), *dispensator fisci frumentarii* (6, 634 = 30804), *Caesaris horrearius cohortis III* (6, 588), *horrearius de horreis Caesaris* (6, 682 = 30813), *praeco familiae castrensis* (6, 30911; Silv. erhält den Beinamen Castrensis 6, 31012 und 5, 524, dazu *v. Domaszewski* S. 16 = S. 74 f.), *praegustator Augusti* (6, 602), *procurator* (6, 648 *Pro salute et incolumitate indulgentissimorum dominorum Marcio lib. proc(urator) sacris eorum iudiciis gratus Silvano deo praesenti effigiem loci ornatum religionem instituit consecravitque* usw.), *procurator Aug.* (6, 611), *procurator castrensis* (6, 652), *procurator summi choragi* (6, 297), *procurator massae Marianae* (14, 52; die massa Mariana ist das noch nicht bearbeitete Metall aus den Erzgruben des mons Marianus in Hispania Baetica, s. *O. Hirschfeld, Untersuch. auf d. Geb. d. roem. Verwaltungsgesch.* Bd. 1. Berlin 1877. S. 78 Anm. und *Henzen* zu *C. I. L.* 6, 9276), *procurator ad oleum in Galbae* [nämlich horreis] (14, 20), *tabularius XX hereditatum* (6, 594), *tabularius provinciae Hispaniae citerioris* (2, 4089), *vilicus* (6, 619). Auch der Trierarch der Widmung 11, 555 gehört als Freigelassener der familia Caesaris an (vgl. *Mommsen, Staatsrecht* 2[3] S. 863).

Auf die nahen Beziehungen der aulici zu den Praetorianern führt *v. Domaszewski* (S. 16 f. = S. 75 f.) die Verehrung des Silv. in den Gardetruppen zurück (z. B. *C. I. L.* 6, 617. 627. 661. 669. 674. 2827—30. 3711 = 31009. 3716 = 31013. 11, 6111). Einen anderen Grund hatte sie dagegen bei den Equites singulares. Ein Teil der an der Stätte des Lagers dieser Truppe in Rom gefundenen Votivsteine ist, von einzelnen Abweichungen abgesehen, an folgende feststehende Götterreihe gerichtet: Iuppiter O. M., Iuno, Minerva, Mars, Victoria, Hercules, Fortuna, Mercurius, Felicitas, Salus, Fata, Campestres, Silvanus, Apollo, Diana, Epona, Suleviae und Genius singularium (*C. I. L.* 6, 31140—31146. 31148. 31149. 31174. 31175; stärkere Abweichungen bieten 31139 und 31171, außer Betracht bleiben 31138. 31147. 31150—31154); vgl. die Übersicht über die Götterreihen 6 S. 3069). In dieser Zusammenstellung entsprechen die Gruppen Fata, Campestres und Epona, Suleviae den Kelten und Germanen, die Gruppe Silv., Apollo, Diana den Illyriern und Daciern in der Truppe: Silv. ist in Illyricum die römische Bezeichnung für den Landesgott, Apollo und Diana sind die Hauptgottheiten der Westthraker (s. *v. Domaszewski, Die Religion d. röm. Heeres,* in: *Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 14 [1895] S. 52 ff. und *Silvanus* S. 17 ff. = S. 76 ff. *Wissowa, Religion* S. 77. *W. Liebenam* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 11 Sp. 319, 42 ff.; Abschn. XIX, 2). Dem Silv. und Genius equitum singularium ist das Relief Abschn. II nr. 1 gewidmet: *Silvano sacr. et Genio eq. sing. Aug. M. Ulpius Fructus aeditimus signum cum basc* (*C. I. L.* 6, 3712 = 31180; 'da Silv. hier mit dem Genius der equites singulares verbunden ist, so muß das Relief als Cultbild des Gottes aus einem Heiligtum des Lagers selbst stammen' *v. Domaszewski, Religion* S. 53).

Die Verehrung des Silv. im römischen Heere ist aber auf die genannten Truppen nicht beschränkt, vielmehr finden sich in den Provinzen (von Illyricum einstweilen abgesehen; Abschn. XIX nr. 2) viele von Soldaten ausgehende Widmungen an den Gott (z. B. in Afrika *C. I. L.* 8, 2499. 2579c. 2671 und vielleicht 2672—2674, in denen sich keine Dedikanten nennen; 9195. 18239; in Gallia Narbonensis: 12, 164; in Britannien weitaus die meisten der dort gefundenen Widmungen an Silv.: 7, 359. 441. 450. 451. 642. 1038. 1081. 1096. 1124. *L'Année épigr.* 1898 nr. 152; in Germanien: 13, 5243. 6618. 8016. 8033. 8208. 8492. 8639; im Orient: 3, 7041, sogar am Euphrates: *F. Cumont* in *Acad. royale de Belgique. Bulletins de la cl. d. lettres et d. sc. mor.* 1907 S. 562 ff.). Der von den Soldaten in den Provinzen verehrte Silv. ist der Gott des Waldes, der die Legionen auf ihren Märschen und bei ihren Arbeiten in den Wäldern beschützt und ihnen Jagdbeute gewährt (Abschn. VII). *J. Toutain* (*Les cultes païens* S. 262 ff.) und *Cumont* (a. a. O. S. 572) irren, wenn sie meinen, daß *v. Domaszewski,* dessen Abhandlung über Silv. sie offenbar nicht kennen, in allen Fällen, wo Silv. im römischen Heere verehrt wird, illyrischen Einfluß annehme; *v. Domaszewski* hat vielmehr z. B. *Silvanus* S. 22 f. = S. 82 f. ausdrücklich den römischen Charakter der Verehrung des Gottes durch die britannischen und germanischen Truppen hervorgehoben. Betreffs der Inschrift *C. I. L.* 8, 18239 (Lambaesis) *Sil[vano] aug(usto) sa[cr(um)] centuriones leg(ionis) III aug(ustae) curante Memmio Donato decimo pilo,* in der *v. Domaszewski* (*Religion* S. 80, vgl. *Silvanus* S. 25 = S. 84 f.) den illyrischen Silv. erkennt, da die Inschrift aus einer Zeit stamme, wo die Illyrier unter den Offizieren das wichtigste Element bildeten (zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts n. Chr.), weist *Toutain* (S. 263 f.) wohl mit Recht darauf hin, daß die Silv.-Verehrung in Lambaesis älter sei, da die Inschrift 8, 2671 aus der Zeit des Septimius Severus von der Wiederherstellung eines damals schon verfallenen Silv.-Tempels in Lambaesis spricht (... *[templum] Silvano vetustate collabsum [leg. III a]ug. p(ia) v(index)* usw. *restituit*). Es liegt kein Grund vor, hier ein Eindringen des illyrischen Gottes anzunehmen.

XVII. In der familia Caesaris gab es mehrere collegia Silvani; die Inschriften erwähnen ein collegium der Gladiatoren (*Friedlaender, Darstellungen aus d. Sittengesch.* 2[8] S. 383. *T. Schiess, Die röm. Collegia funeraticia nach d. Inschr.* München 1888. S. 23): *C. I. L.* 6, 631 *Imp. Caes. L. Aurelio Commodo M. Plautio Quintillo cos.* (177 n. Chr.) *initiales collegi Silvani Aureliani* (folgen die Namen, großenteils von Gladiatoren). 632 *Felici imperatori omnia felicia. salvo Commodo felix familia. Silvanum augustum familia* (der Gladiatoren) *restituit* usw.; der Silv. Aurelianus ist also kein anderer als der von den Dedikanten auf Commodus bezogene Silv. Augustus (s. über diesen Abschn. XVIII). 3713 = 31006 *Collegium Silvani restituerunt M. Aurelius Aug. lib. Hilarus et Magnus cryptarius curatores;* dann ein collegium Silvani, das verbunden ist mit dem collegium magnum Larum et imaginum (vgl. *Schiess* S. 23 f.): 6, 582 *Sacrum Silvano P. Aelius Philetus* usw. *conser(vis) et Larum Penatium (sodalibus) d. d.* 630 *Silvano sacrum sodal(icio) eius et Larum donum posuit Ti. Claudius Aug. lib. Fortunatus* usw. 671 = 30808 *Sancto Silvano sacr. Eutyches collegi magni Lar. et imag. domn. invicti Antonini Pii Felicis Aug.* usw. 692 *Silvano sancto sacro Larum Caesaris n. et collegi magni Cn. Turpilius Trophimus* usw. (vgl. 10, 205 [Grumentum] die Widmung eines *minist. Larum aug.* an Silv.); ferner, wie es scheint, ein mit dem Kult der Magna Mater in Verbindung stehendes collegium des Silv. Dendrophorus: 6, 641 *Silvano dendrophoro sacrum M(anius) Poblicius Hilarus margar(itarius) q(uin)q(uennalis) p(er)p(etuus) cum liberis Magno et Harmoniano dendrophoris M(atris) d(eum) m(agnae)* usw. (der Dedikant ist quinquennalis perpetuus collegii dendrophorum Magnae Matris; vgl. *C. L. Visconti* im *Bullettino d. comm. arch. com.* 1890 S. 21). 642 [97 n. Chr.] *[. . . Silvano] sancto d[endrophoro? Ti. Claudi]us Felix e[t P. Lolliu]s Paris imm[unes c]ollegi idem [curat]ores aedic[ula . . . .] a solo ampli[. . . . . .]o qui sunt cult[ores] Silvani d[endrophori?]* in Verbindung mit 950 [97 n. Chr.] *Ti. Claudius Felix et P. Lollius Paris allectores* (s. *Schiess* S. 53 f.) *cultores Silvani idem immun(es);* vgl. 14, 53 die Widmung eines *signum Silvani dendrophoris Ostiensibus* durch einen *apparator M(atris) d(eum) m(agnae). Viscontis* Auffassung (a. a. O., vgl. *v. Domaszewski* S. 15 Anm. 146 = S. 74 Anm. 11), daß der den Baumast tragende Silv. als das Prototyp der die heilige Fichte tragenden dendrophori gelten konnte, gibt eine ansprechende Erklärung der Verehrung des Silv. durch das collegium der dendrophori (andere Erklärungen bei *J. P. Waltzing, Étude hist. sur les corporations professionnelles chez les Romains.* Louvain 1895 ff. Bd. 1 S. 251 f. *Cumont* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie* Halbbd. 9 Sp. 218, 29 ff.).

Außerdem werden noch andere collegia Silvani in Inschriften aus Rom, aus dem übrigen Italien und aus den Provinzen genannt; in Rom: *C. I. L.* 6, 612 *Onesimus Atili collegio Silvani crateram cum sua basi donum dedit.* 647 *C. Iulius Helpidephorus Cyrinus patronus sodalicii dii Silvani pollentis voto posuit* usw. mit Erwähnung eines templum des Gottes; 940 nennt sich ein *cur(ator) col(legii) subrutor(um) cultor(um) Silvani;* 636 *Silvanum aug. collegio C. Iulius Florentinus d. d.;* 543 ein *collegium numinis domus augustae et sancti Silvani salutaris* oder nur *sancti Silvani salutaris* (s. Abschn. XII nr. 4); 10231 *Locus sive is ager est, qui est via Appia inter miliarium secundum et III, euntibus ab Roma e parte dexteriori* usw. *locus, in quo aedificata est schola sub por(ticu) consecrata Silvano et collegio eius sodalic(i), mancipio acceperunt immunes et curator et pleps universa collegi eius* usw. (zu der porticus vgl. 6, 691 *Silvano sancto L. Vallius Solon porticum ex voto fecit dedicavit* usw.; unsicher 675 = 30810 unter Relief Abschn. II nr. 2 mit *Ch. Hülsens* Erklärung); in Ostia: 14, 309 nennt sich ein

quinquennal(is) collegi Silvani aug. maioris quod est Hilarionis functus sacomari (*'functus sacomari Mommsenus accipi iubet pro "functionis sacomariae" idque referri ad collegium Silvani'* *Dessau* zu d. Inschr.; Altar mit schönen, aber nicht auf Silv., sondern auf die Ursprünge Roms bezüglichen Reliefs: *R. Lanciani* in *Notizie degli scavi* 1881 S. 111 ff. mit Tav. 2. *Strong, Roman sculpt.* S. 241 mit Taf. 73 u. 74), dazu 14, 51 *Votum Silvano. [a]ram sac[omari ad Ann]onam aug(ustam) Genio [collegii] sacomar[i]* ('es scheint mir, daß sacomarium das Aichungsamt ist, wo die Normalmasse der Annona aufbewahrt und justiert wurden; das Kollegium wäre das der cultores Silvani, die, am Aichungsamte tätig, sich dort versammeln' *v. Domaszewski* S. 8 = S. 66); in Furfo: 9, 3526 wird ein collegium Silvani erwähnt; in Sora: 10, 5709 *'aedicula, in qua statua affixa fuit'*: *Cultores Silvani* usw.; 10, 444 aus dem oberen Silarustale eine Urkunde über Schenkungen von Grundstücken an ein collegium Silvani mit Vorschriften über die Verwendung der Einkünfte daraus zu Kultzwecken und der Bestimmung *praeterea locus, sive ea pars agri silvaeque est, in vivario, quae cippis positis circa Silvanum determinata est, Silvano cedet* usw. (vgl. das vivarium der Diana 13, 8174); in Volsinii: 11, 2721 Erwähnung eines *col(legium) Silvani gemini;* in Caere?: *[L.] Censorino C. Calvisio cos.* (39 v. Chr.) *[heisce] mag. ara Silv. mar. fac. cu[r.],* es folgen die Namen von Freigelassenen und Sklaven (*Ch. Hülsen* in: *Mitteil. d. Kais. Deutsch. Arch. Inst., Roem. Abt.* 23 [1908] S 36 ff.; nach *Hülsen,* der hier einen Silv. 'Martius, Maritimus o. dgl.' erkennen wollte, ist an ein sakrales Kollegium zu denken); 3, 633 aus der römischen Militärkolonie Philippi eine vierteilige Inschrift, die in I die Beiträge einzelner Mitglieder eines collegium Silvani zum Bau eines Tempels aufführt, darunter: *statuam aeream Silvani cum aede* (d. i. *'cum aedicula sua a templo diversa'* *Mommsen* zu d. Inschr.), *sigilla marmuria dua Herculem et Mercurium, sigillum marmurium Liberi, signum aer(eum) Silvani cum basi;* II—IV enthalten die *nomina cultor(um).* Bei den collegia Silvani haben wir es wie bei anderen nach einer Gottheit benannten mit Sterbevereinen (collegia salutaria; s. *Preller* S. 397. *Marquardt, Staatsverwalt.* 3² S. 141 f. *Kornemann* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 7 Sp. 388, 16 ff.) zu tun; 'das Wort cultor kommt geradezu zu der Bedeutung: Mitglied eines Sterbevereins' (*Kornemann*).

Widmungen von collegia opificum an Silv. als den Beschützer ihrer Gewerbe: *Ephem. epigr.* 8 nr. 591 (Casinum) *Silvano sacr. caplator(es)* (Silv. hier als Holzspender, wie *v. Domaszewski* S. 4 = S. 61 annimmt, oder der Gartengott als Schützer der Ölbaumpflanzungen). *C. I. L.* 5, 815 (Aquileja) *Silvano sacrum sectores materiarum Aquileienses* usw. 13, 1640 (Forum Segusiavorum) *Numini Aug. deo Silvano fabri tignuar. qui Foro Segus. consistunt d. s. p. p.* 3, 3580 (Aquincum) *C. Iulius Severus ob honorem magisteri coll. fabrum Silanum* [!] *pecunia sua fecit* usw. 7827 (Alburnus maior in Dacien) *Silvan(o) Plabaotius et colegi* (= collegae) *d. d.;* auch die horrearii de horreis Caesaris 6, 682 = 30813 (Abschn. IX), die venatores Bannieses 7, 830 und ratiarii 12, 2597 (über beide s. Abschn. VII) gehören hierher.

XVIII. In einigen Munizipalstädten finden wir unter den Verehrern des Silv. auch solche Freigelassene, die es bis zum Sevirat gebracht haben (Peltuinum Vestinum: *C. I. L.* 9, 3417; Aveia: 9, 3603; Saena: 11, 1801; Verona: 5, 3295. 3299; aus den Provinzen gehören hierher 2, 4615 [Iluro]. 3, 3497 [Aquincum]). Eine besondere Bedeutung gewann der Silv.-Kult der seviri in Aquileja: er gilt dort dem auch sonst vielfach verehrten Silv. Augustus; aus der Menge der Widmungen und ihrer typischen Form (z. B. 5, 824 *Silvano aug. sacr. in memoriam C. Rufi Anthi IIIIIviri Thallus lib. d. d.*) schließt *v. Domaszewski* (S. 13 = S. 72) mit Recht, daß die Augustales in Aquileja ein Heiligtum des Silv. Augustus besaßen (Widmungen von seviri an Silv. Augustus in Aquileja: *C. I. L.* 5, 819. 821. 824. 827—832; andere Widmungen an Silv. Aug. in Aquileja: 818. 820. 822. 823. 825. 826. 833; Silv. Aug. in Rom und im übrigen Italien: 6, 632. 633 = 30803. 634 = 30804. 635 = 30805. 636. 637 unter dem Relief Abschn. II nr. 10 *Sacrum sancto Silvano aug.* usw.; 14, 309; 11, 363. 555. 5954 b. 6111; 5, 424. 485. 2383. 3299—3301. 4290. 5007. 7146 [mit dem Relief *Dütschke, Ant. Bildw.* 4 nr. 45 'Silv., in der erhobenen R. einen Stab (?), in der L. einen großen Baumzweig haltend; ein über die l. Schulter geworfener Mantel hängt im Rücken herab; r. von ihm ein kauernder Wolfshund und dann ein Lorbeerbaum' (Angabe der Abb. bei *Dütschke*); einen Mantel trägt auch der im übrigen bis auf die Stiefeln nackte, mit einer Haarbinde geschmückte Silv. mit Gärtnermesser, Baumast, Hund und einem Altar zur r. Seite auf dem Bronzetäfelchen bei *Reifferscheid* Tav. d'agg. K nr. 2, der S. 214 in ihm einen *'Silv. Augustus o almeno di un gran signore'* erblickt]. 8244 8245. Suppl. nr. 168. 715 *D(eo) s(ancto) S(ilvano) aug(usto);* in den Provinzen: 2, 4089. 4615; 8, 2499. 5880. 6354. 6963. 8248 [*Silv. silvester aug.*]. 14463. 18239; 12, 662. 1225. 1834. 4103. 5960; 13, 1779. 1780; der illyrische Silv. [Abschn. XIX nr. 2] als Augustus: 3, 1146. 1911. 1958—60. 3034. 3923 mit Liber Pater? 3961. 4242. 4243. 4426 mit Genius loci. 5093 [*Silv. saxanus aug.,* s. Abschn. VII]. 8305. 8306. 8483 mit Diana Aug. 8684. 8685. 9791—93. 9813—9813 b. 9814 = 13198 [*Silv. silvester aug.*]. 9830. 10458 [*Silv. silv. aug.*]. 10800. 10801. 10912. 10940. 11159. 11160. 12790. 14355⁸. 14677. 14678. 14926?; *Silv. Augg* : 10975). Die Ursache der örtlichen Bedeutung des Silv.-Kultes in Aquileja sucht *v. Domaszewski* in dem Handel der Stadt mit Illyricum, wo Silv. der Landesgott ist (Abschn. XIX nr. 2); und aus der Bedeutung des Silv. als Schutzgott der dem Sklavenstande entstammenden Handelsleute erklärt er die Beziehung des Gottes zu anderen Göttern des Verkehrs und Erwerbslebens, zu Mercur und Fortuna (*C. I. L.* 6, 707. 5, 8245 *Silvano aug. et Mercuri[o] v. s. l. m.* 3, 633 I. 7861 *Silvano dom(estico) et Mer-*

(curio) sac(rum) usw. 10975 *Fortunae Mercurio Silvano Augg.* usw.; vgl. oben Bd. 1, 2 Sp. 2954, 4 ff. einen geschnittenen Stein mit Hercules, Mercur und Silv.; Silv. und Mercur in Afrika: 8, 87. 2646 *Sigillu[m] Mercuri Silvani* usw. 6962 *[Sil]vano [s]acrum* usw. *item [Mer]curium aere[um]* usw. 9195 [Abschn. XIX nr. 4]. 11227 [Mercur in Afrika Bezeichnung für einen einheimischen Gott? s. *Toutain, Les cultes païens* S. 266 f. 299 ff.]).

XIX. Ein wechselvolles Bild bietet der Kult des Silv. in den römischen Provinzen dar (*v. Domaszewski* S. 17 ff. = S. 76 ff.).

1) In Hispanien, den Tres Galliae, Britannien, den beiden Germanien (vgl. im allgemeinen *A. Riese, Zur Geschichte d. Götterkultus im rhein. Germanien,* in: *Westd. Zeitschr. f. Gesch. u. Kunst* 17 [1898] S. 1 ff.), Raetien, Noricum, Macedonien, im Orient hat, soweit die Inschriften ein Urteil gestatten, der von den Römern mitgebrachte Gott seinen römischen Charakter im allgemeinen behalten; nur vereinzelt finden wir zweifelhafte Spuren von Gleichsetzungen des Silv. mit einheimischen Göttern oder Zusammenstellung mit einheimischen Gottheiten: *C. I. L.* 7, 642 *Deo Silvano Cocidio* usw. (d. i. Silv. Cocidius oder Silv. und Cocidius?, s. d. und *M. Ihm* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 7 Sp. 157 f.). 13, 3968 '*statua parva aenea rep. 1851 „au bois sacré d'Hiéromont sive Géromont prope Gérouville", nunc Arlon in museo, in basi'*: *Deo Silvano Sinqu(ati)* usw. (d. i. Silv. Sinquatis oder Silv. und Sinquatis? [s. d.], vgl. 3969 *Deo Sinquati* usw.); auf falscher Annahme beruht ein Silv. Tettus (13, 6087 [Rheinzabern] *Silvano | Tetto | serus fi. | Taciti ex | voto [p.]*, d. i. *Tettoserus* oder *Tetto servus,* vgl. *Zangemeister* zu d. Inschr.). Vgl. 13, 8208 (Köln) die Verbindung von Silv. mit den Deae Malvisae (s. d.), 8492 (Deutz) die Widmung an Hercules Magusanus, Matronae? Abirenes (s. oben Bd. 2, 2 Sp. 2475, 37 ff.), Silv., Genius loci, Diana, Mahal[inae; s. oben Bd. 2, 2 Sp. 2234], Victoria, Mercurius ceterique dii deae omnes. Von der Wiederherstellung eines *templum cum signo vetustate conlabsum* des Silv. spricht die Inschrift 3, 5797 (Augsburg), eine ara und signum cum aedicula des Gottes wird 13, 1780 (Lugdunum) erwähnt (die außerdem bemerkenswerten Inschriften aus den in Abschn. XIX behandelten Gebieten sind in den vorhergehenden Abschnitten angeführt, weitere Angaben bei *v. Domaszewski*).

2) Ein ungewöhnlich umfangreiches Inschriftenmaterial gewährt uns im Verein mit einer großen Anzahl von Bildwerken einen Einblick in den Silv.-Kult der illyrischen Provinzen (*v. Domaszewski* a. a. O. mit reicher nach Orten geordneter Zusammenstellung der Inschriften; *Toutain* S. 268 ff.). Die gleichmäßige Verbreitung des Kultus über ganz Illyricum, die weiten Kreise der Verehrer des Gottes, die im Gegensatz zu den Darlegungen in Abschn. XV in nur wenigen Fällen Sklaven oder Freigelassene, meistens Freie aller Art (darunter z. B. aediles, decuriones, duoviri, quinquennalis; augur, flamen, pontifex, sacerdotalis; sogar ein Statthalter der Tres Daciae und ein Unterstatthalter der Apulensis; auch viele Frauen; die Belege bei *v. Domaszewski* und *Toutain*), besonders aber auch Soldaten aller Grade in weit größerer Anzahl als anderwärts sind (Belege wie vorher), deuten darauf hin, daß der Gott in den illyrischen Provinzen eine besondere Bedeutung hat: Silv. ist, wie zuerst *R. v. Schneider* (*Archaeol.-epigr. Mittheil. aus Oesterreich-Ungarn* 9 [1885] S. 35 ff.) erkannt hat, der römische Name für den illyrischen Landesgott, der als Silv. Silvester (*C. I. L.* 3, 1154 = 7775 mit Diana. 1155. 3277. 3369. 3499 mit Bild: '*Silv. stans*'. 3500. 3501. 3502 = 10459. 3503. 3504. 4306. 6304. 9814 = 13198 *Sil(vano) s(ilvestri) aug(usto)* usw. 10035. 10458 *Sil(vano) sil(vestri) aug(usto)* usw. 10846 *S(ilvano) s(ilvestri) s(acrum)* usw. 11004. 11080 = 13440. 11176 *S(ilvano) s(ilvestri) s(acrum)* usw. 11177. 11308 *S(ilvano) s(ilvestri) s(acrum)* usw. 13368 mit Diana. 13438. 14970 *S(ilvano) s(ilvestri)* usw. 15168; vgl. zu Silv. Silvester *C. Patsch* in: *Beiträge z. alten Gesch. u. griech.-röm. Alterthumskunde. Festschr. zu O. Hirschfelds 60. Geburtst.* Berlin 1903. S. 201 ff.) in den Urwäldern von Illyricum haust, aber doch als Silv. Domesticus (s. Register zu *C. I. L.* 3 Suppl. 2 S. 2519 f. 2666 und *v. Domaszewskis* Zusammenstellung), als Silv. Vilicus (nur in Dalmatien: 3, 13202—05 *S(ilvano) v(ilico) s(acrum)* usw. 13207 *S(ilvano) v(ilico) s(acrum) s. aug.* usw. nach den von *Patsch* in: *Wiss. Mittheil. aus Bosnien u. d. Hercegovina* 7 [1900] S. 149 ff. vorgeschlagenen Ergänzungen; 13208 wohl zu lesen *[S(ilvano)] v(ilico) s(acrum) s.,* vgl. auch *Patsch* S. 145 nr. 40) und als Silv. Augustus (s. die Anführung der zahlreichen Inschriften aus *C. I. L.* 3 in Abschn. XVIII) der römischen Vorstellung (s. über Silv. Dom. und Vil. Abschn. IX) angepaßt wird. Auch die Verbindung mit Diana ist im Grunde römisch (s. Abschn. VII), wenn auch mit dem Namen Diana in Illyricum (Moesien) ebenfalls eine einheimische Gottheit bezeichnet wird (*v. Schneider* S. 63 ff. *v. Domaszewski, Religion d. röm. Heeres* S. 52 f. *Toutain* S. 324); ganz in ihrer typischen römischen Darstellungsweise erscheinen Silv. und Diana als Vertreter von Illyricum auf dem Trajansbogen in Benevent (nach der Deutung von *v. Domaszewski* in: *Jahreshefte d. Österr.-Archäol. Inst.* 2 [1899] S. 184 mit Fig. 92 = *Abhandl.* S. 40 f. mit Fig. 10; abgebildet außerdem bei *A. Meomartini, I monumenti . . . d. città di Benevento* Taf. 27 zu S. 175 f. *Strong, Roman sculpt.* Taf. 65 zu S. 218. *S. Reinach, Répertoire de reliefs* 1 S. 60 nr. 1; vgl. *W. Reeb, Eine figürliche Darstellung d. illyr.-thrak. Götterdreiheit Silv., Diana, Apollo?,* in: *Festschr. z. Feier d. 50 j. Bestehens d. Röm.-germ. Centralmus. zu Mainz.* Mainz 1902. S. 47 ff. mit Taf. 3 nr. 1 [verstümmelter Altar aus Mainz; Diana in üblicher Darstellung, von Silv.? nur der bärtige Kopf erhalten, unten Kopf eines Hundes sichtbar]). In Illyricum selbst ist das vor dem Erscheinen der Römer unter griechischem Einflusse geschaffene Bild des Gottes das des bocksbeinigen Pan mit syrinx, pedum und Ziegenbock, der dann unter dem römischen

Einflusse zuweilen den Fruchtschurz, einigemale auch den Hund erhält: so wird der Gott, durch Inschrift als Silv. gesichert, entweder für sich allein dargestellt oder in Verbindung mit drei weiblichen Gottheiten, die im Reigentanze einherschreiten oder ruhig nebeneinander dastehen mit Schilfstengeln in den Händen oder mit verschränkten Armen, zuweilen nach römischer Weise (s. Abschn. II nr. 13. Abschn. V nr. 1; oben Bd. 3, 1 Sp. 564 f.) Muscheln vor dem Schoße haltend, durch Inschriften als Nymphae (s. oben Bd. 3, 1 Sp. 550 ff.; über Pan und Nymphen das. Sp 557 ff. 1420 ff.) oder als Silvanae (über diese handelt eingehend *M. Ihm, Der Mütter- oder Matronenkultus u. seine Denkm.*, in: *Jahrbücher d. Ver. v. Alterthumsfr. im Rheinl.* 83 [1887] S. 83 ff., wo weitere Literatur angegeben; s. oben Bd. 2, 2 Sp. 2475, 37 ff.) bezeichnet (Aufzählung und Beschreibung der dalmatinischen Bildwerke bei *v. Schreiber* S. 37 ff. mit zahlr Abb., Nachträge von *K. Klement* in dens *Mittheil.* 13 [1890] S. 2 ff.; Relief im Berliner Museum: *Beschreibung d. ant. Skulpt.* nr. 713 mit Abb.; s oben Bd. 3, 1 Sp. 1425, 1 ff.; Bilder des Pan mit Widmung an Silv.: *C. I. L.* 3, 1960, abgeb. bei *v. Schneider* S. 40; 2848. 12790; vgl. den '*Silv. cornutus parvulus*' 7, 359 und eine Statue des bocksbeinigen Pan mit Fruchtschurz und Gärtnermesser bei *Michaelis, Ancient marbles.* London, South Kensington Mus. nr 4 [S. 482]; Pan mit drei Göttinnen, Widmung an Silv. und Nymphae: 3, 1795. 9754. 13187; bei 10153 ist von der Inschrift nur das Wort *Nymphis* erhalten, bei 8419 scheint die Widmung nur an die *Ninfae aug.* gerichtet zu sein; Pan mit drei Göttinnen, Widmung an Silv und Silvanae: 6, 31001 [nach Rom verschleppt]; bei 3, 8520 ist in der Widmung nur der Name des Dedikanten erhalten; Pan mit seinen Begleiterinnen ohne Inschrift: 1974 = 8569; der römischen Darstellungsweise folgt das Relief 10460 [Aquincum]: Silv. mit Tunika, Chiton und phrygischer Mütze, mit Baumast, Gärtnermesser und Hund, neben ihm die drei Göttinnen, darunter *Sil(vano) et Silvanis* usw.). Mit den Nymphae und Silvanae erscheint der illyrische Silv. auch außerdem in Widmungsinschriften verbunden: *C. I. L.* 3, 1958 (Salonae) *Aedem N[ymphis] et Silvano aug. sac.* usw. 13497 *Silvano et Silvanis et Quadrubis* (über diese s. oben Bd. 4 Sp. 1 ff.) *sacru[m]* usw. Das Relief *C. I. L.* 3, 4534 (dazu *v. Schneider* S. 35 Anm. 8) zeigt Pan-Silv. mit drei Göttinnen über der Inschrift *Silvanis silvestrib(us)*; demgemäß ist, wie *Wissowa* (*Silvanus* S. 88 Anm. 1) hervorhebt, in den Fällen, wo die Inschriften den Plural Silvanis sacrum bieten (3, 4304. 4442 *Silvanis silvestribus sacrum* usw. 10847; außerdem 5, 817. 2, 4499), dieser immer gleichbedeutend mit Silvano et Silvanabus aufzufassen. Während Silvanae außerdem allein oder in Verbindung mit anderen Gottheiten, besonders den Quadriviae, öfter in Inschriften genannt werden (*C. I. L.* 3, 10077 *Silvanabus* usw. 11355[11] *Silvana[b]us sa(crum)* usw. 3393 *Silvana[bus] Augg.* mit Bild. 5, 3303 [Verona] *[Si]lvanab(us)* usw. 3, 10394 *Bonae Deae et Panthaeo Dianae Silvanabus* usw.; mit Quadrubiae: 13475. 13497. 14089. 4441 [Petronell bei Carnuntum] *Silvanab(us) et Quadribis aug. sacrum* usw. *murum a fundamentis cum suo introito et porticum cum accubito vetustate conlabsum impendio suo restituit* usw.), ist Silvana in der Einzahl nur aus zwei Inschriften bekannt (3, 11179 *[Si]lvane mammul(ae)* usw. 12, 1103). Von nur einer weiblichen Gottheit ist Silv. begleitet auf der Inschrift *C. I. L.* 3, 12367 *Silvano et Silvestri s(acrum)* usw. (die Erklärung '*debuit esse Silv. silvestri et Silvanae*' wird entbehrlich, wenn man annimmt, daß *Silvestri* = *Silvanae*).

Silv.-Heiligtümer in Illyricum (außer dem angeführten): *C. I. L.* 3, 4426 eine aedicula des Silv. Augustus und Genius loci in Petronell bei Carnuntum; *E. Bormann* in: *Der röm. Limes in Österreich* 4 (1903) Sp. 131—134: ein Heiligtum des Silv. Domesticus in Petronell bei Carnuntum (etwa identisch mit dem vorhergehenden?); *C. I. L.* 3, 8684 (Salonae) auf einem Epistyl *Silvano aug. sacr. voto suscepto pro salute imp. Caesaris Nervae Traiani* usw. *Trophimus* usw *a solo fecit et aquam induxit l. d. d. d.*; ein Heiligtum in Velike Stražine in Dalmatien: *Patsch* in *Wiss. Mittheil.* a. a. O. S. 151; bemerkenswerte Widmungen: 3, 6438 = 10220 *[S]ilvan[o] [be]llatori sacr.* usw. 12815 (Epetium) Widmung an Silv. und Genius Epetinorum. Ganz zweifelhaft ist ein Silv. Poininus (3, 6143 = 12341 [Tirnova in Moesia inf.]; die Lesung ist durchaus unsicher).

3) In Gallia Narbonensis, wo verhältnismäßig viele Widmungen an Silv. gefunden worden sind, ist nach *v. Domaszewski* (S 21 f. = S. 80 ff. mit Zusammenstellung der Inschriften, nach Orten geordnet) der Silv.-Kult an die Stelle eines von Massilia aus verbreiteten Kultes des Pan getreten: 'im Herrschaftsgebiet Massilias hat sich derselbe Prozess vollzogen wie an der griechischen Küste Dalmatiens, der griechische Pan ist zum Silv. geworden'. Es muß dahingestellt bleiben, ob diese Annahme, die sich nicht wie bei Illyricum auf Bildwerke stützen kann, das Richtige trifft, und ob die Inschrift *C. I. L.* 12, 1103 *Silvano e[t] Silvane* als 'direkter Hinweis' gelten kann. Im unteren Rhonetale und in den angrenzenden Alpengebieten finden sich aber häufig Widmungen an Silv., welche als sein bezeichnendes Attribut einen Hammer führen (*C. I. L.* 12, 663. 1025. 1101. 1102? 1179 Add. 1334. 1518. 1835? 4147. 4173); mit einem langgestielten Hammer erscheint der Gott, durch Inschrift gesichert, auf zwei Bildwerken: *C. I. L.* 13, 6146 (Ramsen bei Eisenberg in der Pfalz) und 8639 (Xanten; neben ihm ein Bär?). Danach hat *A. Michaelis* (*Das Felsrelief am 'pompösen Bronn' bei Lemberg [Canton Bitsch]*, in: *Jahr-Buch d. Gesellsch. f. lothr. Gesch. u. Altertumsk.* 7 [1895] S. 128 ff. mit Abb.) eine Reihe ähnlicher, von weit zerstreuten Fundorten stammender Bildwerke, die einen Gott mit langgestieltem Hammer, stets bekleidet, gewöhnlich von dem Hunde begleitet, seltener mit dem Gärtnermesser darstellen, auf Silv. gedeutet und nachgewiesen, daß der Hammer von dem keltischen Gotte Sucellus (s. d.; 'le dieu au

maillet') auf Silv. übertragen worden ist, ohne daß eine Gleichsetzung der Götter stattgefunden hat. Als Grundlage dieser Übertragung muß aber doch wohl eine gewisse Ähnlichkeit beider Götter angenommen werden, die auch die Verbindung beider in der Inschrift *C. I. L.* 13, 6224 *Deo Su[cel]o [e]t | [S]ilvano* usw. veranlaßt haben mag (nicht *Sucelo Silvano;* von dem t des *et* sind noch Spuren vorhanden, die Raumverhältnisse fordern diese Ergänzung). Die Vereinigung dieses Silv. mit Diana auf Bildwerken (Viergötterstein aus Rottenburg a. Neckar im Museum zu Stuttgart mit Apollo, Diana, Silv., Bonus Eventus [? oder Genius?], *Michaelis* S. 137 f. Fig. 10. *F. Haug u. G. Sixt, Die röm. Inschriften u. Bildw. Württembergs.* Stuttg. 1900. nr. 137. Abb. 51; Basis mit vier Götterpaaren in Mainz, auf der einen Seite Silv. mit Diana, *Revue archéol.* Sér. 3 T. 15 [1890 I] Taf. 7 nr. 4. *Michaelis* S. 139 f. Fig. 12. *v. Domaszewski, Die Schutzgötter von Mainz,* in: *Archiv f. Religionswiss.* 9 [1906] S. 149 ff. mit Tafel = *Abhandl.* S. 129 ff. Fig. 22; das von *Michaelis* publizierte Felsrelief) ist wieder die römische. Gegen die von *Michaelis* (S. 148) ausdrücklich abgelehnte völlige Identifizierung des 'dieu au maillet' mit Silv. (*Mowat, Allmer*) wendet sich *S. Reinach* (*Cultes, mythes et religions.* Paris 1905 ff. T. 1 S. 217 ff.: '*Sucellus et Nantosvelta*') mit dem Ergebnis '*Maintenant, je suis le premier à convenir que le dieu au maillet n'est pas plus Sérapis qu'il n'est Silvain*' (S. 230). Zu dem Bär, der auf dem angeführten Xantener Relief Silv. zu begleiten scheint, vgl. den unteren Teil einer Silv.-Statue? mit Hund?, Bär und Eber im Provinzialmuseum in Trier bei *F. Hettner, Die röm. Steindenkmäler d. Prov.-Mus. zu Trier.* Trier 1893. S. 53 nr. 81 mit Abb. und eine der typischen Darstellungsweise sich nähernde Silv.-Figur mit einem jungen Eber auf einem Altarrelief bei *É. Espérandieu, Recueil gén. des bas-reliefs de la Gaule rom.* Paris 1907 ff. T. 1 nr. 93 mit Abb.

4) In Afrika ist unter dem Namen des Silv. nicht nur der römische, sondern, wie zahlreiche Inschriften zeigen, auch ein einheimischer Gott (vgl. *L'Année épigr.* 1899 nr. 46 *Iovi Hammoni barbaro Silvano sacerdotes* usw.) verehrt worden (*v. Domaszewski* S. 23 ff. = S. 83 ff.). Die Hauptstätte des afrikanischen Silv.-Kultus befand sich, wie es scheint, in Lambaesis. In der Nähe des Lagers des afrikanischen Heeres zu Lambaesis erbauten die Kaiser Marcus und Verus im Jahre 162 n. Chr. dem Aesculap, d. i. dem karthagischen Hauptgotte Eshmun (s. oben Bd. 1, 1 Sp. 1385 f. *Cumont* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd 11 Sp. 676 ff.), und der Salus einen Tempel (*C. I. L.* 8, 2579 a; vgl. dazu *C. I. L.* 8, 1 S. 303. *G. Wilmanns, Die röm. Lagerstadt Afrikas,* in: *Commentationes philol. in hon. Th. Mommseni.* Berol. 1877. S. 194 f. *R. Cagnat, Lambèse.* Paris 1893. S. 52 ff. Ders., *Carthage, Timgad, Tébessa.* Paris 1909. S. 86 f.); zur l. Seite desselben stand ein Heiligtum des Iuppiter Valens (2579 b und d) d. i. nach *Th. Nöldeke* der Gott Baladdiris (8, 5279. 19121 und *Dessau* zu d. Inschr. 19122. 21481 und *Dessau* zu d. Inschr. *Cumont* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 4 Sp. 2814), zur r. ein solches des Silv. (2579 c *Silvano* usw. 2579 e *Silvano Pegasiano* usw. 2672—74 drei Altäre aus dem Aesculaptempel mit Widmungen an Silv. Sanctissimus [2672. 2673] und Silv. [2674]). Der Beiname des Silv. Pegasianus ist afrikanisch und von dem Sternbilde abgeleitet (vgl. *C. I. L.* 8, 17977 *Marti et Pegaso Augg. sac.*; *Cagnat, L'Armée rom. d'Afrique.* Paris 1892. S. 416. *v. Domaszewski* S. 24 = S. 83 f. u. *Abhandl.* S. 12. 15). Über ein in der Inschrift 8, 2671 '*sur le Djebel-Asker près de Lambèse*' genanntes anderes Heiligtum des Silv. bei Lambaesis s. Abschn. XVI am Ende. Die in Afrika heimische Verbindung von Silv. und Iuppiter (5933 *Iovi Silvano sacrum.* 19199 *Iovi Silvano aug. sac.* usw.; in Rom: 6, 378 *Iovi Hammoni et Silvano* usw. 30930 *Iovi Silvan[o voto] suscepto Seleucu[s].* 'Silv. als Begleiter des Baliddirs' 6, 698 *Valentio Silvano* usw; in den Inschriften 8, 5933 und 6, 30930 wollte *Aust* [oben Bd. 2, 1 Sp. 660] Iuppiter Silvanus erkennen und damit *Reifferscheids* Iuppiter Silv. [Abschn. I. IV] stützen) ist nach *v. Domaszewski* eine punische Vorstellung, in 9195 *[D]iis deabusque consecratis u[niversis] numini Iovi[s] Silvano Mercurio Saturno Fortunae Victoriae Caeles[ti; nicht sicher!] diis Mauris* usw. erblickt er einen erweiterten punischen Götterkreis, ebenso in 21626 *I[ovi valent]i? sancto Silvano Soli s(acrum)* usw. Heiligtümer des Silv. außer den vorstehend und in Abschn. XVI am Ende besprochenen in Afrika: 6355 (Mastar; Bild des Silv. umgeben von Skorpion und Bock zur R., Schildkröte zur L.) *Templum C. Nonius Hospes f. v. s. l. a.*; 6962 (Cirta) *[Sil]vano [s]acrum* usw. *item [Mer]curium aere[um] templo Aeruc[urae?* s. über diese oben Bd. 1, 1 Sp. 86 f. *Wissowa* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 1 Sp. 667] *[s]ua pecunia [dederu]nt d. d d.* Eine vereinzelte Widmung an Silv. Silvester Augustus 8248.

XX. Trotz der unverkennbaren Ähnlichkeit von Silv. und Pan (*Reifferscheid* S. 214 f. *W. H. Roscher, Ephialtes,* in: *Abhandl. d. phil.-hist. Kl. d. Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss.* 20 [1903] S. 89 ff.) ist in der religiösen Vorstellung der Römer eine Vermengung beider nicht eingetreten; besonders hat die sakrale Kunst den Bildern des Silv. niemals tierische Elemente beigemischt. Der römischen Dichtung dagegen ist die Identifizierung des Silv. mit Pan und weiterhin auch mit Silen geläufig (*Wissowa, Silvanus* S. 82 ff.). Die mit griechischen Stoffen arbeitende ältere Dichtung übersetzt den griechischen Pan mit Silv.; *Plautus* (*Aul.* 674, vgl. 766) gibt das *Πανὸς ἄντρον* seiner Vorlage mit *Silvani lucus extra murum avius* wieder (vgl. *M. Schuster, Quomodo Plautus attica exemplaria transtulerit.* Diss. Greifswald 1884. S. 21 f.), und bei *Accius* (v. 405 Ribb.) ist das *Silvani melos* nichts anderes als *Πανὸς μέλος.* Vermutlich ist dem *Calpurnius* (2, 28 ff.) Silv. identisch mit Pan (*me Silvanus amat, dociles mihi donat avenas | et mea frondenti circumdat tempora taeda. | ille etiam parvo dixit mihi non leve carmen: | 'iam levis obliqua crescit*

tibi fistula canna'). Die Gleichsetzung wird in späten Quellen direkt ausgesprochen (*Pseudo-Plut. parall. min.* 82 *Αἰγίπανα, κατὰ τὴν τῶν Ῥωμαίων φωνὴν Σιλουᾶνον. Isid. or.* 8, 11, 81 *Pan dicunt Graeci, Silvanum Latini. Corp. gloss. lat.* Bd. 2 S 183, 53 *Silvanus Πάν, Σιληνός*). *Vergil* hat zwar an den schon oben angeführten Stellen (*georg.* 1, 20. *ecl.* 10, 24 f.) den altrömischen Waldgott vor Augen und stellt ihn neben Pan, aber *georg.* 2, 494 (*Panaque Silvanumque senem Nymphasque sorores*) überträgt er, wie *Wissowa* zeigt, den Namen Silv. auf den griechischen Silen, wie es auch *Ovid* (*met.* 14, 639 *Silvanusque suis semper iuvenilior annis* verglichen mit *fast.* 1, 397 ff. 411 ff.) tut; vgl. die angeführte Glosse (unannehmbare Gedanken über das Verhältnis des Silv. zu Silen von *A. Furtwängler, Die ant Gemmen* 3 S. 199). *Wissowa* vermutet (S. 85), daß der nach *Plinius* (*n. h.* 15, 77) am Forum in der Nähe des Saturnustempels stehende Silv. (besprochen von *v. Domaszewski* S. 1 f. = S. 58 f.), den ein daneben stehender Feigenbaum durch sein starkes Wachstum umzustürzen drohte, so daß der Baum beseitigt werden mußte, kein anderer war als der bekannte Silen Marsyas auf dem Forum (s. über diesen oben Bd. 2, 2 Sp. 2444 f.), dessen Figur uns die vielbesprochenen Reliefschranken vom Forum neben einem Feigenbaume aufgestellt zeigen: *Plinius* habe ihn in seiner Quelle Silv. genannt gefunden, ohne darin den von ihm selbst an anderer Stelle (21, 8 f.) erwähnten Marsyas zu erkennen (eine andere Ansicht über dieses Silv.-Bild von *Reifferscheid* S. 221 Anm. 1, dazu *Aust* oben Bd. 2, 1 Sp. 659, 60 ff.). Den einen Silv. vervielfältigt *Ovid* (*met.* 1, 192 f.) zu einem Gattungsbegriffe von Silvani, die er den Nymphen, Faunen und Satyrn zugesellt (*Nymphae Faunique Satyrique et monticolae Silvani,* danach *Lucan.* 3, 402 f. *rusticolae Panes nemorumque potentes Silvani Nymphaeque*; *Plin. n. h.* 12, 3 spricht ebenfalls von *Silvani Faunique*). Die uns erhaltenen Weihreliefs und Weihinschriften kennen keine Silvani, aber daß sie einer späten Zeit nicht unbekannt waren, läßt sich aus den Salvegn (= Silvani, Plural von Salvang = Silvanus) des romanischen Volksglaubens schließen (vgl. über das Nachleben des Silv. und vorauszusetzender Silvani im Volksglauben der Romanen *Mannhardt, Wald- u. Feldkulte* 2² S. 126 f. *Roscher* a. a. O.). Auf dem Relief Abschn. II nr. 5 sind dem Silv. in besonderen Feldern auf seiner r. Seite ein Satyr, auf der l. ein bocksbeiniger Pan beigesellt: 'so liefert das Relief den einzigen monumentalen Beleg für eine der Dichtung ganz geläufige Verbindung römischer und griechischer Elemente' (*Wissowa, Silvanus* S. 94). Die Umdeutung des Silv. zu Pan liegt einer bei *Probus* (*Verg. georg.* 1, 20) vorliegenden Sage zugrunde: Krathis, ein Hirt in Italien (d. i. das Land der Bruttier), pflegte an einem Flusse seine Ziegen zu weiden und dabei mit einer derselben in geschlechtlichen Verkehr zu treten. Als er einst am Ufer sitzend eingeschlafen war und sein Kopf nickend sich senkte, machte ein Bock, der sich mit derselben Ziege zu begatten pflegte, einen Angriff auf ihn, durchbohrte mit den Hörnern sein Gehirn und stürzte ihn in den Fluß hinab, der fortan den Namen Krathis erhielt (Fluß Krathis im Bruttierlande, nach der Überlieferung nach dem gleichnamigen Flusse in Achaja benannt, vgl. *Hülsen* in *Pauly-Wissowa, Real-Encyclop.* Halbbd. 8 Sp. 1682). Jene Ziege brachte einen Knaben zur Welt, *cuius pars inferior erat caprina.* Der Herr des Hirten zog ihn auf, und der Knabe brachte ihm Vermehrung seines Vermögens; als er aber herangewachsen war, fürchtete der Herr, daß seine Wildheit den Seinen schaden könnte; er trug ihn daher heimlich hinaus in den Wald und verließ ihn dort: *quem quia in silva primum agrestes conspexerunt, ut deum venerati Silvanum appellaverunt* (vgl. *Aelian. nat. anim.* 6, 42; *Roscher* a. a. O. S. 90 Anm. 279). Eine andere von *Servius* (*georg.* 1, 20 [vgl. *ecl.* 10, 26], danach *Mythogr. vatic I* 6, *II* 178) erzählte Sage lautet: Silv. liebte einen Knaben Namens Cyparissus, der eine zahme Hirschkuh besaß; als Silv. diese ohne es zu wissen tötete, wurde der Knabe vom Schmerz dahingerafft; der Gott verwandelte ihn in die seinen Namen tragende Zypresse, *quam pro solacio portare dicitur.* In dieser Sage, die nichts anderes ist als die griechische Sage von Kyparissos (s. d. nr. 2), ist Silv. an die Stelle Apollos getreten; offenbar gab der Vers *Vergils* selbst (*et teneram ab radice ferens, Silvane, cupressum*) die Veranlassung zu der Abänderung (vgl. dazu *Boetticher, Baumkultus d. Hellenen* S. 486 f. *Mannhardt* a. a. O. S. 123).

Schließlich wurde Silv. Gegenstand der gelehrten Spekulation, deren Niederschlag *Servius* (*Aen.* 8, 601) mitteilt: der Name Silv. wurde als *θεὸς ὑλικός* (*hoc est deus ὕλης*), also als deus materiae gedeutet. So wurde Silv. wie Pan (s. oben Bd. 3, 1 Sp. 1439 nr. 17; vgl. Bd. 2, 2 Sp. 3045, 8 ff.) zum kosmogonischen Gott, zum Silv. Caelestis (*C. I. L.* 6, 638) und Silv. Pantheus, der uns sowohl aus Inschriften (*C. I. L.* 6, 695 *Sancto Silvano pantheo* usw. 7, 1038. *Ephem. epigr.* 8 S 521 nr. 305) als auch durch eine bildliche Darstellung bekannt ist (Relief im Vatikan. Museum [mit einigen Ergänzungen], bei *F. Cumont, Silvain dans le culte de Mithra,* in: *Revue archéol.* Sér. 3 T. 19 [1892 I] S. 186 ff., Abb. auf S. 187: bärtige männliche Figur [Pinienkranz wohl ergänzt] mit Strahlen um das Haupt, mit kurzem Gewande und Stiefeln bekleidet, in der L. das Gärtnermesser [? oder Beil?] haltend, mit der R. das Horn eines neben ihm stehenden Widders fassend; auf der r. Schulter ein Köcher, zu seiner L. eine Keule und ein caduceus, zur R. ein Baumast [die Blätterkrone fehlt], um den sich eine Schlange windet; vgl. zu Silv. Pantheus *Reifferscheid* S. 224). Eine derartige Umwandlung der Bedeutung des Silv. führte zu seiner Verbindung mit orientalischen Göttern (*C. I. L* 6, 707 *Sol(i) Serapi Iovi Libero patri et Mercurio et Silvano sacr.* usw. 14, 2894 *Deo magno Silvano Marti Herculi Iovi Zabasio Antullus*) und endlich zu seiner Aufnahme in den Mithraskultus, die uns vor allem durch das in dem Mithraeum zu Ostia aufgefundene

Mosaik Abschn. V nr. 9 (*Nogara* a. a. O. hebt ausdrücklich hervor, daß der Raum, in welchem das Mosaik gefunden wurde, nicht etwa die Wohnung des Tempelwärters, wie *C. L. Visconti* annahm, war, sondern zum Pronaos des Mithraeums gehörte) bezeugt ist, dann aber auch aus Inschriften (*C. I. L.* 6, 590 = 30799 cippus, auf der Vorderseite *Silvano donum dedit,* auf der r. Seite *M. Aurelius Bassus s(a)c(er)d(os) Solis de suo fecit acua(m) salire*; zu dem Brauch, in den Mithraeen einen lebendigen Quell zu haben, s. *Cumont* a. a. O. S. 188; 659 Widmung eines sacerdos Solis invicti an Silv. Sanctus. 377 *Aram Iovi fulgeratoris* [!] *ex precepto deorum Montensium Val. Crescentio pater deoru(m) omnium et Aur. Exuperantius sacerdos Silvani cun fratribus et sororibu(s) dedicaverunt,* dazu *Cumont, Textes et monuments* 2 S. 173 zu nr. 553) hervorgeht (über Silv. im Mithraskult s. *Cumont* in *Revue archéol.* a. a. O., oben Bd. 2, 2 Sp. 3045, 8 ff., *Textes* 1 S. 147 f. 197. 305; Vermutungen über Identifizierung von orientalischen Göttern mit Silv. überhaupt von *Cumont* in *Bulletins* a. a. O. S. 573 f.).

[*S. Reinach, Répertoire de la statuaire* T. 4. Paris 1910 konnte für die vorstehende Darstellung nicht mehr benutzt werden.] Vgl. auch Selvans. [R. Peter.]

Silvius, Beiname des Mercurius auf einer Weihinschrift (Mercurio Silvio sacrum) aus Thugga in Tunesien, *Gauckler, Bull. arch. du Comité* 1905, 288 f. *Poinssot, Nouv. archives des missions scientifiques et litteraires* 13 (1906), 144 nr. 27 (der an den Silvanus Mercurius einer afrikanischen Inschrift [*C. I. L.* 8, 87] erinnert), *Rev. archéol. Quatr. Sér. Tome* 7 (1906), 377 nr. 14. [Höfer.]

Silvius, der Ahnherr des Königsgeschlechtes der albanischen Silvier, Sohn des Aeneas und der Lavinia, so genannt, weil er im Walde geboren war: *Dion Hal.* 1, 70. *Verg. Aen.* 6, 760 ff. *Ovid. fast.* 4, 41 ff. *met.* 14, 610. *Fest.* S. 340 Silvi. *Appian.* 1, 1. *Dio Cass.* fr. 3, 7 ff. Melber. *Zonar.* 7, 1. *Interpol. Serv. Aen.* 1, 270. *Serv. Aen.* 6, 760; vgl. 7, 484. *Schol. Veron. Aen.* 7, 485. *Aug. c. d.* 18, 19. *Origo gent. rom.* 16. 17, 4 f. *Mythogr. Vat. I* 202. Als nachgeborener Sohn des Aeneas wurde er auch Postumus Silvius genannt: *Ovid* a. a. O. *Gell.* 2, 16, 3. *Chronograph v. J. 354* S. 143 Mommsen. *Aug.* a. a. O. *Ioh. Laur. Lyd. de mag.* 1, 23. *Origo* 17, 4. Bei *Diodor* 7, 5, 8 f. 7. 6 Vogel (vgl. *Hieron. chron.* 1, 46, 4) ist Silv. der Sohn des Aeneas und der Silvia, der früheren Gattin des Latinus, bei *Liv.* 1, 3, 6 (vgl. *Dio Cass.* fr. 3, 9) der Sohn des Ascanius, des Sohnes des Aeneas und der Lavinia. Das Nähere über Silv. s. oben Bd. 1, 1 Sp. 613, 10 ff. unter Askanios. *Liv.* 1, 3, 8: *mansit Silviis postea omnibus cognomen, qui Albae regnaverunt* (vgl. *Fest., Appian., Chronogr., Serv. Aen.* 6, 760. 763. 770. *Origo* 17, 5), und so sind bei *Hieron.* 1, 46, 9 (danach *Cassiodor. chron.* S. 122 Mommsen) alle albanischen Könige von Silv. ab mit diesem Beinamen aufgezählt; gewöhnlich wird er aber bei den Schriftstellern nur folgenden ausdrücklich beigegeben: Aeneas (*Liv.* 1, 3, 6. *Verg. Aen.* 7, 769. *Diodor.* 7, 5, 9. *Appian., Chronogr., Serv. Aen.* 6, 770; *C. I. L.* 1 S. 283 nr. 21 = 14, 2068), Latinus (oben Bd. 2, 2 Sp. 1915; *Liv., Diodor.* [vgl. *Hieron.* 1, 46, 5], *Appian., Origo* 17, 6), Alba (*Diodor.* 7, 5, 10 [vgl. *Hieron.* 1, 46, 6]), Epytus oder Epitus (*Diodor.* [*Hieron.*]), Tiberinus (*Diodor.* [*Hieron.*], *Origo* 18, 1), Romulus oder Remulus (*Ovid. fast.* 4, 49. *met.* 14, 616 f.) oder Aremulus (*Liv.* 1, 3, 9 [Romulus]. *Diodor.* 7, 5, 10 [Arramulius in Aremulus zu verbessern, wie bei *Cassiodor.* überliefert ist; vgl. *Hieron.* 1, 46, 7]. 7, 7 [Romulus]. *Origo* 18, 2 [Aremulus]), Aventinus (*Origo* 18, 5), Procas (*Origo* 19, 1). [R. Peter.]

Simades (Σιμάδης). Auf der Amphora des Phintias in Corneto las man bisher irrtümlich Σιμαθε, was man als Σιμαίθα (s. d.) erklärte und auf die neben dem Silen dargestellte Mainade bezog. *Furtwängler* und *Reichold, Griech. Vasenmalerei* Serie 2 S. 169 und Anm. 3 (Abb. Taf. 91) haben erkannt, daß die Beischrift vielmehr Σιμαδες (d. i. Σιμάδης) lautet und zu dem Silen gehört, während der Mainade κισινε (d. h. Κισσίνη, von κισσός 'Epheu' abgeleitet) beigeschrieben ist. [Höfer.]

Simaios (Σιμαῖος), Satyr auf einer Trinkschale, *C. I. G.* 4, 7473. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 29 nr. α. Vgl. Sime. Simos. Simades. [Höfer.]

Simaitha? (Σιμαίθα?), angeblicher Name einer Bakchantin auf der unter Simades angeführten Amphora (abg. *Mon. dell' Inst.* XI tav. 27), *W. Klein, Annali* 53 (1881), 77. *Heydemann, Pariser Antiken* (12. Hall. Winckelmannsprogr.) S. 83 nr. 43. [Höfer.]

Simalis (Σιμαλίς), Beiname der Demeter. *Athen.* 3, 109 a, identisch mit Ἰμαλίς (s. d.); vgl. *Koldewey-Puchstein, Die griech. Tempel in Unteritalien u. Sizilien* 58. [Höfer.]

Sime (Σίμη). **1**) Bakchantin, *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 14 G. *C. I. G.* 4, 7446. *Gerhard, Arch. Zeit.* 1848, 220 nr. 11. — **2**) Sime (etrusk. = gr. Σῖμος), Satyr auf einem etruskischen Spiegel, *Arch. Zeit.* 1847, 187. 1859, 104 Taf. 131. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* S. 33. *Klügmann-Körte, Etrusk. Spiegel* 5, 55 nr. 45 a, Taf. CCIC. *Walters, Cat. of the bronzes brit. Mus.* nr. 630 p. 99. Vgl. Simaios, u. d. folg. Artikel. — **3**) s. Semea. — **4**) Eponyme des am Bosporos gelegenen gleichnamigen Vorgebirges, *Dionys. Byz. frgm.* 73 p. 27, 32 ff. ed. *Wescher.* [Höfer.]

Sime (sime) erscheint als die Bezeichnung eines speerbewehrten Dieners auf einem etruskischen Bronzespiegel, der bei Chiusi gefunden worden ist. Er befindet sich jetzt im Britischen Museum und ist veröffentlicht von *Gerhard, Etr. Spiegel* 4, 31 Taf. CCXCIX und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 477 bis. Wegen der Darstellung verweise ich auf den Artikel semla, wo sie beschrieben ist. Ein zweiter Beleg für sime ist auf einem Spiegel, der sich im Metropolitan Museum of Art in New York befindet und, soweit ich habe feststellen können, noch nicht veröffentlicht ist. Ich besitze eine sehr schöne Photographie davon, die mir durch Prof. *W. M. Lindsay* in Oxford von der Verwaltung des genannten Museums zugegangen ist. Auf

diesem Spiegel haben wir drei Personen: in der Mitte die Minerva (menrva) in der gewöhnlichen Darstellung, links die ϑalna, ganz nackt, nur mit Schuhen und verschiedenem Schmuck angetan, rechts den sime, gleichfalls nackt, auch er mit Schuhen und mit einem Speer in der Linken, der jedoch eine thyrsusähnliche Spitze hat, während auf dem anderen Spiegel die Spitze spitz zuläuft; daß beide Spiegel dieselbe Figur darstellen, zeigen außer dem Speer die Schuhe, die Stumpfnase und die Satyrohren, die auf beiden sich finden. Auf Grund dieser letzteren Merkmale sehen *Gerhard* (4, 32) und *Deecke* (in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 164 nr. 20) in dem sime einen Satyr und leiten demgemäß die Form sime von griech. *σιμός* 'plattnäsig' her, *Gerhard* von dieser Form selbst, *Deecke* von einem daraus abgeleiteten Eigennamen *Σῖμος*. Daß es sich in der Tat um einen Satyrknaben handelt, beweisen eben die Ohren der Figur, und so wird die Ableitung von *σιμός* oder *Σῖμος* (s. d.) wohl richtig sein. [C. Pauli.]

Simea s. Semea.

Simmas (*Σίμμας*). syrischer Hirt, Pflegevater der Semiramis (s. d.), *Ktesias* bei *Diodor* 2, 4. 5; vgl. Bd. 4 Sp. 688. 30 f. [Höfer.]

Simoeis (*Σιμόεις*, Simoïs) **1**) Flüßchen in der troischen Ebene, jetzt Dumbrek Tschai, auch heute noch mit schneller Strömung, vgl. *Hor. Epod.* 13, 14 lubricus Simoïs. Der S. erscheint in der *Ilias* wie der Skamandros als Fluß und als Flußgott. Beide kommen von den Bergen des Ida her und münden ins Meer: *Il.* 12, 19 ff. *ὅσσοι ἀπ' Ἰδαίων ὀρέων ἅλαδε προρέουσι* . . . (21) *Γρήνικός τε καὶ Αἴσηπος δῖός τε Σκάμανδρος | καὶ Σιμόεις, ὅθι πολλὰ βοάγρια καὶ τρυφάλειαι κάππεσον ἐν κονίῃσι καὶ ἡμιθέων γένος ἀνδρῶν*. — *Aristarch* zu *Il.* 12, 22 bezog die Stelle auf den Simoïs, als den von beiden Flüssen, der mitten durch die Ebene fließt; daher auch bei *Vergil Aen.* 1, 100 f. *ubi tot Simois correpta sub undis scuta virum galeasque et fortia corpora volvit.* Beide Flüsse vereinigen sich in der Ebene von Troja *Il.* 5, 773 ff. *ἀλλ' ὅτε δὴ Τροίην ἷξον* (Hera u. Athene) *ποταμώ τε ῥέοντε, ἧχι ῥοὰς Σιμόεις συμβάλλετον ἠδὲ Σκάμανδρος*; zwischen beiden dehnt sich das Schlachtfeld aus: *Il.* 6, 4 *μεσσηγὺς Σιμόεντος ἰδὲ Ξάνθοιο ῥοάων* heißt es bei der Schilderung der ersten Schlacht. Beim Beginn der sog. Theomachie *Il.* 20, 53 ermuntert Ares die Troer bald von der Höhe der Burg herab, *ἄλλοτε πὰρ Σιμόεντι θέων ἐπὶ Καλλικολώνῃ**), also auch hier mit Bezug auf das Schlachtfeld, das vom Simoïs begrenzt wird.

Als Flußgott tritt der Simoeis auf *Il.* 5, 777; er läßt den Rossen des Göttergespanns Ambrosia als Futter aufsprießen: *τοῖσιν δ' ἀμβροσίην Σιμόεις ἀνέτειλε νέμεσθαι*, ein Wunder, das nur der Flußgott vollbringen kann. In der Theomachie *Il.* 21, 305 ff. ruft der von Achill bedrängte Skamander den Simoïs zu Hilfe: *φίλε κασίγνητε, σθένος ἀνέρος ἀμφότεροί περ | σχῶμεν*, er soll sein Rinnsal mit Wasser aus den Quellbächen füllen, alle einmündenden Gießbäche anschwellen machen, eine gewaltige

*) Vgl. jetzt *A. Busse*, *Der Schaupl. der Kämpfe vor Tr.*, *N. Jahrb.* 19. Bd. S. 478.

Flutwelle erheben und mit lautem Krachen Baumstämme und Steine gegen Achill wälzen; anschauliche Beschreibung plötzlich eintretenden Hochwassers. Zwar hat der Dichter den Simoïs nicht antworten lassen, aber aus dem von v. 324 an geschilderten Vordringen des Xanthos ergibt sich, daß der Simoïs den Beistand alsbald leistete. Mit Bezug darauf sagt *Nonnos Dionys.* 23, 211: *οὐχ οὕτω Σιμόεντος ἀρειμανὲς ἔβρεμεν ὕδωρ*.

Erst bei *Hesiod Theog.* 342 ff. wird der Simoïs unter den Söhnen der Tethys und des Okeanos genannt, v. 337 *Τηθὺς δ' Ὠκεανῷ ποταμοὺς τέκε δινήεντας* . . . (342) *Γρήνικόν τε καὶ Αἴσηπον θεῖόν τε Σιμοῦντα* . . . (345) *Εὔηνόν τε καὶ Ἄδρηστον θεῖόν τε Σκάμανδρον.* Die Stelle erinnert an *Il.* 12, 22 f., nur daß bei *Hesiod* auffallenderweise der Skamander vom Simoïs getrennt wird. *Aristarch* zu *Il.* 12, 22 schloß aus der Aufzählung bei *Hesiod*, daß dieser die Stelle der *Ilias* vor Augen gehabt und die an und für sich unbedeutenden Flüsse um Homers willen hervorgehoben habe. (*Scholion Townl.* zu *Il.* 12, 22: *ἔστι δὲ μικρὸς ὁ Σιμοῦς*, *Eustath*: *ὁ δὲ Σιμόεις τῶν ἄλλων ὥς φασι σμικρότερος*). Beiden Flüssen gibt *Hesiod* das Beiwort *θεῖος*, wie *Il.* 12, 21 *δῖός τε Σκάμανδρος*. Auch *Hygin* S. 11 Z. 9 der Ausg. von *M. Schmidt* führt unter den Flüssen, die Söhne der Tethys und des Okeanos sind, neben fünfzehn andern den S. und Sk. auf, offenbar mit Rücksicht auf *Hesiod* und *Homer*. Mit diesem göttlichen Ursprung hängt es wohl zusammen, daß Aeneas von Venus *Simoentis ad undam* (*Verg. Aen.* 1, 618) geboren worden ist. Ist hier *Vergil* einem Alexandriner oder einem kyklischen Dichter gefolgt? Nach *Il.* 2, 821 geschah es *Ἴδης ἐν κνημοῖσι*, auch der 1. *hom. Hymn.* auf Aphrodite v. 256 ff. sagt davon nichts, dort wird das Kind von den bergbewohnenden Nymphen erzogen. *Servius* zu *Aen.* 1, 618 erklärt: *Deae enim vel nymphae enituntur circa fluvios et nemora*; vgl. die Geburt des Simoeisios *Il.* 4, 475 ff., die des Satnios *παρ' ὄχθας Σατνιόεντος* *Il.* 14, 445 u. *Ameis-Hentze* im Anhang z. St.

Weiter in der Vergöttlichung des Flusses geht *Apollodor* 3, 140. 141 (*Wagn.*). Dort sind Astyoche und Hieromneme seine Töchter, erstere Gattin des Erichthonios (des Ureingeborenen!) und Mutter des Tros, letztere die Gattin des Assarakos und Mutter des Kapys. Nach der Sage ist also das Geschlecht ein eingeborenes, vgl. Bd. 1, Sp. 662 Astyoche nr. 2 und 4, *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* 1, 305.*) Von Nymphen, Töchtern des Simoeis (u. Skamander) spricht auch *Quintus Sm.* 11, 245 f. u. 12, 460, von der Trauer des Simoeis über Trojas Fall 14, 83. Bei *Nonnos Dionys.* 3, 345 f. ist von einer Haarweihe an Simoeis die Rede. *Δάρδανος Ἰδαίης μετανάσσατο κόλπον ἀρούρης καὶ Φρυγίῳ Σιμόεντι θαλύσια δῶκε κομάων*; vgl. *O. Gruppe* 2, 914, 4 u. 6 u. oben Bd. 1,

*) Astyoche kam nach *Welcker*, *Ep. Cycl.* in der *Kleinen Ilias* des *Lesches* vor; diese Astyoche war aber die Tochter des Laomedon u. der Strymo, der Tochter des Skamander; demnach geht die Angabe *Apollodors* auf eine andere Quelle zurück.

Sp. 1495 Z. 59 ff. Nach dem Epigrammatiker *Poseidippos* (um 270 v. Chr.) war Pandaros (s. d.) am Simoeis bestattet worden und hatte dort von Hektor und seinen Landsleuten ein Grabmal erhalten, *Stephan. Byz.* unter Ζέλεια u. Bd. 3, Sp. 1505 Z. 19 ff.

Die Stellen der *Ilias*, an denen der Simoeis vorkommt, sind von der Kritik beanstandet worden als spätere Zusätze, vgl. *Hentze* im Anhang zu den betr. Büchern der *Ilias*. *Hercher*, *Über die Ebene von Troja*, *Abhandl. d. Berl. Akad.* 1876 S. 107: „Der Simoïs ist in die troische Ebene von einem Nachdichter eingeführt." Vgl. *Ebeling*, *Lex. Homer.* u. d. W. und den Artikel Skamandros.

2) Bach bei Buthrotus in Epirus; Beispiel von Sagen- und Namensübertragung, veranlaßt durch das fortwirkende Ansehen der Hom. Gedichte. Bei *Vergil Aen.* 3, 302. 349 f. landet Aeneas auf der Fahrt längs der Küste von Epirus bei Buthrotus und trifft unvermutet mit Helenus und Andromache zusammen, die dort ein kleines Troja gegründet und benachbarte Bäche Simoïs und Xanthus benannt haben; vgl. Bd. 1 Sp. 170. *O. Gruppe* a. a. O. S. 353 nimmt an, daß unter Pyrrhos von Epirus und vielleicht später durch die dort erblühenden römischen Kolonien die epirotische Helenos- und Aineiassage ihre spätere durch *Vergil* bekannte Gestalt erhalten habe. Vgl. *Wörner*, *Die Sage von den Wanderungen des Aeneas* Leipz. Progr. 1882 S. 13.

3) Fluß bei Segesta in Sizilien. *Strabo* 13, 608: *οἱ δὲ* (erg. *λέγουσι τὸν Αἰνείαν*) *εἰς Αἴγεσταν κατᾶραι τῆς Σικελίας σὺν Ἐλύμῳ Τρωὶ καὶ Ἔρυκα καὶ Λιλύβαιον κατασχεῖν καὶ ποταμοὺς περὶ Αἴγεσταν προσαγορεῦσαι Σκάμανδρον καὶ Σιμόεντα.* Woher *Strabo* diese Angabe hat, ist unbekannt; bei *Vergil* findet sich eine Andeutung der Tatsache *Aen.* 5, 634; vgl. *Wörner*, *Die Sage von den Wanderungen des Aeneas* S. 15 f. und Bd. 1 Sp. 171. 12.

4) Fluß in Kreta, *schol. Townl.* zu *Il.* 12, 22: *καὶ ἄλλος ἐν Κρήτῃ.* Vielleicht hängt diese Angabe zusammen mit der auch von *Vergil Aen.* 3, 103—191 berührten (späteren) Sage, Aeneas habe auf seiner Irrfahrt eine Stadt Pergamon auf Kreta gegründet; vgl. *Wörner* a. a. O. S. 10 f. Bd. 1, Sp. 168.

Etymologie. *Benseler* im *Lexikon der Eigennamen* von *Pape* leitet *Σιμόεις* von *σιμός* und *σῖμος* ab, der sich stülpt oder einen Einbug macht; dann wäre *ὁ Σιμόεις ποταμός* zu vergleichen mit *ὁ σελινόεις* oder *Σελινοῦς π.*, der an Eppich reiche Fluß. Flußgott mit eingestülpter Nase Bd. 1 Sp. 1489. 1490 Z. 33 f.; bei *Schliemann*, *Troja* S. 239 nr. 126 Gestalt eines schlaff daliegenden Flußgottes mit Füllhorn und Urne, in Troja gefunden.

Die hier übergangenen topographischen Fragen behandeln eingehend unter Berücksichtigung der früheren Arbeiten *Virchow*, *Beiträge zur Landeskunde der Troas*, *Berliner Akademie* 1879, S. 93 ff. und *Adolf Busse*, *Der Schauplatz der Kämpfe vor Troja*, *Neue Jahrbücher* 1907 Bd. 19, 457—481; abweichend *C. Robert*, *Topographische Probleme der Ilias*, *Hermes* 42 (1907) S. 78 ff., der (S. 108 ff.) für Sk. und S. selbständige Mündungen annimmt, zwischen denen das Schiffslager gelegen habe. [Wörner.]

Simoeisios (*Σιμοείσιος*), Troer, Sohn des Anthemion (*Ἀνθεμίων*, — fehlt Bd. 1 sowie bei *Pauly-Wissowa*), den die (namenlose) Mutter am Simoeis — daher der Name — gebar, als sie mit ihren Eltern vom Ida gekommen war, um die dort weidenden Herden zu besichtigen; in jugendlichem Alter von dem Telamonier Aias getötet, *Hom. Il.* 4, 473 ff. (*Etym. M.* 422, 42). *Tzetz. Alleg. Il.* 4. 28. 30. In Wirklichkeit führte der Sohn des Anthemion (*Ἀνθεμίδης*, *Il.* 4, 488) den Namen Simoeisios, weil die Eltern ihn unter den Schutz des nährenden Flußgottes gestellt hatten, wie Hektors Sohn Skamandrios (s. d.) heißt, *C. Robert*, *Studien zur Ilias* 490. Vgl. auch *Gruppe*, *Gr. Myth.* 739, 1. [Höfer.]

Simon (*Σίμων*) 1) Teilnehmer an der kalydonischen Eberjagd auf der Françoisvase, *C. I. G.* 4, 8185 a. *Weizsäcker*, *Rhein. Mus.* 32 (1877), 53 f. *Furtwängler* und *Reichold*, *Griech. Vasenmalerei* Serie 2 S. 60 Tafel 13. — 2) *Σίμων* (v. l. *Σῖμος*), einer der als Opfer für den Minotauros bestimmten von Theseus geretteten athenischen Jünglinge auf einem Vasengemälde, *C. I. G.* 4, 8139. *O. Jahn*, *Münch. Vasen* nr. 333 p. 100 (= p. 45 [2]). — 3) einer der tyrrhenischen Seeräuber, die dem Dionysos nachstellen, *Hyg. fab.* 134 p. 114, 21. In der Aufzählung bei *Ov. Met.* 3, 605 ff wird er nicht erwähnt. Zusammenhang mit dem gleichnamigen Telchinen (s. nr. 4) vermutet *Tümpel*, *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 16 (1888), 170 Anm. 105. 206 Anm. 205. — 4) Angeblich (vgl. *Lobeck*, *Aglaopham.* 1199. 1191. 1306 Anm. t) einer der Telchines (s. d.), von dem das Sprichwort ging „*οἶδα Σίμωνα καὶ Σίμων ἐμέ*": *ἐπὶ τῶν ἀλλήλους ἐπὶ κακίᾳ γιγνωσκόντων*, *Plut. De proverb. Alexandrin. lib. ined.* ed. *Crusius* p. 3 = *Jahrb. f. klass. Phil.* 185 (1887), 241. *Zenob.* 5, 41. *Diogen.* 7, 26. *Apost.* 12, 44. *Suid.* s. v. *Τελχῖνες*. Nach *Crusius*, *Jahrb.* a. a. O. stammt das Sprichwort aus der Komödie — es lautete ursprünglich: ⟨*ἐγ*⟩*ᾦδα* ⟨*γὰρ*⟩ *Σίμωνα καὶ Σίμων ἐμέ* — und ist erst von einem alexandrinischen Dichter auf die Telchinen übertragen worden; vgl. aber auch *Tümpel* 206, 205. Auch bei *Tzetz. Chil.* 7, 125 (12, 838) schreibt *Lobeck* a. a. O. 1199 (vgl. *Ch. Harder*, *De Ioannis Tzetzae fontibus* 75) für das überlieferte *Μιμῶν*: *Σίμων*. Vgl. auch *Eubulos* bei *Pollux* 7, 205 und dazu *Meineke*, *Fragm. Com. Graec.* 3, 333. [Höfer.]

Simos (*Σῖμος*), häufig begegnender Satyrname, s. d. Index bei *Heydemann*, *Satyr- und Bakchennamen* S. 38, der auf *Aristot. Physiogn.* p. 811 verweist: *οἱ δὲ σιμὴν* (*ῥῖνα*) *ἔχοντες λάγνοι.* Vgl. auch *A. Dieterich*, *Pulcinella* 30. 34 f. *W. Amelung*, *Strena Helbigiana* 5. *Crusius*, *Untersuch. zu d. Mimiamben d. Herondas* 60. *G. A. Gerhard*, *Phoinix von Kolophon* 154. Vgl. Sime, Simaios, Simades, Simaitha. [Höfer.]

Simotenos (*Σιμοτηνός*), Lokalgottheit auf einer Inschrift aus Aranion in Phrygien, *Waddington*, *inscr. d'Asie min.* 852: *Ἀπολλεινάριος Σιμοτηνῷ εὐχήν*, [Höfer.]

Sin, babylonisch-assyr. Mondgott.

Der Mond in seinen wechselnden Gestalten ist die hauptsächliche mythenbildende Erscheinung am gestirnten Himmel. Wie Sp. 533 f. in den Vorbemerkungen zum Artikel Schamasch ausgeführt wurde, genügt innerhalb der babylonischen Himmelsmythologie für die Erklärung der Mondmythen und mondmythologischen Motive nicht der 'Völkergedanke'. Die mit dem Mond zusammenhängenden mythologischen Motive verraten hier, soweit wir rückwärts sehen können, ein priesterliches 'System', das den Mond als Offenbarer göttlicher Erscheinungen und Handlungen in Kosmos und Kreislauf in Zusammenhang bringt mit anderen kosmischen Erscheinungen, insbesondere als Haupt einer Trias, die Sonne, Mond und Venus, die drei Hauptzeiger an der Weltenuhr, zusammenfaßt. Dieses 'System' schließt sogenannte primitive Mythen, die unabhängig von andern Erscheinungen und Beobachtungen am Himmel, vom Monde abgelesen sind, nicht aus, aber wo sie vorhanden sind, sind sie innerhalb der Mythologie der großen Kulturreligionen des Orients in der uns bekannten historischen Zeit in den Zusammenhang eines 'Systems' getreten. Dies diene zur Verständigung mit *Paul Ehrenreich*, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (*Mythol. Bibliothek* 4, 1), Leipzig 1910. Über den babylonischen Mondgott sind zwei assyriologische Monographien erschienen: *Perry, Hymnen und Gebete vor Sin, Leipziger Semit. Studien* 2, 4, eine sehr verdienstliche Arbeit, die sich auf die philologische Exegese der Texte beschränkt, und *Combe, Histoire du Culte de Sin,* Paris 1908, der im Anschluß an *Perry* ebenfalls die Texte behandelt und die Übersetzung in wichtigen Punkten verbessert, daneben aber eine ausführliche, die Texte erschöpfende Geschichte des Sin-Kultes gibt. *Combe* glaubt aus einer Analyse der Namen des babylonischen Mondgottes schließen zu dürfen, daß seine Epitheta ihn zunächst als allgemeine Naturgottheit charakterisieren, daß er erst später nach seiner Lokalisierung in Ur mit dem Mond identifiziert worden sei und seine Hervorhebung im Pantheon dem Umstand verdankt, daß Ur der Mittelpunkt eines großen Königreichs wurde. Diese Konstruktion ist völlig unhaltbar, ebenso wie die Behauptung, daß noch unter Gudea der Mondgott von geringer Bedeutung in der babylonischen Theologie gewesen sei.

Die Namen und Epitheta und die Genealogie des Mondgottes.

Die sumerischen Texte nennen den Mondgott EN-ZU. Die Volksetymologie wird das als 'Herr (EN) der Weisheit' aufgefaßt haben, was nicht ausschließt, daß der Name, wie EN-LIL und EN-KI eine kosmische Bedeutung hat. Wenn Gudea, Statue B 8, 48 sagt: EN-ZU, 'dessen Namen niemand deuten kann', so ist das nicht eine etymologische Verzichtleistung (wie *Combe* annimmt), sondern ein Hinweis darauf, daß sich hinter seiner Erscheinung (Name = Wesen) schon für die Wissenden unter den alten sumerischen Priesterfürsten ein besonderes Geheimnis verbarg. In der rein semitischen babylonischen Periode wird der Mondgott auch durch die Zahl XXX bezeichnet (Anu LX, Inlil L, Ea XL, Sin XXX, Šamaš XX), zuweilen ohne Gottes-Determination; vgl. V R 37, 42 b. — Ein zweiter ideographisch geschriebener Name ist NANNA (besonders als Herr von Ur). In einem von *Pinches, Journ. Asiat.* 1905, 147 mitgeteilten Text wird NA-AN-NA durch ŠEŠ-KI erklärt, IV R 9 (Sp. 911) passim und V R 52, 23 f. c. durch na-an-na-ru. Beides bedeutet 'Leuchter' III R 41, col. 2, 16: 'Nannaru des glänzenden Himmels'. — Ein andres Ideogramm UD-SAR II R 54, nr. 1, 28 (*Delitzsch, Assyr. Wörterbuch* 1890, 206 f.) wird gedeutet als 'Sin, dessen Aufgang glänzend ist'. Sonst wird auch UD-SAR wiedergegeben durch Nannaru (*Delitzsch* a. a. O. 56). — Der gewöhnliche Name, dessen Herkunft und etymologische Bedeutung wir nicht kennen, ist Sin. Die Lesung ist gesichert durch die Schreibung Si-in in dem Eigennamen Si-in-alik-pâni ('der Mondgott geht vor mir her'), *Johns, Deeds and Doc.* nr. 247, 1. — Als hervorragendster Himmelskörper heißt er MUL-AN-NA 'Stern des Himmels' II R 49, 50 add. (*Straßmaier* 6700) oder 'Auge des Himmels und der Erde' *Hilprecht*, *Old Bab. Inscr.* (Nippur) 1, 2 nr. 149, col. 3, 6; vgl. auch den Eigennamen Sin-i-im-ma 'Sin, das Auge des Landes'. In seiner Eigenschaft als Neumond nennen ihn die Babylonier Namra-ṣit (eig. 'leuchtender Aufgang'). — Als Gott von Harran heißt er auch Bêl-Harrân (s. Sp. 889 f.).*)

Zu den Epitheta bêl agê 'Herr der Krone' s. Sp. 900, bêl purusê 'Herr der Entscheidung' Sp. 902.

Von den ältesten bis zu den jüngsten Perioden der Texte heißt Sin-Nannar mar reštû, d. h. Erstgeborner des Inlil. IV R [2] 5, 41 b nennt ihn Inlil: 'mein Sohn'. Inlil repräsentiert im Kosmos den Tierkreis (die himmlische Erde). Er hat Sin, Šamaš, Ištar (Mond, Sonne und Venus) zu Regenten des Tierkreises eingesetzt (Sp. 39 f. Art. Ramman). Daraus erklärt sich die Genealogie. — Sin-Nannars weibliche Entsprechung heißt NIN-GAL ('die große Herrin') schon in den alten sumerischen Weihinschriften; V R 64, col. 2. 39 heißt sie 'seine Geliebte'. Šamaš und Ištar sind die Kinder der beiden (Geschwistergatten, s. Sp. 536), vgl. *Höll. Ist. Obv.* 3; I R 2, nr. VI (Šamaš erstgeborener Sohn des Nannar und der Ningal) und *Höll. Ist. Obv.* 105, *Rev.* 105, sowie *Reisner, Sum. bab. Hymnen* 98 (Ištar Tochter des Sin). — Daß Ištar als Repräsentantin des Venus-Gestirns gemeint ist, zeigt z. B. *Asurb. Ann.* 9, 9 f., wo 'Sin als Vater des Dilbat-Sternes' erwähnt ist. — Als 'Tochter des Sin von Eridu' (vgl. zu NUDIMMUD = Sin Sp. 891) wird in einem assyrischen Briefe (*Harper*, *Assyr. Lett.* 5, nr. 474, 3) Gišganna genannt. — Als weiterer Sohn des Sin (sein Bote) wird Nusku (s.

*) Der Gottesname Si-i, Si-e, Si-' in den theophoren Namen der juridischen Urkunden von Harran (*Johns*) ist nicht Abkürzung von Sin, sondern hängt mit dem Namen der Plejaden Sibitti (Sibe, Siwe) zusammen; s. *Grimme, Das israelit. Pfingstfest und der Plejadenkult* 41 f.

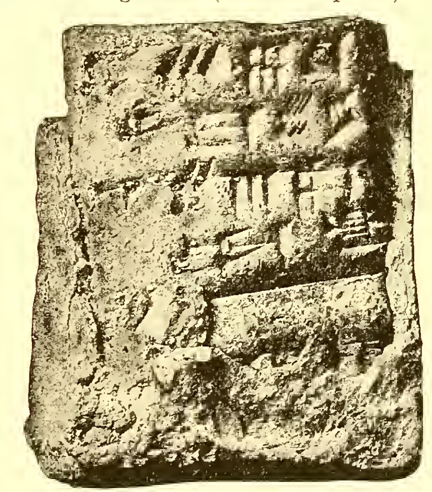
Art. Nusku) genannt: *Craig, Rel. Texts* 1, 36, obv. 7; Inschrift des Mati-'ilu von Harran *Mitteil. der Vorderas. Gesellsch.* 1898, 233 und in der *Inschrift von Nerab*: Sin, Ningal, Nusku.

Der Mondkult in Ur.

Die südbabylonische Mondstadt Ur liegt begraben unter dem Trümmerhügel Muqajjar (von den heutigen Arabern Mugair gesprochen, d. h. 'mit Pech vermauert') an der Westseite des Euphrat 10 km südwestlich von der heutigen Stadt Nasrije. Die Trümmerstätte, die in der Überschwemmungszeit eine Insel in Sümpfen bildet, dient räuberischen Stämmen als Bollwerk, so daß sie für Ausgrabungen unzugänglich ist. *J. E. Taylor,* der britische Vizekonsul von Basra, hat auf *Henry Rawlinsons* Veranlassung 1854 und 1855 die Trümmer, die einen Umfang von 3 km haben, untersucht, nachdem bereits 1625 *Pietro della Valle* einen beschriebenen Backstein und Siegelzylinder von der Oberfläche des Ruinenfeldes nach Europa gebracht und *Loftus* 1854 die Ruinen besucht und beschrieben hatte. Das Hauptgebäude bildet auch hier der Rest eines Etagenturmes, der nach II R 50, 18a E-ŠU-GAN-UL-UL hieß, d. h. 'der Haus und Feld gedeihen läßt' (s. Sp. 895 f.). In den Ecken des Turmes fand *Taylor* Bauurkunden in Form von beschriebenen Tonzylindern, aus denen sich im Zusammenhang mit zwei weiteren Tonzylindern ergab, daß der Turm dem Heiligtum des Mondgottes Sin angehört, und daß die Trümmerstätte das biblische Ur Kasdim (Ur in Chaldäa) darstellt, das nach *Gen.* 11, 28; 15, 7 die Heimatstadt Abrahams war. Einige Urkunden stammten von dem Könige Ur-Gur (ca. 2700 v. Chr.) und von seinem Sohne Dungi, den Erbauern des Tempels; die 4 Bauurkunden in Tonnenform, die sich in der Turmecke fanden, stammten von Nabonid, dem letzten König von Babylon; jede der Inschriften schloß mit einem Gebet für Bel-šar-uṣur, den Sohn des Königs (der biblische Belsazar, *Daniel* 5). *Taylors* Bericht erwähnt auch Backsteine aus demselben Hügel 'von roter Färbung mit Inschriften in zierlicher Schrift', auf denen zum Teil 'das Bild zweier Mondsicheln, mit der Rückseite gegeneinander gekehrt, zu sehen waren'. Leider hat *Taylor* hiervon keine Proben mitgebracht. Die übrigen Hügel decken zum Teil eine altbabylonische Gräberstadt. In der Nähe der Gräber fanden sich Bruchstücke von beschriebenen Tonkegeln. Im Westhügel entdeckte *Taylor* 30 Tafelfragmente und zwei Krüge voll Tonurkunden und zwei in der sog. kuvertierten Gestalt (s. Abb. 1), bei der die Urkunde nochmals mit einer Tonhülle umgeben ist, die Inhalt, Zeugen und Siegelabdruck enthält. Vgl. hierzu *Taylor* im *Journal of the Royal Asiatic Society* 15; *Hilprecht, Die Ausgrabungen in Assyrien und Babylonien,* 1. Teil, übersetzt von *R. Zehnpfund*, Leipzig, Hinrichs, 1904; *R. Zehnpfund, Babylonien in seinen wichtigsten Ruinenstätten, Alter Orient* 11, 3/4.

Die ältesten Erwähnungen des Mondkultes finden sich nach dem gegenwärtigen Stande der Ausgrabungsfunde naturgemäß in den Urkunden der Stadtkönige von Lagaš. Eannatum erwähnt den Mondgott auf der Geierstele unter dem Namen Enzu, Gudea als Enzu und Nanna.

Die Inschriften der in Muqajjar gefundenen Backsteine, Tonnägel, Türangelsteine der Dynastie von Ur (die etwa von der Zeit nach Gudeas Regierung nach einer unveröffentlichten Nippur-Urkunde, wie *Hilprecht* mitteilt, 117 Jahre lang das Reich Sumer und Akkad beherrscht hat), sind von *Thureau-Dangin* im 1. Bande der *Vorderasiatischen Bibliothek* S. 186 ff. zusammengetragen und übersetzt worden. Urengur rühmt sich auf dieser Urkunde als Erbauer des Tempels des Nannar in Ur. Der Tempel heißt hier E-temen-ni-il. Nannar wird hier Amar-ban-da des Himmels, der vornehmste Sohn Inlils genannt (s. hierzu Sp. 884). Ur-



1) Altbab. Kontrakt mit aufgebrochenem Kuvert. Original im Besitze des Verfassers.

engurs Sohn Dungi rühmt sich als Erbauer des E-ḫar-sag, seines geliebten Hauses (Tempelturm des Mondtempels) und weiht 'im Siegelhause des Nannar' dem Mondgott Gewichte, vgl. Abb. 13; nach einer Steintafel aus Tello hat er 'der Herrin von Ur' einen Tempel gebaut. In den Datierungen Dungis (und seines Nachfolgers Bûr-Sin) wird wiederholt die Ernennung des Oberpriesters des Sin von Ur auf Grund besonderer Vorzeichen als Hauptereignis des Jahres erwähnt. Bûr-Sin ruft auf einem Backstein in der Fluchformel 'Nannar, den König von Ur, und Nin-gal, die Mutter von Ur, die in den Himmeln die Schicksale bestimmen' an; sein Nachfolger Gimil Sin sagt auf einem von *Peters* auf dem Ruinenfelde gefundenen Türsteine:

„Dem Gotte Nannar, erstgeborenen Sohne des Inlil, seinem geliebten Könige, hat Gimil-Sin, von Inlil geliebt und vom Herzen des Inlil zum König berufen, der Hirt der Welt und der 4 Himmelsgegenden zu sein, der mächtige König, König von Ur, König der 4 Himmelsgegenden E-mu-ri-a-na-ba-ag, seinen geliebten Tempel erbaut."

Die Könige der Dynastie von Isin rühmen sich sämtlich, soweit wir inschriftliche Zeug-

nisse von ihnen besitzen, daß sie den Kultus von Ur gepflegt haben. Von Išme-Dagan hat sich ein Backstein mit einer Weihinschrift gefunden, auf dem sich der König rühmt, daß er 'das Haupt von Ur erhoben habe'.

Die folgende Dynastie der Könige von Larsa (und Ur) bevorzugt gleichfalls Ur. Ein Backstein berichtet von einem Tempelbau, den 'der Priester Nannars', Sohn Išme-Dagans, namens En-an-na-tum 'für das Leben Gungunus' (des Begründers der Dynastie?) erbaut hat. Und ein Tonnagel erzählt, daß Nûr-Adad Ur wieder erbaut und dem Nannar ein Heiligtum gebaut habe. Dasselbe berichtet ein anderer Backstein von Sin-iddinam: „Als Nannar seine Gebete angenommen habe, habe er seinen erhabenen Namen dort wohnen lassen und seiner Majestät einen Tempel erbaut." Auf einem andern Backstein wird erzählt, daß einer der Statthalter Arad-Sins (ebenfalls König von Larsa und Ur), der ad-da des Westlandes, zum Dank für Gebetserhörung das E-nun-mah des Nannar 'für sein Leben und für das Leben des Königs' erbaut habe. Arad-Sin selbst hat nach einer Backsteininschrift eine berghohe Mauer in Ur gebaut, deren Name ist: „Nannar befestigt den Grund des Landes". Ein Tonnagel desselben Königs, aus Muqajjar stammend, ist 'Nannar, dem Herrn, Herrschersohn, der am reinen Himmel strahlt, der Gebete erhört', geweiht und sagt:

„Als der Gott des Neumondes sein günstiges Zeichen mich hatte sehen lassen, seinen lebenspendenden Blick auf mich gerichtet und mir seinen Tempel zu bauen und wieder herzustellen befohlen hatte, habe ich für mein Leben und das Leben meines Vaters den Tempel der Freude seines Herzens, E-temen-ni-il, erbaut." Rîm-Sin, der letzte König von Larsa vor der Einigung des babylonischen Reiches unter Hammurabi, rühmt auf einem der Backsteine von Muqajjar ebenso seine Fürsorge für die Mondstadt Ur.

Die letztgenannten Könige von Larsa (Sonnenstadt) und Ur pflegen übrigens mit gleichem Eifer den Kultus im Sonnentempel und im Mondtempel. Diese Kulte sind also keineswegs getrennt, geschweige daß sie im Gegensatz zueinander ständen.

Hammurabi nennt in der Einleitung seiner Sammlung von Rechtsfällen unter den Kultstätten, die er wiederhergestellt hat, auch Ur: „der Königsssproß, den Sin geschaffen, der reich macht Ur, der demütige, unterwürfige, der Reichtum nach E-Giš-šir-gal (Mondtempel in Ur) brachte" (es folgt Sippar mit den Kultstätten des Šamaš und der Ai und Larsa mit dem Sonnentempel). Auch andre Könige der Hammurabi-Dynastie, die aus der Sonnenstadt Sippar stammte, pflegen den Kult des Sin, Hammurabi errichtet ihm in seiner neuen Residenz Babylon 'einen Thron'.

Auch die Kontrakte der Zeit des Hammurabi und Samsuiluna wie der ungefähr gleichzeitigen Könige Nûr-Adad und Rîm-Sin von Larsa rufen in den Schwurformeln häufig Nanna an, bezeugen also die Blüte des Kultus von Ur (die bei *Straßmaier* gesammelten Kontrakte rufen an: Nannar oder Nannar und Šamaš oder Nannar und Šamaš und Marduk). Man sieht auch hier, wie die Kultgeschichte die politische Geschichte widerspiegelt. In der Periode der aus der Šamaš-Stadt Sippar stammenden, Babylon bevorzugenden '1. Dynastie von Babylon' tauchen in der Handelswelt Šamaš und Marduk neben Nannar als Schwurzeugen auf. Die Eigennamen dieser Zeit nennen Sin (XXX) und Šamaš gleich häufig.

In den Urkunden der Kassiten-Dynastie und der Dynastie von Paše tritt der Kult von Ur naturgemäß zurück. Kurigalzu nennt aber Nanna 'seinen König' und baut einen Tempel in Ur I R 5, nr. XXI.

Während einer der Eroberungen (durch die Kassiten oder Elamiten) ist der Tempel von Grund aus zerstört worden und sein Kult für eine Zeit verwaist gewesen. Wir besitzen einen Klagegesang, der das Unglück behandelt. Wie es scheint, ist das Lied später stereotyp als Tempelgebet in Unglückszeiten benutzt worden.

In der Bibliothek Asurbanipals befindet sich nämlich ein Gebet (K 3931), das die Zerstörung von Ur mit seinem Tempel beklagt. Die Statue des Ningal ist von Feinden verschleppt, der Tempel ist zerstört und verlassen. Bei der Gelegenheit erfahren wir die Namen einzelner Tempelteile. Der Text lautet (vgl. *Pinches, Babyl. and Oriental Record* 2, 60 ff.; *Perry* a. a. O. 40 ff.):

(Anfang abgebrochen.)

[.................. ....] hat.
[.............des Weinens] enthält er sich [nicht]
[....... ....] glänzendes Fundament (?)
[...... ....] weint er.
Im Zorn des Herzens enthält er sich nicht des Weinens.
Er ruft sie laut an. Mit Wehklagen
wird er Tag und Nacht übersättigt.
Tag und Nacht wird er übersättigt. Mit Klagerufen wird (er übersättigt).
Er schreit. Tag und Nacht beruhigt er sich nicht.
Die große Herrin hat sich im feindlichen Land niedergelassen.
Gegen das glänzende E-gub-na hat man Böses (?) ersonnen (?)
Schmerzvoll blickt (?) er drein. Die Herrin besänftigt sich nicht.
Von dem Hause ist sein Inneres zu Wind, seine Seite zu Wind (geworden);
sein Inneres ist durch einen Sturmwind zerstört;
seine Front ist durch Verderben (zerstört).

Während ihr Priester ein Priester nicht (mehr) ist.

Ezizigarra............ist........zerstört,
......seit alters, wer hat seine Zukunft bestimmt?
Ezida, die Grundfeste von Ur (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Ezida, die Grundfeste von Egišširgal (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Ur, ...Emutkurra (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Ekišširgal, das Nannar gehört, (ist zerstört, seit alters, wer usw.)
Im Himmel, auf Erden möge sie sich beruhigen;
.......im Himmel, auf Erden, sei wieder gut!
Vater Nannar,......... .....Herr von Ur,
Ningal..................Herrin von Egišširgal,
......mögen sich beruhigen!
Der Himmel und die Erde, der Raum des Himmels und der Erde (mögen sich beruhigen!)
Uraš im großen Getreideort (möge sich beruhigen!)
En-ki und Nin-ki, En-ul und Nin-ul (mögen sich beruhigen!)
En-da-šurim-ma und Nin-da-surim-ma (mögen sich beruhigen!)
En-dul-azag-ga und Nin-dul-azag-ga (mögen sich beruhigen!)
En-ud-til-la und En-me-šur-ra (mögen sich beruhigen!)
Nin(?)-zi-au-na, die Herrin des Berges (möge sich beruhigen!)

Ein Gebet um Wiederherstellung der Grundfesten von Egišširgal.

Der Mondkult in Harran (= Carrhae).

Die Trümmer von Harran, am Tale der oberen Balich gelegen, jetzt zum Sandschak Urfa gehörig, liegen eine Tagereise südöstlich von Urfa-Edessa entfernt. Beschreibungen und Pläne der Trümmerfelder finden sich bei *Badger, The Nestorians* S. 341 ff.; *Sachau, Reise in Syrien und Mesopotamien* 1883, S. 211 ff. Eine Versuchsgrabung *Henry Layards* hat etliche vorassyrische Monumente zutage gefördert. Die zutage liegenden Trümmer gehen nur bis auf die assyrische Zeit zurück. Harran ist das mesopotamische Ur. Der Mondgott führt hier den besonderen Namen Bêl-Ḫarran (oft in Eigennamen), 'er bewohnt Harran' (âšib Ḫarrân wiederholt bei Šamaššumukîn), gelegentlich heißt er auch 'Gott von Harran' oder 'Gott Sin, Gott von Harran'. Die Bedeutung Harrans als Kultstadt ist uns für die ältere babylonische Zeit noch unbekannt. Wir dürfen aber annehmen, daß es als Kultmetropole an Bedeutung den Kultstätten des eigentlichen Babylonien gleichstand. Wenn die jüdische Überlieferung Ur und Harran als die beiden Schauplätze der religiösen Hedschra Abrahams nennt (vgl. z. B. *Apostelgesch.* 7, 1), so wird das der Tatsache entsprechen, daß der Kult beider Städte identisch war. In den Zeiten der assyrischen Herrschaft rückt die Bedeutung des Kultes von Harran in das Licht der Geschichte.

Für die assyrischen Könige war mit dem Kult des Sin von Ḫarran die Übernahme der Königswürde über das Reichsgebiet von Mesopotamien verbunden, das nach *Wincklers* Entdeckung einst einen selbständigen Staat bildete (kiššati, d. h. Weltall, einer der kosmischen Namen, die den Einzelstaat bez. das Einzelreich als Welt im kleinen bezeichnen, bez. als Sitz der Weltherrschaft), der von den Babyloniern an die hethitischen Mitanni und von diesen an das Reich Assyrien überging. Wie der assyrische König durch die Zeremonie 'der Ergreifung der Hände des Bel-Marduk' im Tempel zu Babylon die Herrschaft über Babylonien 'von Gottes Gnaden' übernahm, so übernahm er durch einen Kultakt in Ḫarran die Herrschaft über das alte Reich kiššati. Näheres über die Zeremonie wissen wir nicht. Eine anschauliche Schilderung des Erscheinens des assyrischen Königs im Sin-Tempel von Ḫarran gibt der im Abschnitt 'der Mondgott als Orakelspender' Sp. 902 f. wiedergegebene Text. Die assyrische Bezeichnung des Sin als bel agê d. h. 'Herr der Königskrone' (vgl. Sp. 900) hängt vielleicht damit zusammen; das Wort agû würde dann die Krone, die der Mondgott trägt (s. Sp. 900) und die er verleiht, bedeuten.

Die assyrischen Könige bezeugen unter Voranstellung des Gottes Ašur das gleiche Pantheon wie die Babylonier; sie nennen dabei regelmäßig auch Sin und zwar regelmäßig vor Šamaš. (Es sind mir nur 2 Stellen bekannt, wo Šamaš vor Sin genannt wird; das kann auf Zufall beruhen.) Salmanassar II. (860—824) erneuerte den Mondtempel in Harran. Sargon rühmt sich, daß er alle Privilegien der reichsunmittelbaren Stadt wiederhergestellt habe: „Ich breitete meinen Schatten über die Stadt Harran und verkündete als Krieger des Anu und Dagan ihre Freiheit". In den Briefen dieser Zeit werden Sin und Ningal besonders oft um Segen angerufen. Sie lassen uns auch einen Blick in die Einzelheiten des Kultus von Harran tun. Der Assyrerkönig Asarhaddon befragt wiederholt (so auf seinem ägyptischen Feldzug) das Orakel in Harran. Asurbanipal erneuert den Tempel. Ebenso Nabonid, nachdem die Meder (Ummanmanda) ihn zerstört hatten. In seiner in Abu Habba gefundenen Inschrift schildert er die Schönheit des Tempels des Sin, 'der seit fernen Tagen einen Sitz der Herzensfreude in Harran besaß'. Er sagt, 'er habe Harran erneuert, daß sein Glanz gleich dem Neumond erstrahlt'. Bis in die römische (s. ob. Sp. 643, 22 ff.; vgl. auch Bd. II, Sp. 2723 u. 3127) und christliche Ära hat sich der Kult von Harran erhalten. Noch viele arabische Astronomen nennen sich Harranier. *Chwolson* hat 1856 die Nachrichten über die Weisheit der von ihm sogenannten Ssabier gesammelt, deren Hauptsitz Harran gewesen ist.

Über den Tempel in Harran s. noch den Text bei *Pognon, Inscr. sémit. de la Syrie, de la Mésopotamie et de la region de Mossoul* 1

pl. 12 ff.; S. 1 ff. Vgl. die Abbildungen 2—4 von den Münzen aus Harran.

Von Harran aus hat sich der Kult weit nach Syrien verbreitet. Die 1896 in Nerab bei Aleppo aufgefundenen Grabsteine (Louvre) sind für zwei Priester des Mondgottes errichtet; die Inschrift ist altaramäisch (vgl. *Jensen, Zeitschr. f. Assyr.* 11, 293 ff.). Auch ein Relief aus Sendschirli bezeugt für diesen syrischen Ort den Kultus des Baʿal-Harran.

Der Kult des Sin außerhalb von Ur und Harran.

Da jede babylonische große Kultstätte die Tendenz hatte, den Kosmos im kleinen und die Erscheinungen im Kosmos widerzuspiegeln (durch Kapellen im Haupttempel oder Throne), so wird auch der Kult des Mondgottes neben dem Kult des als summus deus verehrten Stadtgottes irgendwie hervorgetreten sein. II R 57,



2—4) Harranische Stadtmünzen (nach *Chwolson, Die Ssabier* 1, 402).

56—79 a nennt über 20 Kultstätten des Sin in verschiedenen Städten. Ausführlichere Mitteilungen finden sich an folgenden Stellen:

1. In einem assyrischen Briefe wird ʿdie Tochter des Sin von Eriduʾ erwähnt (*Harper* 5, nr. 474, 3 f.). Der Kultgott von Eridu ist Ea. Werden beide als Emanationen der göttlichen ʿWeisheitʾ identifiziert? Es ist merkwürdig, daß in den Hymnen einigemal (Sp. 910 ff.) der Mondgott Nudimmut genannt wird, ein Name, der sonst nur Ea von Eridu zukommt.

2. Einen Sin-Tempel in Babylon erbaute Sumu-abu, der Gründer der 1. Dynastie von Babylon. Eines der ersten Jahre seiner Regierung ist datiert als ʿdas Jahr, in dem er den Tempel E-maḫ des Nannar baute (*Cun. Texts* 6, 9), ein anderes Jahr wird nach dem Bau eines großen Zederntores am Tempel des Nannar genannt (*ib.* Zeile 8). Da die Herrschaft Sumu-abus nicht über den Süden reichte, kann nicht ein Tempel in Ur gemeint sein (*Combe* a. a. O. S. 75 gegen *Hommel, Grundriß* S. 337, Anm. 1).

Auf diesen Tempel bezieht sich wohl auch die bereits Sp. 888 erwähnte ʿErrichtung eines Thrones für Nannarʾ in Babylon durch Hammurabi. Samsuiluna ließ für den gleichen Götterthron einen ʿheiligen Stierkopfʾ anfertigen (*Cun. Texts* 6, 9).

Nebukadnezar II. rühmt sich ausdrücklich eines Tempelbaues für Nannar in Babylon (I R 55, col. 4, 27). Er hat denselben Namen wie der Tempel in Ur: Egišširgal (ʿHaus des großen Leuchtersʾ). Vielleicht handelt es sich bei allen diesen Stellen um eine Kapelle in Esagila, wie sie bei Nabonid ausdrücklich bezeugt ist.

3. Im Tempel Ezida von Borsippa ist eine Sin-Kapelle durch Nebukadnezar II. bezeugt (I R 55, col. 4, 61 ff.). Sie lag ʿan der Umfassungsmauer von Ezidaʾ.

4. Auch in Kutha stand ein Heiligtum des Sin, s. Asurnaṣirpal 2, 135. Nach II R 50, 15 a b war hier der ʿTempel des Nannaʾ ein Zikkurat, ein Stufenturm (oder befand er sich oben auf dem Stufenturm?).

5. In Urkunden aus der Zeit des Dungi, des Königs von Ur, wird wiederholt datiert ʿnach dem Jahre, in dem Nannar von Nippur seinen Einzug in seinen Tempel hieltʾ, s. *Hilprecht, Old Bab. Inscr. from Nippur* 125, 10. Es wird sich hier um eine Kapelle im Inlil-Tempel handeln.

Der Mond als Zeitmesser.

Im Hymnus Sp. 913 heißt es, daß Sin ʿTag, Monat, Jahr bestimmtʾ. Gleichwohl ist innerhalb der babylonischen Kulturwelt keine Zeit nachweisbar und denkbar, in der nicht der Kalender lunisolar gewesen ist. Nur ein solcher Kalender ist praktisch brauchbar. Auch das altbabylonische Geschäftsjahr von 360 Tagen kann nur bewußte Abweichung vom rund $365\frac{1}{4}$ Jahr betragenden ʿwissenschaftlichenʾ Kalenderjahr sein, s. *A. Jeremias, Das Alter der bab. Astronomie*, 2. Aufl., S. 58 ff. Die nächstkleineren Zeitabschnitte sind Monate von 30 Tagen, deren Zählung mit dem Neulicht des Mondes beginnt. Wie der Ausgleich mit der astronomischen Wirklichkeit geschah, wissen wir im einzelnen noch nicht. Die Praxis der Schaltperioden ist noch nicht erkannt. Nach dem Text Sp. 916 scheint der Tag des Verschwindens und der 30. Tag im Kultus besonders hervorgehoben worden zu sein neben dem Neumondtag und dem Vollmondtag, die Hauptfesttage gewesen sein müssen. Der 15. Tag heißt als Vollmondtag šapattu (Ruhetag auf der Hauptstation des Mondlaufs). *Gudea* (sumerischer Patesi von Lagasch, um 2450) sagt *Cyl.* B, 3, 5 ff: „das Jahr verging, der Monat vollendete sich, das neue Jahr kam, der ʿMonat des Tempelsʾ kam heran; von diesem Monat der dritte Tag (begann) zu leuchten". Drei Tage ist der Mond verdunkelt. Der dritte Tag ist Neumondstag, der mit Jubel begrüßte Tag (arabisch Hillal, das israelitische Hallelujah, hängt formal mit diesem Jubelgruß am Neumondstag zusammen). Im Babylonischen scheint Namraṣit (ʿhelleuchtender Aufgangʾ) der besondere Name für den Neumond zu sein, und in dem Hymnus Sp. 910 f. sind wir geneigt, den Jubel über den Neumond zu erkennen. Die Erscheinung des Neumondes ʿnach drei Tagenʾ hat eines der wichtigsten Motive des Erlösererwartungs-Mythus veranlaßt. Die

Einsetzung des Mondes als Zeitmesser wird im Schöpfungs-Epos Enuma eliš Taf. 5 folgendermaßen geschildert·

„den Mond ließ er (Marduk) aufleuchten, damit er die Nacht erleuchte,
er bestimmte ihn als Nachtkörper, um die Tage zu bezeichnen:
monatsweise, unaufhörlich, aus der (dunklen) Mondscheibe geh heraus,
um am Beginn des Monats wieder aufzuleuchten im Lande,
strahle mit den Hörnern, zu bestimmen 6 Tage*),
am 7. Tage sei die Mondscheibe halb,
am 14. sollst du erreichen (?) die Hälfte allmonatlich.**)
Wenn die Sonne am Grunde des Himmels dich sieht,
...... leuchte hinter ihr.***)
[Am 21. Tage] nähere dich dem Wege der Sonne,
[am 27. bez. 28.[sollst du mit der Sonne zusammentreffen, mit ihr gleichstehen.“†)

Von 'primitiven' Mythenmotiven kann man hier die 'Hörner' entdecken, vielleicht auch die Tarnkappe (s. Sp. 908), aber die Natursymbolik steht deutlich im Dienste eines gelehrten kosmischen Systems.

Die Erscheinung des Neumondes als Mondbarke schildert das Schöpfungsfragment, das in folgendem mitgeteilt ist.

In einem bei *King*, *The Seven Tablets* 2, pl. XLIX veröffentlichten Fragment, das sumerisch geschrieben und mit einer assyrischen freien Übertragung und einer Worterklärung verbunden ist, heißt es: „Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihren treuen Beschlüssen und in ihren großen Bestimmungen die 'Barke' (MA-GUR s. Sp. 907) des Sin festgesetzt hatten, leuchtete der Neumond auf, der Monat war geschaffen; und als sie die Orakel Himmels und der Erde festgesetzt hatten, ließen sie die Barke des Himmels leuchten und ließen sie mit Glanz mitten am Himmel dahin ziehen.“

In einem Texte der Bibliothek Asurbanipals wurden die Mondphasen in mythologischer Symbolik beschrieben (K 7192, *Thompson*, *Reports of the Magician and Astrologers* nr. 25): die Mondsonnen sind 'gleichmäßig erleuchtet', 'gleichmäßig verdunkelt', der Mond gleicht 'einem Kriegsbogen', einer 'Barke' usw. (s. Sp. 906f.). Für die Symbolik des Kalendermythus kommen ferner in Betracht die 18 jährigen Mondfinsternisperioden, die in Babylonien früh beobachtet wurden. Die Beobachtung der Verschlingung des Mondes durch die finstere Macht im monatlichen Lauf und bei der periodischen Verfinsterung kann an sich ebenfalls mit dem 'Völkergedanken' erklärt werden. Aber in Babylonien bildet die Finsternis-Mythologie ein Glied des mythologischen Systems.

*) Am 7. Tage ist Halbmond, da sind die Hörner verschwunden.

**) Vollmond, die Hälfte des monatlichen Laufes, babylonisch šapattu.

***) Von Vollmond an steht die Sonne unter dem Horizont, wenn der Mond aufgeht, beleuchtet also seine rückwärtige Seite.

†) Der Mond verschwindet in der Sonne, er wird Schwarzmond.

Die Benennung der Knoten (Schnittpunkte der Mond- und Sonnenbahn) als Drachenkopf und Drachenschwanz und des Zyklus als Drachenmonate, die auf dem Wege mittelalterlicher Astrologie aus dem Orient auf uns gekommen sind, dürfen als Zeugen dieser alten orientalischen Kalendermythologie gelten. Von einer Mondfinsternis handelt der Sp. 902 mitgeteilte Orakeltext. Der vielbesprochene Text (Sp. 39 f.), der den Kampf und Sieg des Frühjahrsmondes schildert und sicher aus altbabylonischer Zeit stammt (Abschrift in der Bibliothek Asurbanipals), zeigt übrigens, daß die Babylonier den Zusammenhang der Mondphasen mit dem Lichte der Sonne kannten. Vgl. meinen Aufsatz *System im Mythos* im *Memnon* 1912, Heft 1. Die schwarze Scheibe, die sich vor die helle Scheibe zu schieben scheint, wird mythologisch als Drache angesehen, der den Mond verschlingt, dasselbe gilt von den Mondfinsternissen, die als Szenen des Drachenkampfes angesehen werden. Die Neumondsichel ist in der Symbolik des Mythus übrigens das Sichelschwert, das die Drachenkämpfer tragen, vgl. die stilisierte Waffe des Königs Abb. 6); s. weiter über den Drachenkampf Sp. 898 ff. u. 901.

Der Rundgang des Mondes um den Himmel vollzieht sich in $27\frac{1}{3}$ Tagen, das ergibt die Vorstellung von 27 bez. 28 Mondstationen. Es ist bisher noch nicht gelungen, die babylonischen Mondstationen urkundlich in Babylonien nachzuweisen. Daß sie wissenschaftlich und demgemäß auch für die mythologische Symbolik vorhanden waren, steht außer Zweifel.

Für die Symbolik des Kalendermythus ist von besonderer Bedeutung:

1. Das Zusammentreffen des Mond-Neulichtes mit dem Siege der Sonne über den Winter (Wasserregion).

2. Das Zusammentreffen des Vollmondes (Höhepunkt des Mondlaufes) mit dem Siegespunkt der Sonne in der Tagesgleiche (Termin des Passah-Festes und danach Ostertermin).

3. Das Zusammentreffen des Vollmondes (Höhepunkt des Mondlaufes) mit dem Höhepunkt des Sonnenlaufes in der Sommersonnenwende (Johannistag), s. Sp. 89 f.

Zu klarer Verdeutlichung der mit dem Mondlauf zusammenhängenden naturmythologischen Motive diene die Zeichnung Abb. 5.

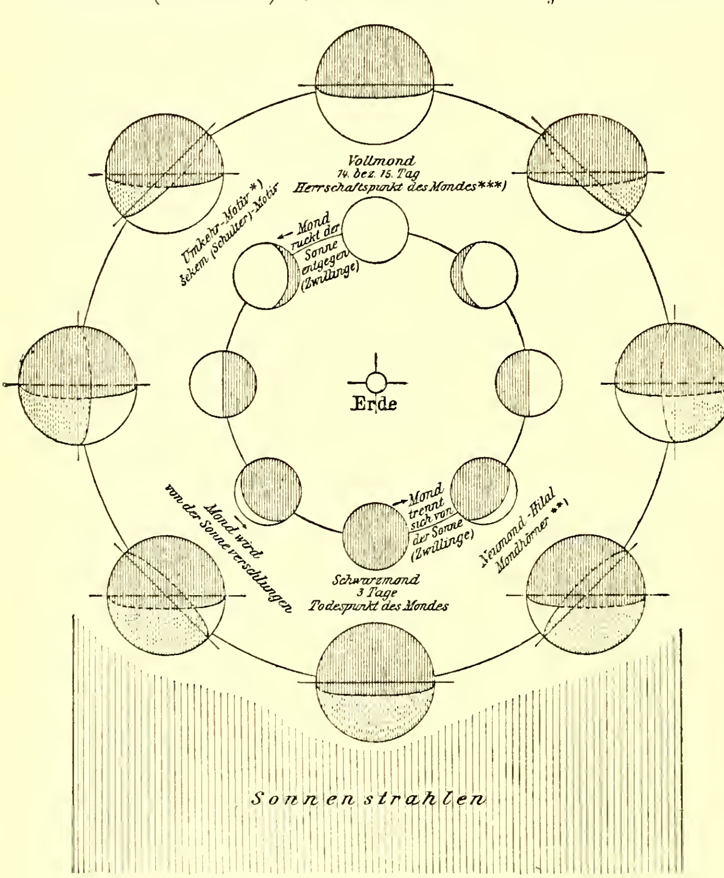
Der Mond als Vater der Götter.

In der Mythologisierung der babylonischen Theologie entsprechen die Kreislauferscheinungen der Himmelskörper den Raumerscheinungen des Kosmos. Der kosmischen Trias Anu, Inlil, Ea (Himmel, Erde, Ozean) entspricht die Kreislauf-Trias Sin, Schamasch, Ištar (vgl. Artikel Schamasch Sp. 35 f.). Wie Anu in der kosmischen Theologie, so ist Sin in der Kreislauf-Theologie 'Vater der Götter'. (IV. *Rawlinson* 9 Sp. 911: 'Vater, Erzeuger der Götter und Menschen'.) In einem Sin-Hymnus (Sp. 913) heißt es: er erhielt die Anu-Herrschaft, ein andermal (Sp. 916 Z. 16) heißt er 'Anu der Götter'. Als 'barmherziger Vater' wird Sin in dem großen Hymnus (Sp. 911 ff.) gepriesen.

Die mit Ab zusammengesetzten theophoren Namen, wie der biblische Ab-ram mit dem entsprechenden Äquivalent, beziehen sich auf den Mond; 'der Vater ist erhaben' usw.

Der Mond als Gestirn der Oberwelt, des Lebens, des Wachstums.

Die Naturbeobachtung des Mondes zeigt die Erscheinung, daß immer von neuem aus dem Leben (Weißmond) der Tod und aus dem



5) Der Mondlauf und seine mythologischen Motive (nach *A. Jeremias*, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*² S. 33 Abb. 15).

Tode (Schwarzmond) das Leben hervorgeht. Der Mond nimmt ab und stirbt, ergänzt sich gleichsam selbst von neuem und wächst. Ein babylonischer Beschwörungshymnus (Sp. 911 ff.) nennt den Mond inbu ša ina rammanišu ibbanû u šiḫa, 'die Frucht, die sich aus sich selbst heraus erzeugt und wächst'. Er ist gleichsam 'der Mutterleib, der alles gebiert' (Sp. 912). IV R 33, 14 a; III R 52, 54 b heißt er als 'Herr des Monats' inbu 'Frucht'. Mit dieser Beobachtung, die den Mond als wachsende Frucht ansieht, hängt es zusammen, daß man mit dem Monde das Wachstum der Pflanzen und das Gedeihen der Herde in Zusammenhang bringt (Sp. 912, vgl. auch Bd. 2, Sp. 3152 ff.). Man braucht dabei nicht an Kausalitätszusammenhang zu denken, es handelt sich vielmehr um einen Analogie-Mythus.*)

Mit der Beobachtung des Mondes, insbesondere des wachsenden, gleichsam aus dem Tode erstehenden Neumondes verbinden sich mythische Reflexionen. Samsu-iluna, ein König der ersten babylonischen Dynastie (*King, Letters* 3, 204) bittet, 'die Götter möchten ihm Leben schenken, das sich gleich Sin jeden Monat erneuert'. Eigennamen lauten: Sin-lišir, Sin-mušlešir, Sin-šum-lišir, Sin-zerlišir; Sin soll dem Familiennamen, der Nachkommenschaft, dem Kinde selbst Gedeihen geben. Der Tempelturm von Ur II R 50, 18 a heißt E-ŠU-GAN-UL-UL und bedeutet 'Gedeihen für Haus und Feld'. Man erinnert sich, daß in der israelitischen Volksreligion, also in babylonischem Kulturgebiet, der zunehmende Mond als Amulett den Kamelen und den Frauen angehängt wird, *Richt.* 8, 21—26, *Jer.* 8, 20, vgl. *A. Jeremias*, *Das Alte Testament* S. 477.**) Der 'Aberglaube', der Hochzeitstermin, Haarschneiden usw. vom zunehmenden Monde abhängig macht, findet hier seine Erklärung.***)

Aber auch hier kann man auf babylonischem Gebiet nicht oder nicht mehr von primitivem Mythus reden. Vielmehr ist die Lebenserscheinung des Mondes in einen tiefsinnigen Zusammenhang gebracht, sie ist Teil eines Systems.

Der Mond trägt nach einem bevorzugten System babylonischer Lehre kosmisch geredet Oberweltscharakter, kalendarisch geredet Lebenscharakter; die Sonne im Gegensatz dazu Unterwelts-, Todescharakter. Ein Blick auf Abb. 5 wird das illustrieren. Wenn der Mond auf seinem Herrschaftspunkte steht (Vollmond in der Wintersonnenwende), steht die Sonne in Opposition in ihrem Tiefpunkte (vgl. aus babylonischem Kulturgebiet *Deut.* 33, 13 und *Winckler, Forsch.* 3, 306 ff., wo Sonne und Kulmination des Mondes Gegensätze sind wie Tehom und Himmel). Der abnehmende, der

*) Auf dem gleichen Analogieschluß ruht auch vielleicht die Verbindung der Mondphasen mit Ebbe und Flut, wie sie nach dem Hymnus Sp. 911 bereits für Babylonien nachweisbar ist.

**) Ebenso bei den Griechen und Römern; s. *Roscher*, *Selene u. Verw.* S. 72, *Nachträge* dazu S. 29 u. oben Bd. 2, 3156.

***) Vgl. auch *Roscher*, *Selene* S. 63 f., *Nachträge* dazu S. 27.

Sonne (Unterwelt) entgegengehende, von ihr schließlich verschlungene Mond (Abb. 5) gibt die Motive für Mythen vom Hinabsteigen in die Unterwelt, der zunehmende, von der Sonne sich entfernende Mond gibt die Motive für Kalendermythen vom neugeborenen, sieghaften Helden. Dieser kosmische Mythus wird aber auch auf die Sonne übertragen. Die Wintersonnenwende entspricht dem Neumond als Siegespunkt. Die Sonne ist unbesiegt geblieben wie der mit dem Sichelschwert (Sp. 894) erscheinende Neumond (dies solis invicti). Beide Kreislauferscheinungen sind verbunden in dem Mythus von Sonne und Mond als Dioskuren (Sp. 909 f.), von Sonne und Mond als Hochzeit feiernde Gestalten (ἱερὸς γάμος)*) beim Zusammentreffen auf dem Höhepunkt des Vollmondes in der Sommersonnenwende (Johannistag, Hochzeit zwischen Himmel und Erde), die zugleich für einen von beiden (s. Art. Tammuz) den kritischen Todespunkt bedeutet. Abb. 30 zeigt Sonne und Mond auf dem Gipfel des Tierkreises nach einer ägyptischen Darstellung. Abb. 26 zeigt ein Amulet aus dem islamischen Kulturkreis. Die Hand ist die Hand der Fatme, die Venus symbolisierend (vgl. auch Abb. 25).

Sin als Herr des neuen Weltzeitalters.

Die altorientalische Geschichtsauffassung sieht in dem irdischen Geschehen ein Abbild des in Zyklen sich vollziehenden himmlischen Geschehens. Diese Betrachtungsweise hat im Laufe der Jahrtausende feste Schemata entwickelt, die das irdische Geschehen im Rahmen von Weltzeitaltern sich abspielen läßt. Der Beginn eines neuen Weltzeitalters wird ausgestattet mit mythologischen Motiven, die der Erscheinung der großen Himmelskörper entsprechen, die den Weg am Himmel im Kreislauf vollziehen. Die geschichtliche Persönlichkeit, die den neuen Anfang darstellen soll, wird mit den mythischen Symbolen der betreffenden Himmelserscheinung ausgestattet. Die Züge des Mythus werden dem mythologischen Mondzyklus oder dem Sonnenzyklus**) oder, da die beiden Hauptgestirne als 'Zwillinge' (Sp. 909 f.) angesehen werden, dem lunisolaren Zyklus entnommen (Dioskuren-Mythus als Dynastiengründer-Legende). Die Erscheinungen des Mondes, der jeden Monat das Schauspiel des Kreislaufs bietet, der gleichsam 'die Frucht ist, die sich aus sich selbst erzeugt und wächst' (Sp. 895), gaben besondern Anlaß zur Mythenbildung auf diesem Gebiete. Von den Spuren der speziell mit den Motiven des Mondmythus hantierenden Zyklenlehre seien die folgenden notiert.

Sargon sagt in seiner Prunkinschrift vom König von Meluhha, seine Väter hätten seit fernen Tagen, dem Äon (d. h. wohl seit dem Beginn des Äons) des Nannar (adî Nannar), keinen Tribut mehr an ihn geschickt. Aus andern Angaben wissen wir, daß Sargon nicht den Nisan, sondern den vorvorhergehenden Monat Siwan, der dem Mond als dem 'Herrn der Geschicke' (bel purusê) geheiligt war, als Jahresanfang annimmt. In einer seiner Inschriften aber sagt er, daß 350 Fürsten vor ihm regiert hätten. Die Zahl 350 aber ist die Zyklenzahl des Mondes (70 ⨯ 5, d. i. 350 und 4 Ergänzungstage), wie 360 die Zyklenzahl der Sonne ist (72 ⨯ 5, d. i. 360 und 5 Ergänzungstage). Sargon will sagen, daß ein Mond-Äon abgelaufen ist, und mit ihm, dem 2. großen Sargon, ein neuer Äon beginnt. Seine Astrologen rechnen also bei der mythischen Umrankung ihres Herrschers mit den Motiven des Mondzyklus.

Dem Charakter des Mondes als des Herrn des neuen Zeitalters entspricht es, wenn Nabonid in seiner Harran-Inschrift ihn nennt 'König von Himmel und Erde, ohne den eine Stadt und ein Land nicht begründet werden kann', wenn der Hymnus ihn als 'Schöpfer des Landes und Tempelgründer' preist, wenn er der Gott der Grundsteinlegung und des Mauerbauens ist und wenn die Grundsteinlegungen für Stadt und Tempel in den Siwan, den Monat des Sin, verlegt werden. Das Wort für den Backstein lebêna ist ein Wort für den Mond (*Winckler, Ex oriente lux* 2, 45).

Wenn bei *Berosus* der Anfang der Sintflut auf den Vollmondstag des Siwan verlegt wird, so ist das wohl einer Mondzyklenrechnung zuzuschreiben, die den Vollmond als Todespunkt im Mondzyklus (s. Abb. 5), den Vollmond in der Sommersonnenwende als Todespunkt im Jahreszyklus und demgemäß auch den Vollmond als Todespunkt im Weltenzyklus ansieht; denn die kleinen Zyklen spiegeln die großen wider.

Ob der Mythus von der Aussetzung des neugeborenen zukünftigen Weltenherrn im Schiff innerhalb der babylonischen Kulturmythologie (z. B. im Sargon-Geburtsmythus) aus Mondmotiven oder Sonnenmotiven zu erklären ist, ist nicht sicher zu sagen. Der ausgesetzte und von der finstern Macht verfolgte Knabe kann Sonnenheros sein (ein klassisches Beispiel bietet die Ausgestaltung der eschatologischen Christusgestalt *Apok. Joh.* 12), er kann auch Mondheros sein. Keinesfalls handelt es sich innerhalb des babylonischen Kulturgebietes hierbei um primitiven Mythus, der kraft der Völkeridee ohne weiteres vom Monde, der in den tropischen Gegenden als Neumond horizontal steht und einer Schwinge oder einem Kahne gleicht, abgelesen wird. Der Aussetzungsmythus ist hier ein Glied in einer kunstvollen Motivenkette, hinter der eine ausgebildete Erlösererwartungslehre steht, die im Laufe der Zyklen den Retter erwartet.

Der Mond im Kampfe mit dem Drachen.

Als finstere Mächte (Drachen), die den Mond verschlingen, erscheinen im Kalendermythus:

1. Die 7 bösen Geister, die den Frühjahrsneumond bedrängen und von der Frühlingssonne (Marduk) besiegt werden. Sie werden als die Äquinoktialstürme gedeutet (Sp. 39 ff.,

*) Vgl. *Roscher, Selene* S. 75 ff. Den Sp. 534 erhobenen Widerspruch nehme ich zurück.

**) Die finstere Macht, die das Kommen der neuen Zeit aufhält, entspricht dann entweder dem Schwarzmond oder der Winterhälfte des Jahres (Regenzeit, Wasserdrache); der Bringer der neuen Zeit trägt Mond- oder Sonnencharakter.

wo der hierher gehörige Text wiedergegeben und besprochen wurde.)

2. Die Sonne als Unterweltsmacht, die den Mond allmonatlich verschlingt und 3 Tage gefangen hält (Schwarzmond). Mit dem Sichelschwert (Sp. 894) erscheint der Neumond als Sieger. Das Sichelschwert erscheint deshalb als mythische Waffe (vgl. Sp. 901).

3. Die schwarze Scheibe, die sich verschlingend vor den Mond schiebt. Aus IV R 5 (Sp. 39 ff.) ging hervor, daß die babylonischen Gelehrten wußten, daß die Verfinsterung mit der Sonne zusammenhängt (vgl. Sp. 894).

4. Die Verfinsterung des Monats innerhalb der Finsternisperiode (Drachenmonat, Drachenschwanz, Drachenkopf) Sp. 894. Der Sp. 915 f. Text K 155 behandelt eine Mondfinsternis und die damit verbundenen Schreckenszeichen. Die Orakel werden dabei beim Monde selbst eingeholt.

Ein episches Fragment (*Cun. T.* 13, 33 f.) in zwei babylonischen Rezensionen vorliegend, berichtet von einem kosmischen Kampf, bei dem die böse Macht als 'Labbu' erscheint. Während in dem kosmischen Mythus IV R 5 f. (Sp. 39 ff.) der Mond passiv ist und befreit wird, scheint er hier den Kampf und Sieg zu veranlassen. Daß er sonst selbst als Drachenkämpfer gilt, beweist ja das Attribut des Sichelschwertes. Der meteorologischen Deutung des Mythus durch *Hrozný, Mittlg. d. Vorderas. Ges.* 1903, 264 ff. kann ich mich nicht anschließen, wage aber andererseits auch nicht eine bestimmte Deutung vorzuschlagen.

Der Text lautet:

Vorderseite.

Es seufzten die Städte, die Menschen .....
es klagten die Menschen [.....]
auf ihr Wehgeschrei .... nicht .....
auf ihr Gebrüll .... nicht .....
Wer ist muš[gallu]?
Ist tâmtu (das Meer) der muš[gallu]?
Inlil zeichnete am Himmel [das Bild des Labbu]
50 Meilen seine Länge, 1 Meile [sein Kopf],
½ Gar sein Mund 1 Gar .....,
5 Gar weit [...] er einen Vogel [.....]
im Wasser 9 Ellen schleppt er .....,
(und) richtet empor seinen Schwanz .....
Alle Götter des Himmels .....
im Himmel beugen sich die Götter vor [Sin?]
und um sissiktu des Sin .... sie eilends.
„Wer wird hingehen und den Labbu [töten],
das weite Land erretten ....
und die Königsherrschaft ausüben .....?"
„Gehe hin, Tišpak (Ninib), töte den Labbu,
errette das weite Land .....
und übe die Königsherrschaft aus ......!"
„Du hast mich geschickt, o Herr, das Geschöpf (?) des Flusses .....,
ich kenne nicht .... des Labbu
. . . .
. . . .

Rückseite.

.... tut seinen Mund auf und [spricht] zu ......,
„Laß Wolken heraufsteigen .... den Sturmwind,
.... dein Lebenssiegel vor dein Gesicht
spanne den Bogen und töte den Labbu
Und er ließ Wolken heraufsteigen .... den Sturmwind,
.... sein Lebenssiegel vors Gesicht,
.... und tötete den Labbu.
3 Jahre 3 Monate Tag und [Nacht]
fließt dahin das Blut des Labbu ....

Der Mond als Königsideal.

Der Gedanke von der Göttlichkeit des Königs findet sich in Babylonien seit der ältesten Zeit in Urkunden. Der Etana-Mythus erzählt, wie für den Idealkönig, den die Götter unter den Menschen suchen, im Himmel Anus die Insignien bereit liegen: Königsbinde, Königskrone und Zepter aus Lazur-Stein und Hirtenstab 'lagen vor Anu im Himmel'. Die Vergöttlichung des Königs entspricht dem die altorientalische Welt beherrschenden Gedanken von der prästabilierten Harmonie: alles irdische Geschehen ist Abbild himmlischen Geschehens.

Als himmlisches Urbild des Königs kann an sich jede Gottheit gelten. Bevorzugt sind die Gottheiten, die das göttliche Walten im Kampf gegen die finstere Macht und im siegreichen Hervorbringen der neuen Zeit darstellen (Marduk, Ninib, Ramman usw.). Wo der Sonnenkult hervorgehoben wird, ist der König Inkarnation der Sonne (s. Art. Schamasch Sp. 551 ff.). Wo der Mondkult hervorgehoben wird, wird die Erscheinung des Königs mit dem Monde verglichen. In dem Sp. 915 wiedergegebenen Text bekleidet sich der Mond mit den königlichen Attributen, mit Linnengewand und Krone, nachdem er seinen Thron am Himmel aufgerichtet hat. Die mythologischen Motive, die den Mond als immer von neuem sich verjüngende Erscheinung, ferner als Freund und Vater, aber auch als Drachenkämpfer darstellen, boten die Anknüpfung. IV R 5, 37 ff. c heißt es: „der König, der Sohn seines Gottes, strahlte über dem Leben des Landes, gleich dem Lichte des Landes". IV R² 5, 41 c: „der König ist leuchtend wie der Neumond und sein Haupt ist mit Glanz bedeckt". Sp. 896 fanden wir den Wunsch eines Königs, daß sich sein Leben erneuern möchte gleich dem Monde. Agumkakrime V R 33, col. 3 bittet, daß Sin den Samen seines Königreichs in Ewigkeit erneuern möge. Der Mond trägt eine Krone (bel agê). Sie gilt vielleicht als himmlischer Prototyp der irdischen Königskrone (Sp. 890). Ein Tor von Babylon heißt: Sin mukîn agê šarrutišu, 'Sin trägt die Krone seiner Königsherrschaft'. Nach den Sp. 912 ff. wiedergegebenen babylonischen Hymnen verleiht er Königtum und Zepter. Vielleicht ist auch die Sitte, den Bart des Königs blau zu färben, als Nachahmung des Mondgottes zu erklären, der 'lasurfarbenen Bart' trägt (Blaubart). Hammurabi sagt auf einer bilinguen Statue (*Cun. Texts* 21, 40), Sin habe ihn mit den königlichen Insignien bekleidet. Auch die Rolle des Königs als Retter von den finstern Mächten konnte ihre Motive den Monderscheinungen entnehmen. Einige Könige z. B. Asurbanipal, tragen als

Waffe das Sichelschwert, s. Abb. 6, zum Sichelschwert s. Sp. 894 und unten Z. 14 und Sp. 902, 36 ff., 906.

Zu Sin als dem Verleiher des Königtums in Harran s. Sp. 889 f.

Wenn aber Sin das Königtum verleiht, so kann er auch dem Frevler die Herrschaft nehmen. In einer charakteristischen Fluchformel heißt es von dem sonst immer als gütig aufgefaßten Mondgott *Cod. Hamm.* 27, 41 ff.: „Sin, der Herr des Himmels, der Vater, der mich erzeugte, dessen Sichelschwert unter den Göttern aufleuchtet, soll ihm (dem Zerstörer der Inschrift) Krone und Königsthron entziehen, schwere Schuld, großes Vergehen, das nicht von ihm weicht, soll er ihm auflegen; Tage, Monate und Jahre seiner Regierung vollende er in Seufzen und Tränen, die Last der Herrschaft vergrößere er ihm, ein Leben, das dem Tode gleiche, bestimme er ihm als Geschick.“*)

6) Statue des assyr. Königs Asurnasirpal mit der Sichelwaffe (nach *British Museum Nimroud Gallery* nr. 39. *A Guide to the Babylon and Assyrian Antiquities* pl. I).

Der Mond als Arzt.

Wiederholt findet sich der Eigenname: Sinasû 'Sin ist Arzt'. In dem Sp. 903 erwähnten Briefe wird für den kranken Sohn Asarhaddons das Orakel des Sin in Harran befragt. Als die Gottheit, unter deren Einwirkung die Pflanzen gedeihen, wird ihm auch besondere Kraft für die in dem Briefe erwähnten Heilkräuter zugeschrieben worden sein.**) Auch hier ist der Mond Lebensgestirn im Gegensatz zur Sonne, die den Tod bedeutet. In assyrischen medizinischen Texten, die heilkräftige Pflanzen nennen (*Cun. Texts* 14), findet sich wiederholt die Angabe: „die die Sonne nicht gesehen hat“. Die Sonne ist todbringend. Ihr dürfen die Heilkräuter beim Trocknen nicht ausgesetzt werden. Auf dem Wege kabbalistischer Tradition ist diese Vorstellung in die mittelalterliche Medizin eingedrungen und übt noch heute bei Behandlung der Heilkräuter unbewußt ihre Wirkung aus. Die Kräuter werden bei Mondschein geschnitten und im Schatten getrocknet.

Umgekehrt ist der Mond auch der Erreger von Krankheiten.*) Wahrscheinlich kannte man die Wirkungen des Mondstiches, wie der Dichter von *Ps.* 121, 6 ('daß dich des Tages die Sonne nicht steche, noch der Mond des Nachts') und die Mondsucht. Insbesondere wird das Fieber mit dem Monde in Zusammenhang gebracht. Die Fluchformel *Maqlû* 3, 100 ff. wünscht dem Feind, daß sein Körper durch Sin in Feuer und Wasser geworfen wird. Man erinnert sich dabei an die Schilderung der Krankheit des mondkranken Knaben *Matth.* 17: *πολλάκις πίπτει εἰς τὸ πῦρ καὶ εἰς τὸ ὕδωρ*. Vielleicht hängt die Aussage IV R 9 (Sp. 912 Z. 41) damit zusammen: Sin tameḫ girri u mê, 'der Feuer und Wasser hält'.

Nach den Fluchformeln der Grenzsteine scheint man dem Monde auch Aussatz zuzuschreiben. Sin wird hier wiederholt gebeten, den Frevler mit Aussatz wie mit einem Gewande zu umhüllen.

Der Mondgott als Orakelspender.

Als Orakelgott heißt Sin bêl purusê, 'Herr der Entscheidung'. In den Beschwörungsgebeten (z. B. Sp. 915) erteilt er den Göttern selbst Orakel, z. B. bei Zeichen und Wundern, die sich bei Mondfinsternissen ergeben. Die Nacht der Mondfinsternis ist nach diesem Text besondere Orakelzeit. Schon in einem Texte der Hammurabi-Dynastie (Abišu, *Cun. Texts* 8, 1) wird er als Herr der Orakel genannt und es werden ihm goldene und silberne ŠU-NIR (šurinnu)**) geweiht, worunter wohl Bilder der Mondsichel zu verstehen sind. In dem Text K 2701 a (*Winckler, Keilschrifttexte* 2) berichtet ein Hofbeamter Asurbanipals:

„Als der Vater des Königs, meines Herrn, nach Ägypten zog (Asarhaddon), saß im ka-an-ni von Harran, dem Tempel aus Zedernholz, Sin auf einem .... gesenkten Hauptes, mit zwei Königstiaren auf dem Haupte, Nusku wartete ihm auf; da trat der Vater des Königs, meines Herrn, ein; Sin erhob das Haupt und sprach: 'Zieh hin, so wirst du Länder erobern'. Er zog hin und eroberte Ägypten.“

Wie es scheint, erwartete man das Orakel in Traumvisionen (vgl. die Traumorakel der lakonischen Mondgöttin Pasiphae; s. d. u. ob. Bd. 2, Sp. 3123 f.). In dem Beschwörungsgebet heißt es: „den Sohn lässest du ein Gesicht der Nacht sehen“. In Asurbanipals *Annalen* (13, 118. 127) wird einmal erzählt, der Priester habe nachts auf der Mondscheibe gelesen, was Nebo (der Schreiber der Gottheit. s. Art. Nebo) als göttliches Orakel darauf schrieb. Vielleicht hängt es damit zusammen, daß Sin oft mit Zakar, dem Traumgott, zusammen genannt wird, z. B. Sp. 904 und Sp. 916

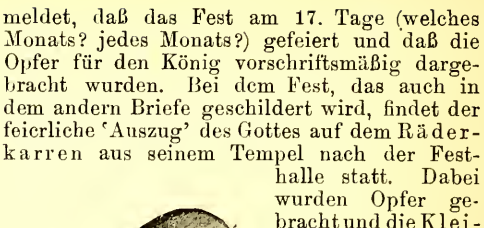
*) Vgl. damit ähnliche Flüche auf den pisidischen Inschriften: *Roscher, Selene* S. 12 f.

**) In den medizinischen Texten (*Küchler, Beitr. zur ass.-bab. Medizin*) wird eine 'Pflanze des Herzens' erwähnt, die 'das Herz des Sin hinter den Wolken erfaßt', aber auch 'das Herz des Šamaš' usw.

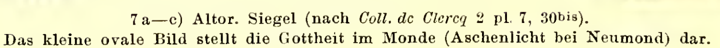
*) Vgl. *Roscher, Selene* S. 67 ff., *Nachtr.* S. 27 f. ob. Bd. 2, Sp. 3154 ff.

**) *Gudea Cyl.* A. 14, 27 widmet der Innina entsprechende Symbole; šurinnu des Sin wird auch in einer Privaturkunde der 1. Dynastie erwähnt, s. *Meißner, Altbab. Privaturkunden* 105, 6.

(letzte Zeilen des Hymnus). In einem assyrischen Briefe (*Behrens, Assyr.-bab. Briefe* S. 17 f.), der sich auf die Heilung eines kränklichen Sohnes Asarhaddons bezieht, wird der Rat gegeben: am 16. Elul soll ein Opfer vor Sin zugerichtet werden und dabei Räucherwerk für Zakar, den Traumgott, zu Häupten des Bettes aufgestellt werden. Man holte das Orakel also vielleicht in einer Art Haschisch-Zustand in Mondnächten ein (vgl. Art. Pasiphae).







7 a—c) Altor. Siegel (nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 7, 30bis). Das kleine ovale Bild stellt die Gottheit im Monde (Aschenlicht bei Neumond) dar.

Riten des Sin-Kultes.

Leider sind wir über die Riten noch sehr wenig unterrichtet. Es fehlen uns hier, wie fast bei allen babylonischen Städten, die Tempelarchive, deren Auffindung künftigen Ausgrabungen vorbehalten ist.

8 a b) Babylonisches Siegel (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 41). Die Gottheit auf dem Neumond stehend.

Von einem kultischen Feste für den Mondgott von Harrau (unter dem Namen Sin) haben wir aus assyrischer Zeit Kunde durch zwei Briefe (*Harper, Assyr. letters* 2, 134; 7, 667; s. *Winckler, Forschungen* 2, 305 f.; *Behrens, Assyr.-babyl. Briefe* 21 f.). In dem erstgenannten Briefe aus Harran wird dem König gemeldet, daß das Sin-Fest rite vollzogen wurde. Der Statthalter meldet, daß das Fest am 17. Tage (welches Monats? jedes Monats?) gefeiert und daß die Opfer für den König vorschriftsmäßig dargebracht wurden. Bei dem Fest, das auch in dem andern Briefe geschildert wird, findet der feierliche 'Auszug' des Gottes auf dem Räderkarren aus seinem Tempel nach der Festhalle statt. Dabei wurden Opfer gebracht und die Kleider des Königs geweiht (vgl. hierzu auch *Harper* 7, 667 bei *Behrens* a. a. O. S. 34 f.). Der eine der Briefe schließt: „Sin, sobald er seinen Tempel wieder betreten, hat sich in Wohlbefinden in seiner Wohnung niedergelassen und entbietet dem König, meinem Herrn, seinen Gruß."

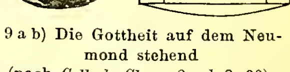
Außer diesem 17. Tage wird in dem Hymnus Sp. 916 der 30. Monatstag als Festtag des Sin angegeben.

Das Erscheinen des Neumondes wurde mit Jubel begrüßt, worauf der Hymnus Sp. 910 f. zu deuten scheint.

Nachtopfer an den Mond erwähnt der Text Sp. 916.

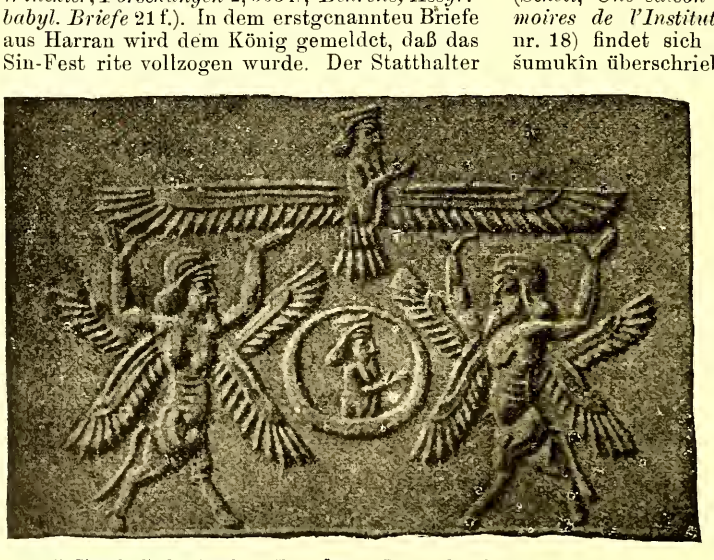
In den Ritualtexten der Beschwörer (*Zimmern, Beitr.* 138 ff.) werden dem Sin mit andern Göttern zugleich Opfer von Milch und Wein gebracht.





9 a b) Die Gottheit auf dem Neumond stehend (nach *Coll. de Clercq* 2, pl. 2, 30).

Unter den in Sippar gefundenen Texten (*Scheil, Une saison de fouilles à Sippara, Mémoires de l'Institut français d'Archéologie* 1, nr. 18) findet sich ein Ritualtext auf Šamaššumukîn überschrieben, der sich auf den Mondgott bezieht, speziell auf den Neumond. Der König bringt dem Sin ein Trankopfer dar in der Nacht und hat zu dem Zweck einen Rauschtrank bereitet. Er ruft den Mondgott unter Niederwerfung des Antlitzes an, weil ihm sein Gott und seine Göttin seit lange zürnen. Dabei bittet er, er möge ihm Zakar, den Traumgott, schicken (der hier ausdrücklich als Bote Sins bezeichnet wird), der ihm Sündenvergebung verkünde. Am Schluß sind die rituellen Erfordernisse aufgezählt; Holz von der Tamariske, 12 Maß Weizen, 12 Maß Datteln; eine Mischung von Tamariske,



10) Siegelzylinder (nach *A. Furtwängler, Die antiken Gemmen* 1, Taf. 1, 13).

Butter, Dattelwein; für Zaḳar an das Kopfende des Bettes Zypressen.

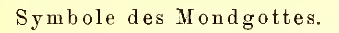
Religionsgeschichtlich sehr wichtig scheint mir die Erwähnung des Rauschtrank-Opfers an Sin Sp. 904. Es ist die erste Spur einer Verbindungslinie des babylonischen Kultus mit dem Haoma der Eranier und Soma der Inder. Daß dieser kultische Trank mit Mondkult zusammenhängt, ist sicher. Die Verbindung mit vorderasiatischem Kultus ist ebenfalls längst vermutet worden.



11) Der Mann im Monde (Aschenlicht d. Neumondes, nach *C. I. Sem.* 2 Tab. 6 nr. 96).

Eine merkwürdige Voraussetzung bietet eine der Fluchformeln aus dem 8. Jahrhundert (*Johns, Deeds* 436, obv. 7 f. vgl. nr. 310, 474, 632), nach welcher der, der den Vertrag bricht, seinen Sohn auf dem Altar des Sin oder seine Tochter auf dem Altar des Bêtit-ṣeri verbrennen soll. *Combe* a. a. O. sagt mit Recht, daß das zwar eine stereotype Formel sei, die praktisch nicht wirksam zu sein brauchte, die aber doch eine Erinnerung an Menschenopfer enthalten könnte.

12) Kosmischer Drachenkampf; oben Sonnenscheibe, Siegelzylinder, in der Mitte Neumond mit personifiziertem Schwarzmond (Mann im Monde?) (nach *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 25, 1, vgl. *Nielsen, Altarab. Mondreligion* S. 113).



Symbole des Mondgottes.

1. Die Sichel des Neumondes, meist wagerecht liegend nach der wirklichen Erscheinung am südlichen Himmel. Abb. 7 a, 8 a, 9 a u. 11 f. zeigen Siegelzylinder mit der Gestalt der Gottheit, die auf der Mondsichel steht. Die silbernen und goldenen ŠU-NIR (šurinnu), die Abišu (1. Dynastie von Babylon) weiht, deuteten wir (Sp. 902) in diesem Sinne. Auf der Stele Naramsins, des Sohnes Sargons, sind Sonne, Mond und Venus, in den zu allen Zeiten üblichen Gestalten eingemeißelt, als Zuschauer bei dem Eroberungszug des Naramsin gedacht (die Besteigung des Weltberges wird symbolisch angedeutet. Die Symbole sind leider teilweise zerstört. In den sog. Grenzsteinen, wie sie seit der Kassiten-Periode auftauchen, eröffnen die Symbole für Sonne, Mond und Venus die Reihe der symbolischen Himmelszeichen; ebenso auf den Beschwörungsreliefs gegen die Pest (s. Bd. 2, Sp. 267 ff., Abb. 5 f., dort irrtümlich als 'Hadesreliefs' aufgefaßt).

2. Die beiden Mondsicheln mit der Rückseite gegeneinander, von *Taylor* in Muqajjar gefunden, s. Abb. 13 (vgl. Sp. 885 f).

3. Gamlu des Sin, *Maqlû* 6, 4, eine Waffe, wahrscheinlich nach Art der Mondsichel-Waffe, wie sie die Statue Abb. 6 zeigt (vgl. unsere Sense).

4. nipišu des Sin, *Craig, Rel. Texts* 1, 65, obv. 3, vorläufig nicht zu deuten.

Mit der Monderscheinung zusammenhängende mythologische Motive.

Von den im Mondmythus der ganzen Welt vorkommenden mythologischen Motiven fanden sich innerhalb der babylonischen Inschriften bisher die folgenden:

1. Der Mond als gehörntes Tier:

a) als junger Stier IV R 9 (Sp. 911), I R 1 nr. 1, 4: 'junger mächtiger Himmelsstier'; Geierstele des Eannatum: „junger Stier des Inlil". Samsuiluna bringt am Thron des Gottes Sin in Babylon einen 'heiligen Stierkopf' an (s. Sp. 891 unt.).

b) als gehörnte Kuh (vgl. ob. Bd. 2, Sp. 3136 ff.). Die Kuhhörner gleichen ja in natura zuweilen völlig dem Bilde der wagrecht stehenden Mondsichel vgl. Abb. 14, 15, 16 u. 17. Gudea spricht von der Kuh Nannars und ihrem Stall, *Cyl. A* 19, 18. Wurden dem Monde zu Ehren heilige Kühe gehalten?



13) Gewicht Dungi's, dem Nannar gewidmet (nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 7, 3). Vgl Sp, 886.

c) flinkes lasmu-Tier (Gazelle?) IV R 9 (Sp. 912).

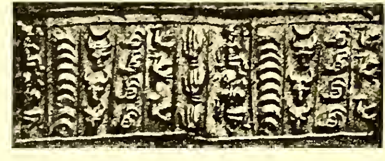
2. Neumond als Kriegsbogen kîma kašti K 7192 (*Thompson, Reports of the Magicians and Astrologers Texts* nr. 25).

3. Der Neumond als vertikale Sichel sumerisch SI, Ideogramm für karnu, Horn.



14) Altbab. Siegelzylinder. Stiere mit Mondhörnern (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 8, 71).

4. Neumond (wagrecht stehende Sichel) als Barke: kîma magurri (GIŠ-MA-GUR) in dem oben erwähnten Text in einem Schöpfungsfragment (s. unten) bei *Thompson* und im Hymnus



15) Nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 28, 296.

Sp. 910. Auch das Epitheton im *Reißner-Hymnus* Sp. 914, Z. 9 ist wohl magur zu lesen, 'Barke'. Ein den Texten Enuma eliš (Schöpfungsmythus) verwandtes Fragment (*King, Seven Tablets* 2, pl. XLIX) schildert die Erschaffung der Barke des Neumondes: Als Anu, Inlil, Ea, die großen Götter, in ihren unwandelbaren Bestimmungen die Barke (Ma-gur) des Sin bestimmt hatten, leuchtete der Neumond (UD-SAR) auf, der Monat wurde geschaffen; und als sie die Orakel Himmels und der Erde bestimmt hatten, ließen sie die Barke aufleuchten u. mitten am Himmel mit Glanz dahinfahren" (auch Sp. 893 zitiert).

5. Neumond als Sichelschwert (mit dem der Finsternisdrache besiegt wird) IV R² 25, 50 (GIR-GAL = namṣaru) und *Cod. Hamm.* 27, 43 šêrtu (= namṣaru).

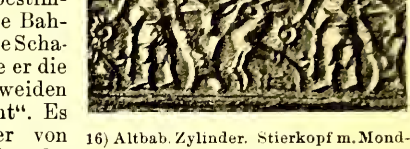
6. Der Mond als Frucht (inbu) bzw. Pflanze, die allmonatlich stirbt und wieder wächst (IV R 9 Sp. 911). Als inbu bel arhê 'Frucht, Herr des Monats' wird er III R 52, 45 b bezeichnet (vgl. den Mondbaum, der allmonatlich Früchte bringt, *Ez.* 47, 12; *Apok.* 22, 2).

7. Der Mond als Kronträger (bel agê) Sp. 890.

8. Die 'Tarnkappe' des Mondes, die ihn verschwinden macht, s. Sp. 893.

9. Der 'Mann im Monde', s. Sp. 921.

10. Der Mond als Schäfer, Enuma eliš 7, 11 (*King, The Seven Tablets* 1, 104): „für die Sterne des Himmels möge er bestimmen die Bahnen, wie Schafe möge er die Götter weiden allesamt". Es ist hier von Marduk die Rede. Aber auf der VII. Tafel empfängt ja Marduk die 50 Ehrennamen, die ihn als Manifestation aller Götter erscheinen lassen. Und in einem Text aus neubabylonischer Zeit heißt Sin: Marduk der Nacht.



16) Altbab. Zylinder. Stierkopf m. Mondhörnern (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 4, 34).

Der Mondhof heißt in den astrologischen Texten (s. *Thompson* a. a. O. XXIV f.) tarbaṣu, supuru, Schafhürde.

11. Der Mond als Wanderer. Eine Spur dieses in der ganzen Welt sich findenden Mythen-Motivs findet sich vielleicht in dem Hymnus Sp. 912. Die Wanderung durch die Stationen bildet eins der astralmythologischen Motive in der Geschichte des aus Ur und Harran stammenden Abraham (*Gen.* 13, 3 zieht Abraham למסעיו 'in seinen Stationen'), vgl. die Wanderung der Israeliten zum Mondberge Sinai (s. *A. Jeremias, Das Alte Testament*² 341. 422).



17) Südarabische Stierköpfe (*Müller, Wiener Museum* Taf. 9 nr. 24) nach *Nielsen* a. a. O. S. 112.

12. Der Mond als Jäger. Von diesem Motiv liegen bis jetzt auf babylonischer Seite keine direkten Zeugnisse vor. Spuren im babylonischen Kulturkreis: s. a. a. O. 342 und Artikel Tammuz.

13. Die Lanze als Mondwaffe, die in der astralmythologischen Umrankung geschichtlicher Personen häufig vorkommt, ist babylonisch direkt noch nicht zu belegen. Auf dem hethitischen Relief durchbohrt die den Mond repräsentierende Gestalt (s. Sp. 51 f. Art. Ramman) den Löwen mit der Lanze.

14. Der Neumond in wagerechter Stellung erscheint als Becher, der Halbmond (oder der Schwarzmond?) als Schüssel. Es sind die mythologischen Requisiten des Becherzaubers (vgl. *Gen.* 44, 5; *Hunger, Becherwahrsagung*) und Schüsselzaubers. Auch der Zauberstab ist vom Monde hergeleitet. Der Mond ist der große Magier der orientalischen Antike. Direkte Belege fehlen noch auf babylonischem urkundlichem Gebiete, daß aber in Babylonien die Heimat der Mond-Magie ist, kann nicht zweifelhaft sein. *Strabo* 16, 2, 39 bezeugt die Lekanomantie der Babylonier.

15. Das Motiv des 'Ritters Blaubart' scheint ein Mondmotiv zu sein. Der Mondgott trägt lasurfarbenen Bart in der mythologischen Ikonographie s. Sp. 900.

16. Über den Mond als Zwilling (abnehmender und zunehmender Mond oder Mond und Sonne) s. den folgenden Abschnitt.

Der Mond als Zwilling.

Die beiden Mondhälften des ab- und zunehmenden Mondes gelten als die Zwillinge. Der Mond heißt deshalb Elammê 'Zwilling', z. B. *Maqlû* 3, 100 f.; K 993 (*Bezold, Catal.* 1, 206). Und wenn wir auch den Ursprung der Tierkreiszeichen unseres Kalenders noch nicht kennen, so geht doch zweifellos das Zeichen für die 'Zwillinge' als die beiden rückwärts gegeneinanderstehenden Halbmonde)(auf den Orient zurück. Sp. 885 wurde berichtet, daß *Taylor* solche Mondzeichnung in Maqajjar fand. Aus den Erscheinungen ergeben sich die Motive des Dioskurenmythus. Die Pointe des Dioskurenmythus ist: die beiden Brüder (Halbbrüder) sind getrennt. Wenn einer in der Oberwelt ist, ist der andere in der Unterwelt (Verfinsterung des Mondes gleich Unterweltsmacht). Sie streben, zusammen zu kommen. Nur eine Nacht sind sie vereint (Vollmondnacht). Eine Variante läßt sie durch Liebe verbunden, durch Haß getrennt sein. Einer findet durch den andern den Tod; der eine ist blind oder einäugig (Schwarzmond oder abnehmender Halbmond).

Aber als Dioskuren können auch Mond und Sonne gelten, wobei zu beachten ist, daß die Sonne in dem von den Babyloniern bevorzugten System Unterweltsmacht, Todesmacht ist im Gegensatz zum Mond, der Oberwelt und Leben repräsentiert (Sp. 895 ff.), und daß der Schwarzmond mit der Sonne identisch ist (Sp. 894). Auch diese Variante ist babylonisch bezeugt. V R 46 heißt es: Gestirn der großen Zwillinge:

Lugalgira und Sitlamtaëa
Sin und Nergal.

Nergal (s. d.), der Unterweltsgott, der als planetarische Gottheit im Saturn sich offenbart, ist im Babylonischen mit der Sonne identisch. Es ist das zwar nur für die spätere Zeit bezeugt (*Thompson Reports* 176: Saturn = Stern der Sonne); ebenso bezeugen *Diodor, Eratosthenes* und *Simplicius* die Gleichstellung von Saturn und Sonne für die Babylonier; vgl. *Diodor* 2, 30: Kronos (Saturn) = Helios, (vgl. oben Bd. 3, Sp. 2522 f.). So ergibt sich aus obiger Gleichsetzung: Zwillinge = Mond und Sonne.

Die Dioskurenlegende läßt sich auch auf Grund dieser Variante erklären.*) Sonne und Mond, die getrennten Brüder, die sich nur einmal begegnen (wenn der unsichtbare Mond mit der Sonne zusammensteht? oder Vollmond in der Sommersonnenwende?). „Sonn und Mond begegnen sich, ehe sie sich trennen.“ Wenn eins in der Oberwelt ist, ist das andere in der Unterwelt (s. Abb. 5); denn wenn der Vollmond aufgeht, geht die Sonne unter; wenn er kulminiert, steht sie in Mitternachtsstellung. Beide sind auch die feindlichen Brüder. Der Mond findet durch die Sonne den Tod (vgl. Abb. 5 u. Sp. 897).

Hymnen auf Sin.

Ein sumerischer Hymnus, der unter der Bezeichnung „Flötenklage für Sin“ in altbabylonischer Rezension und in späteren literarischen Formen vorliegt (*Cuneiform Texts* 15, 17; vgl. *Hommel, Grundriß* 378; *Perry* nr. 3 u. 4, *Combe* nr. 3 u. 4 ergänzt durch *Reißner, Hymnen* nr. 38) lautet:

In der glänzenden Barke des Himmels,
Herrscher durch sich selbst,
Vater, Nannar, Herr von Ur,
Vater, Nannar, Herr von E-kišširgal,
Vater Nannar, Herr Gott Namrasit (Neumond),
Vater Nannar, Erstgeborner Inlils,
wenn du dahinfährst, wenn du dahinfährst
vor deinem Vater, vor Inlil, in deiner Herrscherwürde,
Vater Nannar, wenn du Herrscher bist, wenn du Anführer (?) bist,
in der Barke, die durch des Himmels Mitte dahinfährt, in deiner Herrscherwürde,
Vater, Nannar, ja du, wenn du über das reine Meer fährst,
Vater, Nannar, wenn du wie ein Schiff durch die Flut dahinfährst,
wenn du dahinfährst, wenn du dahinfährst, wenn du dahinfährst,
wenn du dahinfährst (?), neu erglänzest, wenn du dahinfährst,
wenn du ..... neu erglänzest (?), wenn du dahinfährst,
Vater, Nannar, wenn du für die Herde besorgt bist,
sieht dein Vater mit frohem Blick dich an, sorgt treulich für dich
Unter Jubelrufen**) als König in Lichtglanz
gehst du auf (?).

*) Vgl. die Namen der Zwillingskinder der Kleopatra (geb. 40 v. Chr.): Helios und Selene.

**) Neumond-Jubel, s. Sp. 911, Z. 33.

Inlil hat ein Zepter auf ferne Tage
für deine Hand vollendet
Wenn in Ur die glänzende Barke du besteigst,
von dem Herrn Nudimmud du schön besorgt bist,
in Ur die glänzende Barke du besteigst,
mächtiger, Vater, Nannar, wenn du schön besorgt bist;
goldhelles Gemach, das im Lande prachtvoll ist, 10
silberhelles Gemach,das im Lande erhaben ist:
O Herr! Wer ist wie du? Wer kommt dir gleich?
Großmächtiger! Wer ist wie du? Wer kommt dir gleich?
Herr, Nannar! Wer ist wie du? Wer kommt dir gleich?
Deinem Blicke, wer entränne da? 20
Deinem Ansturm, wer entkäme da?
Dein, dein Wort, wenn es an das Meer er-geht, erschrickt selbiges Meer.
Dein, dein Wort, wenn es an die Marsch ergeht, wehklagt die Marsch;
wenn es an [Euphrat und Tigris(?)] ergeht
die Flut .... tilgt es
O, Herr, Sin ....
Mit Wasser die Marsch durch deine (?) glänzende Barke füllst du. 30
das Meer, dessen Grund Fisch, Vogel .....
Jubelrufe, soviel es gibt, Jubelrufe, soviel es gibt
Herr, Namrasit (glänzenden Aufgangs, Neumond!) Jubelrufe, soviel es gibt;
Gesänge der Herrschermacht, Gesänge der Herrschermacht,
Gesänge der Herrschermacht singen sie.
Die strahlende Krone in der Stadt, deren Lage gut ist.... 40
Mit einem Zepter auf ferne Tage [bestimmst du (?)] als Geschick)

(Schluß abgebrochen.)

Ein zweisprachiger Hymnus der Bibliothek Asurbanipals, sicher aus Babylonien stammend und auf Sin von Ur sich beziehend (*IV. Rawlinson* 9), lautet:

Herr, Herrscher unter den Göttern, der im Himmel und auf Erden allein groß ist; 50
Vater, Nannar, Herr, Gott Anšar, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr großer Gott Anu, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr, Gott Sin, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nanuar, Herr von Ur, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr im Tempel, Herrscher 60 unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, Herr der Krone (bel agê), Glänzender, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nanuar, an Königsherrschaft sehr vollkommen, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.);
Vater, Nannar, der in hehrem Gewande einherschreitet, Herrscher unter den Göttern (der im Himmel usw.)!
Kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmaßen, lasurfarbenem Bart, voller Üppigkeit und Fülle;
Frucht, die sich aus sich selbst er-erzeugt und wächst, herrlich anzuschauen, an deren Fülle man sich nicht (genug) sättigen kann!
Mutterleib, der alles gebiert, der bei dem lebenden Wesen seinen glänzenden Wohnsitz aufschlägt;
barmherziger, gnädiger Vater, in dessen Hand das Leben des ganzen Landes gehalten wird,
o Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer, voller Ehrfurcht!
Der erschaffen das Land, Tempel gegründet, sie mit ihren Namen benannt hat!
Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, der Wohnsitze aufschlagen ließ, Opfer einsetzte;
der zum Königtum beruft, das Zepter verleiht, der das Schicksal auf ferne Tage hinaus bestimmt!
Gewaltiger Anführer, dessen innerstes Herz irgend ein Gott nicht durchschaut;
.... lasmu, dessen Kniee nicht ermatten, der den Weg der Götter seiner Brüder bahnt,
der vom Grund des Himmels bis zur Höhe des Himmels glänzend dahinwandelt, der da öffnet die Tür des Himmels, Licht schaffend allen Menschen;
Vater, Erzeuger von allem, der auf die Lebewesen blickt ... der auf ... bedacht ist.
Herr, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt, dessen Befehl niemand (abändert);
der da hält Feuer und Wasser, der da leitet die Lebewesen, welcher Gott käme dir gleich?
Im Himmel, wer ist groß? Du, du allein bist groß!
Auf Erden, wer ist groß? Du, du allein bist groß!
Dein, dein Wort, wenn es im Himmel erschallt, werfen die Igigi sich auf das Antlitz nieder;
Dein, dein Wort, wenn es auf Erden erschallt, küssen die Anunaki den Boden.
Dein, dein Wort, wenn es droben wie der Sturmwind dahinfährt, läßt es Speise und Trank gedeihen;
Dein, dein Wort, wenn es auf die Erde sich niederläßt, entsteht das Grün.
Dein, dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen;
Dein, dein Wort läßt Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen, daß die Menschen die Wahrheit sprechen.
Dein, dein Wort ist der ferne Himmel, die verborgene Unterwelt, die niemand durchschaut;
Dein, dein Wort, wer verstünde es, wer käme ihm gleich?
Herr im Himmel an Herrschertum, auf Erden an Herrschaft

hast du unter den Göttern, deinen Brüdern, keinen Rivalen.
König, der Könige, erhabener, gegen dessen Befehl niemand ankommt, dessen Gottheit kein Gott gleicht!
Wo dein Auge treulich (hinblickt)] erweisest du Gunst;
wo deine Hand treulich er(faßt), schaffst du Er]rettung (?).
Glän[zender] Herr, [der Wahrheit und Gerechtigkeit] im Himmel und auf Erden bestellt, hervorgehen läßt,
deinen Tempel si[eh gnädig an], deine [Stadt] sieh gnädig an;
die Stadt Ur si[eh gnädig an, den Tempel Giššurgal sieh gnädig an!
Deine gelie[bte] Gemahlin, die gnädige Mutter „Herr beruhige dich!" rufe sie dir zu!
Der Held [Šamaš]] „Herr beruhige dich!" rufe er dir zu!
Die Igigi[„He]rr [beruhige dich!" (mögen sie dir zurufen!)
Die Anu[nnaki „He[rr [beruhige dich!" (mögen sie dir zurufen!)
Der [Gott ...... „Herr beruhige dich!" (rufe er dir zu!)
Die Göttin [..... „He]rr, beruhige dich!"] rufe sie dir zu.
Der Riegel von U[r, der Verschluß des Tempel Giššurgal, der Ziegelbau von .... (?) mögen wiederhergestellt werden!]
Die Götter Him[mels und der Erde „Herr beruhige dich!"] (mögen sie dir zurufen!)

Handerhebung vor Sin.

Eine Weihinschrift für Sin (*Rm.* 288, *Perry* a. a. O. 28 f.) lautet:

Für Sin, den Leuchter des Himmels [und der Erde,
der bedeckt ist mit der Krone der Anu-Herrschaft[
der bestimmt Tag, Monat und Jahr[
der die Schlangen des Fein[des] erkennen läßt, [Herr der Orakel,
der das Zepter verleiht, die Entscheidung der Göt[ter] trifft[
der das Herz der Götter beruhigt[
der Geheiß und Befehl vollführt[
außer dem die Götter, [seine] Brü[der,
Gott Namrasit, Licht des Oberen [und des Unteren]
Erhabener, bei dessen Erscheinen die Länd[er
...... Anus[
barmherziger [Gott], bei d[em
...... Erschaffer der Geschöpfe (?)
...... Zepter, Thron[
...... i]m Herzen der Mensch[en
...... Assurbanipal ......

(Fortsetzung abgebrochen.)

In den von *Reißner* veröffentlichten Hymnen und Gebeten finden sich Texte, in denen Sin und andere Götter um Abwendung des Unheils gebeten werden, das über Land und Königspalast gekommen ist. Das an Sin gerichtete Gebet lautet nach *Perrys* (a. a. O. S. 33 ff.) Bearbeitung:

Ur, den guten Ort, hat Inlil .....
[Vater, Nannar, Herr von Ur,]
Herr, Nannar, Herr von]
Vater, Nannar, Herr von [ ]
Herr, Nannar, Herr von Ekišnugal,
Vater, Nannar, Herr von Etemenšar,
Herr, Nannar, Herr von Egianna,
Vater, Nannar, Herr von Egalanna,
Herr, Nannar, Herr der Mond[sichel] (?), glänzender
Vater, Nannar, Herr von Edikudmaha,
Herr, Nannar, Herr der glänzenden Barke (?),
Vater, Nannar, Hauptsohn Inlils,
Herr, Nannar, großer Sohn der Länder,
Inlil hat im Lande eine Zerstörung gemacht,
die Anunnaki haben es vergewaltigt,
der Herr Namrasit hat es zerstört.
der das Land lieb hat, Nannar, bist du!
Der einzige Herr, Führer der großen Götter bist du!
Die himmlische Stadt, die Stätte des Gerichts, bist du!
König, Anunnak der Götter, bist du!

(Es folgt ein ähnlicher Anruf an Šamaš usw.)

In den von *King* veröffentlichten 'Handerhebungstexten' der Bibliothek Asurbanipals finden sich nach einander drei, an Anu, Nusku, Sin, Gula, Šamaš. Der eine (K 2106) lautet nach *Perrys* Ergänzung und Bearbeitung:

Beschwörung.

O Sin, Leu[chter des Himmels und der Erde,]
ein Mächtiger unter den Göt[tern bist du]
König der Himmelsgegen[den,] im [Himmel ist dein Pfad (?)]
Fürst der Göt[ter, L]ich[t des Himmels und der Erde (?)]
der die ganze Gesa[mtheit] sein [ ]
Außer di[r leitet nicht rec[ht [irgend ein Gott (?)].
Den Seher [lässest du ein Gesicht der Nacht sehen (?)].
Wo du h[inblickst (?),
Den Gefallenen, den d[u ergreifst, lässest du aufstehen (?)].
Ein Gericht des Rechts und [der Gerechtigkeit richtest du].
Wer einen Sohn ni[cht]
Die nicht Gebärende durch (unter, [ ]
Wer aufsucht [ ]
Wer dich (oder dir kommt zu) [ ]
Den der [ni]cht sie[ht (?)]
Den Kraf[tlo]sen [ ]
Wer sich zu di[r (?)] wendet [ ] ....
Dem [dessen] aufgelöst ist [ ] seine [Misse]tat (?).
Dem, der Sünde ha[t, lösest du rasch die Sü]nde.
Dem, gegen [den] sein Gott er[zürnt ist, wendest du dich schnell] gnädig zu.
Zur Zeit, da mein [Gott] er[zürnt war au]f mich,
[meine Göttin . . . [grollte g]egen mich,
ist seit la[ngem gefallen] Vernichtung . . . [a]uf mich,
ist Drangsal, Verde[rb]en, Vertilgung [ ] über mich gekommen,
ist bekümmert mein [Her]z, b[etrübt] meine Seele.
Ich rufe dich an, o Herr, i[n dem glänzenden Himmel [?].
Treulich sieh mich an, er[höre mein Rufen!]

Erbarmungsvoll bist du, o Sin, [ich suche dich auf (?)].
Schirmend bist du, o Sin, [ich trete vor dich (?)].
Schonungsvoll bist du, o Sin, unter den Göttern, [ich wende mich an deine Gottheit (?)
Einer, der nicht vergißt, ist Sin, der nicht [ ]
Mein Gott und meine Göttin, die zürnen und grol[len, mögen mir wieder gnädig sein!]
Deine große Gottheit wie [ ] . . . .
Deine Größe will ich preisen, [unterwürfig] dir dienen. 10

Zauberspruch mit Handerhebung an Sin.

In der Bibliothek Asurbanipals fanden sich Gebete an Sin, die ihrem Charakter nach sehr verwandt sind mit den an Adad gerichteten Ritualtexten, von denen Sp. 42 ff. ein Beispiel gegeben wurde. Eins derselben lautet (*Perry* nr. 5):

Sin, heller, glänzender Gott; Nannar [des Himmels], Sohn Inlils, [Erstgeborner (?)] E[kurs!] 20
In gewaltiger Königsherrschaft regierst du die Länder, ste[llst hin im glänzenden] Himmel (deinen) Thron,
legst ein hehres Linnen an, [bekleidest dich] mit der Königskrone, sprießender, herrlicher!
Ein Herrscher ist Sin; sein Licht ist ein Führer der Menschen; hehrer, herrlicher! 30
dessen Befehl nicht geändert wird, und dessen Ratschluß kein Gott kennt.
O Sin, bei deinem Erscheinen versammeln sich die Götter, werfen die Könige insgesamt sich nieder.
O Nannar, Sin [. . . . .]. O Sin, du gehst heraus mit einem glänzenden . . . und einem Lasurstein.
Beim Aufleuchten Sins jauchzen die Ster[ne], freut sich die Nacht. 40
Im Innern des glänzenden Himmels wohnt Sin.
Sin ist ein rechtmäßiger Erbe, ein geliebter Sohn [Inlils].
Ein Hehrer, ein Berater ist der Sohn Inlils ein Er[ster . . . .],
ein Leuchter des Himmels, ein Herr der Länder des [Weltalls?]
In Eridu ist sein Wort genehm [. . . .]
Du hast gegründet Ur, im Göttergemach [. . . .] 50
Sin, Nannar [. . . .]

(Schluß abgebrochen.)

Ein Beschwörungsgebet an den Neumond aus Asurbanipals Bibliothek (*Perry* S. 30 ff.) lautet:

Beschwörung.

O Sin! Leuchter [Himmels und der Erde],
O Sin, Neuerglän[zender,
Gott, der die ganze Er[de] erleuchtet.
Licht des Lan[des, 60
Gott Namrasit, strah[lender],
O Gewaltiger, Sin [
Herr der [
Mächtiger, heh[rer,
Vollko[mmener] Sohn [des Inlil],
Barmherziger [
Sin (?) [

(Fortsetzung abgebrochen.)

Ein Beschwörungshymnus ('Zauberspruch mit Handerhebung' (*King, Magie* nr. 1, *Perry* nr. 2) lautet:

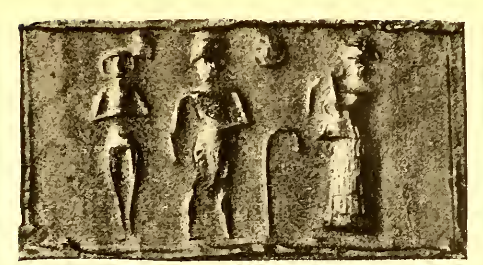
Sin, Nannar, du herrlicher [glänzender Gott],
Sin, du Neulicht, Erheller [der Nacht];
der Glanz verbreitet über die [blöden] Menschen,
die Schwarzköpfigen recht zu leiten ste[ht bei dir].
Hell ist dein Licht, im Himmel, ...
glänzend ist deine Fackel, gleich Gibil [dein Glanz (?)].
Es erfüllt dein Glanz die weite Erde,
es strahlen die Menschen, erstarken, da sie dich sehen]] (?)
O Anu der Götter, dessen Ratschluß niem[and] erlernt,
riesig ist dein Licht, gleich Šamaš [deinem] Erstgeborenen.
Es beugen sich vor dir die großen Götter; die Entscheidung der Länder steht bei dir.
Wegen der Übel einer Mondfinsternis, die in dem und dem Monat, an dem und dem Tage stattgefunden,
Übel, die in Wundern und Zeichen, schlimmen und guten, in meinem Palaste und meinem Lande sich zeigen,
befragen dich die großen Götter, und du erteilst Rat,
stehen (?) sie insgesamt da, und besprechen sich zu deinen Füßen.
O Sin, Erglänzender von Ekur, sie befragen dich und du erteilst das Orakel der Götter.
Der Tag, da du verschwunden bist (bubbulu, eig. Trauertag), ist der Tag deines Orakels, der Entscheidung der großen Götter;
der dreißigste Tag ist dein Fest, der Freudenfesttag deiner Gottheit.
O Namrasit (Gott glänzenden Anfangs, Neumond), an Kraft ohne gleichen, dessen Ratschluß nie(mand) erlernt!
Dir habe ich eine reine Spende der Nacht ausgeschüttet, dir habe ich den besten Rauschtrank ausgegossen,
ich beuge mich, stelle mich hin, ich suche dich auf [ ],
Gedanken des Guten und des Rechten richte auf [mich]!
Mögen mein Gott und (meine) Göttin, die seit vielen Tagen [gegen mich] zürnten,
in Treue und Gerechtigkeit sich wieder zu mir wenden;
möge mein Weg günstig, mein Pfad [gerade sein]!
Sendet er Zakar, den Gott der Träume,
so möge ich während der Nacht hören, daß meine Sünde gelöst; meine Schuld mögest du ver[geben];
(Dann) will ich für immer unterwürfig dir dienen.

Bildliche Darstellungen des Sin.

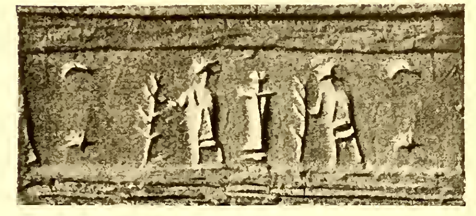
Das direkte Bildermaterial ist hier gering. Sin, der summus deus im Kreislauf, erscheint seltener personifiziert als die andern Götter, ebenso wie Anu, der summus deus im Kosmos.



18) Fragment einer Urkunde aus Nippur (nach *Hilprecht*, *Babylon. Inscriptions Transact. American. Phil. Soc.* 18, 3 pl. 25, 69).



19) Nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 23, 221.



20) Altbab. Siegelzylinder (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 4, 38).



21) Nach *Lajard, Culte de Mithra* pl. 27, 8, vgl. *Nielsen, Altarab. Mondreligion* S. 113 („Vollmondgesicht").



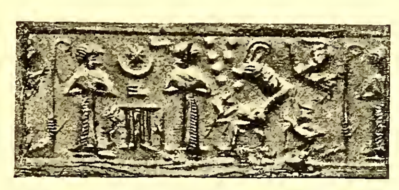
22) Babylon. Amulett unbekannter Herkunft (nach *Coll. de Clercq* 1, pl. 10, 8).



23) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2, 42.



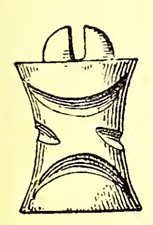
24) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2 nr. 46.

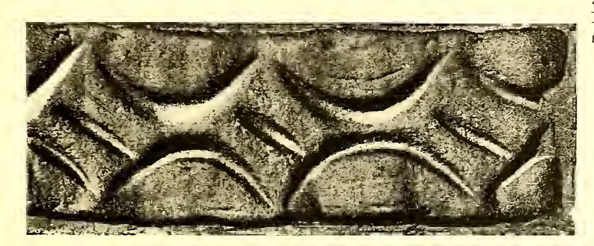


25) Altarszene. Darüber Mond und Venus (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 27, 278).



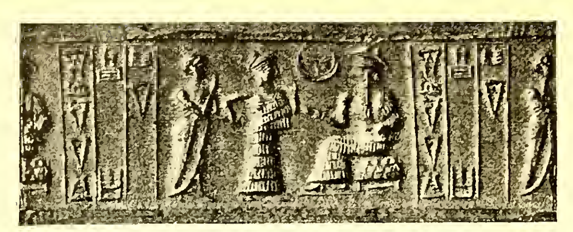
26) Amulett aus Tunis (im Besitze des Verf.), Mondsichel mit Hand der Fatme (Hand = Venus).







27 a, b, c) Altbabylonischer Siegelzylinder mit Mond- und Fisch-(?)Symbolen, auf der unteren Fläche Skorpion (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 1, 6 und 6bis und S. 36).



28) Siegel eines babylon. Schreibers Namens Sani (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 11, 99).



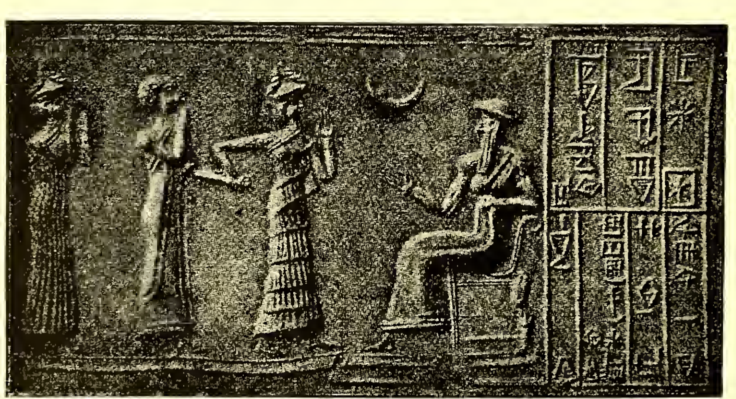
29) Babyl. Siegelzylinder aus der Schule von Ur. Die thronende Gottheit ist der Mondgott (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 10, 88).



30) Sonne und Mond als Gipfel des Tierkreises und Dodekaoros auf einer ägyptischen Marmorplatte (s. *Boll-Sphaera* Taf. 6, *A. Jeremias*, *ATAO*² Abb. 12).



31) Siegelzylinder unbekannter Herkunft (nach *Coll de Clercq* 1 pl. 36, 402).



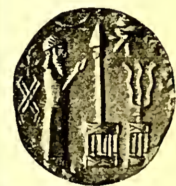
32) Altbabylonischer Siegelzylinder (nach *Menant, Glyptique* 1 pl. 4, 2): Anbetende werden vor den Mondgott geführt.



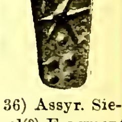
33) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 3, 51.



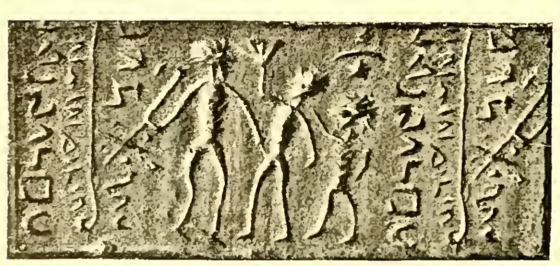
34) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2, 26



35) Nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 2, 27.



36) Assyr. Siegel(?)-Fragment (nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 28).



37) Siegelzylinder unbekannter Herkunft (nach *Coll. de Clercq* 1 pl. 36, 403).



38) Babylonischer Siegelzylinder unbekannter Herkunft (nach *Coll. de Clercq* 2 pl. 37).

Auf den Monumenten (z. B. auf der Siegesstele Naramsins) wie unter den astralen Symbolen der sog. Grenzsteine ist der Mond meist als Neumond gezeichnet neben Sonne und Venus an erster Stelle. Sp. 917 f. Abb. 18, 19, 25 zeigen Mond und Venus in einer Figur. Die hier wiedergegebenen Darstellungen (s. auch Abb. 21 u. 37) vgl. mit der Artikel Schamasch Sp. 535 wiedergegebenen Darstellung. Ich hatte dort angenommen, daß das Aschenlicht des Mondes bildlich durch die Sonne ausgefüllt und dargestellt würde. Es scheint sich aber um das Ineinander von Neumond und Venus zu handeln, wie sie das Amulett Abb. 26 darstellt (Hand = Venus), vgl. auch Abb. 20. Dennoch bleibt es dabei, daß die Babylonier den Zusammenhang zwischen Schwarzmond und Sonne kannten, s. hierzu außer Sp. 535 (Art. Schamasch) jetzt auch meinen Aufsatz *System im Mythos* im *Memnon* 1912 nr. 1.

Das Mondsichelzeichen ist zugleich das Ideogramm für ḳarnu 'Horn' und napaḫu 'aufleuchten'.

Die Siegelzylinder zeigen sehr oft den Neumond als göttliches Emblem; s. Abb. 23. 24. 25. 27a, b. 28. 31. 33. 34. 35. 36. 37. 38. Aber es läßt sich nur in seltenen Fällen nachweisen, daß auch die Götterfigur des Siegelbildes den (nach Sp. 912 durch einen lasurfarbenen Bart ausgezeichneten) Mondgott darstellt. Mit hoher Wahrscheinlichkeit kann man es von den Abb. 29 u. 32 wiedergegebenen Siegelzylindern sagen.

Die Siegel Abb. 7—12, die zwar nicht sämtlich direkt babylonisch sind, aber doch aus dem babylonischen Kulturkreis stammen, zeigen die Gottheit im Aschenlicht des Neumondes, oder sie stellen die Gottheit auf dem Neumond stehend dar (vgl. das Sonnenweib der römisch-katholischen Symbolik nach *Apok.* 12, das auf dem Neumond stehend dargestellt wird). Beide Bilder illustrieren die Grundgedanken der babylonischen Mysterienreligion, nach der das Gestirn nicht die Gottheit, sondern Manifestation der Gottheit ist (vgl. auch den Mond als göttliche Schreibtafel Sp. 902).

Auf dem Relief von Maltai Bd. 4 Sp. 47 f. ist die 5. Gestalt von links der Mondgott. Die Gestalten sind schematisch gezeichnet ohne besondere Charakteristika.

Abb. 30 zeigt Helios und Selene als Herren des Tierkreises auf der bekannten Platte von Dendera

Das hethitische Drachenkampf-Relief Sp. 51f. (Ramman) gehört dem babylonischen Kulturkreis an und zeigt den Mondgott mit der Lanze. [Alfred Jeremias.]

Sinatis, ein Beiname des keltischen Mars, der in Noricum heimisch gewesen zu sein scheint. Inschrift aus Seckau, *C. I. L.* 3, 5320: *Marti Latobio Harmogio Toutati* (so, nicht *Tioutati*, vgl. 3, 11721) *Sinati Mogenio* usw. Zum Suffix *-atis* vgl. *Sinquatis* und die Belege bei *Holder, Altcelt. Sprachschatz* 1 p. 264 f. [M. Ihm.]

Sinis (*Σίνις*), einer der Unholde, die den Weg von Troizen über den Isthmos nach Athen für die Wanderer gefährlich machten, vgl. Periphetes, Skiron, Kerkyon, Prokrustes, Theseus. Auf dem Isthmos selbst hausten nur Sinis und Skiron, außer ihnen der Schrecken dieser Gegend, die krommyonische Sau. Es gab im Altertum drei Wege über das Gebirge Geraneia, das sich quer über die Landenge legt, einen „in der Nähe des nördlichen Meeres, einen etwa in der Mitte, einen an der südlichen Küste", vgl. *W. Vischer, Erinnerungen und Eindrücke aus Griechenl.*, Basel 1875 (2. Ausg.) S. 226 ff. *E. Curtius, Peloponnesos* 1, 8 f. Unsere Sage bezieht sich auf den südlichen Weg und setzt voraus, daß dieser Weg schon im grauen Altertum trotz seiner Gefahren neben dem bequemeren Seeweg der gewöhnlichste war. Theseus säuberte ihn von diesen Schrecknissen. Das Innenbild der Schale des *Hieron* (vgl Bd. 3 Sp. 1417) zeigt, daß schon im Anfang des 5. Jahrh. eine Sagenwendung bekannt war, die auch *Plutarch Thes.* 6, 3. 7, 2 kennt: Nachdem Theseus die Erkennungszeichen seines Vaters, Schwert und Sandalen, angelegt hatte, vertritt ihm Aithra den Weg, flehend, er möge nicht den gefahrvollen Landweg, sondern den Seeweg nach Athen wählen. Aber der junge Held, auf die Bitten der Mutter nicht achtend, reißt das Schwert aus der Scheide und stürmt in die bevorstehenden Gefahren hinein. So erklärt *Wulff, Zur Theseussage, Dorpat* 1892 S. 192 mit Anm. 147 richtig die Szene.*)

Der älteste literarische Gewährsmann der Sinissage, den wir bis jetzt kennen, ist Bakchylides (um 505 — nach 430); vgl. *Bacchyl. carmina* edid. *Blaß*³ XVII (XVIII) 19: *τὸν ὑπέρβιον τ' ἔπεφνεν | Σίνιν, ὃς ἰσχύϊ φέρτατος | θνατῶν ἦν, Κρονίδα Λυταίου | σεισίχθονος τέκος.* Bei ihm ist *Σίνις* Eigenname, er nennt ihn übergewaltig, an Körperkraft den stärksten der Sterblichen, Sohn des Poseidon; über das Beiwort *Λυταῖος* vgl. *Jurenka, Die neugefundenen Lieder des Bakchylides, Wien* 1898 z. St., S. 135 u. 105. Bei *Bakchylides* a. a. O. v. 19—20 ist der Kampf mit Sinis die erste Tat des Theseus, da *B.* den Kampf mit Periphetes nicht anführt, der auch auf den älteren Vasenbildern fehlt; vgl. Bd. 3 Sp. 1975 f. Die Reihenfolge der Abenteuer ist bei *B.* dieselbe wie bei *Diodor* 4, 59 und *Plutarch Thes.* 8—11. Neben *Bakchylides* ist ältester Gewährsmann *Euripides*, bei dem sich Theseus im *Hippolyt* (aufgef. 428) v. 977 f. auf die Tötung des *Ἴσθμιος Σίνις* beruft. Auch das Fragment des *Euripides* 680 aus dem Satyrdrama *Skiron* (*Nauck*): *ἢ προσπηγνύναι κράδαις ἐριναῖς* (!) will man auf Sinis beziehen. Vgl. *Wulff, Zur Theseussage* S. 87. *Xenophon Mem.* 2, 1, 14 führt kurz die Sage an: *ἐξ οὗ ὅ τε Σίνις καὶ ὁ Σκείρων καὶ ὁ Προκρούστης ἀπέθανον.* Mit *Bakchylides* stimmt überein das *Scholion* zu *Pindar Hypoth. Isthm.*: *ὁ δὲ Σίνις Ποσειδῶνος παῖς, ὃς δένδρα κάμπτων εἶτα συνδεσμῶν εἰς ταῦτα τοὺς παριόντας ἀθρόως ἀφεὶς τὰ δένδρα οὕτω διέφθειρεν.*

Abweichend von *Bakchylides* sagt *Apollodor* 3, 16, 2 (218 *Wagn.*): *δεύτερον δὲ κτείνει Σίνιν τὸν Πολυπήμονος***) *καὶ Συλέας τῆς*

*) Darnach ist die Bd. 3 Sp. 3419 Anm. gegebene Erklärung zu berichtigen.

**) Wenn *Πολυπήμων* ursprünglich ein poetisches

Κορίνθου, d. h. der Sohn des „Vielschädigers und der Berauberin“, wie bei *Preller-Plew, Gr. M.* 2³, 289 Anm. 4 die Namen richtig erklärt werden. *Heyne*, *Observationes* zu *Apollodor* S. 348 der *Gött. Ausg.* (1803) bemerkt: *nomina parentum, etymum si species, videntur ex re facta.* Vgl. *Polypemon* Bd. 3, Sp. 2683 und *Polypemonides* Sp. 2684. Mit *Apollodor* a. a. O. stimmt überein das *Scholion* zu *Euripid. Hippolyt.* 977 (*Dindorf* 1, 174): *Σίνις υἱὸς Πολυπήμονος*) περὶ τὸν Ἰσθμὸν ξενοκτονῶν ὁ καὶ Πιτυοκάμπτης*, ferner das *Scholion G* zu *Ovid Ibis* 407 (Ausg. von *Ellis* Oxford 1891 S. 73): *Sinis et Sciron et Procrustes filii fuerunt Polypemonis*; in den übrigen Scholien zur Stelle wird nur Prokrustes als Sohn Polypemons bezeichnet.

Über den Frevel des Sinis gehen die Nachrichten auseinander; vgl. *Sarnow*, *Die cykl. Darstellungen der Theseussage* usw. Lpzg. 1894 S. 31f.

A. Die Wanderer werden an zwei niedergebeugte Fichten gebunden, die Sinis darauf losläßt. *Diodor* 4, 59: *Οὗτος γὰρ (Σίνις) δύο πίτυς κάμπτων καὶ πρὸς ἑκατέραν τὸν ἕνα βραχίονα προσδεσμεύων ἄφνω τὰς πίτυς ἠφίει· διόπερ τῶν σωμάτων διὰ τὴν βίαν ἀποσπωμένων συνέβαινε τοὺς ἀτυχοῦντας μετὰ μεγάλης τιμωρίας τελευτᾶν.* Damit im ganzen übereinstimmend *Pausan.* 2, 1, 4: *ἑκατέρα τῶν πιτύων τὸν δεθέντα ἐπ' αὐτῇ εἷλκε καὶ τοῦ δεσμοῦ ... ἀμφοτέρωθεν ἐπ' ἴσης βιαζομένου διεσπᾶτο ὁ δεδεμένος.* Dieser erwähnt auch einen vorausgehenden Kampf des Unholds mit den Wanderern, und daß er auf die gleiche Weise von Theseus bestraft worden sei. Dem Bericht bei *Diodor* und *Pausanias* kommt am nächsten *Ovid Met.* 7, 440ff. *occidit ille Sinis, magnis male viribus usus, qui poterat curvare trabes et agebat ab alto ad terram late sparsuras corpora pinus.* Während bei *Diodor, Pausanias, Ovid* die Fichten ausdrücklich genannt werden, gibt das *Scholion* zu *Pindar Hypoth. Isthm.* nur Bäume an (vgl. oben Sp. 922 Z. 59); darunter sind Fichten zu verstehen, wie der Beiname des Sinis *Πιτυοκάμπτης* beweist. *Properz* 3, 22, 37f. (vgl. *Rothstein* z. St.) kennt den Frevel in derselben Gestalt, wie *Diodor* und *Pausanias*; *Ovid Her.* 2, 70 führt nur den Namen Sinis an; ebenso sagt *Seneca Herc. Oet.* 1393: *surgat hinc illinc nemus | artusque nostros durus immittat Sinis: sparsus silebo. Phaedr.* 1169: *membra quis saevus Sinis ... sparsit?* Die barbarische Grausamkeit dieser Tötung hat nach *Vopiscus vita Aureliani* 7, 4 Kaiser Aurelian nachgeahmt: *militem, qui adulterium cum hospitis uxore commiserat, ita punivit, ut duarum arborum capita inflecteret, ad pedes militis deligaret easdemque subito dimitteret, ut scissus ille utrimque penderet*; *quae res ingentem timorem omnibus fecit.*

B. Eine andere Art der Tötung erzählen folgende Berichte: 1. *Hygin fab.* 38 (S. 68 Ausg. *Schmidt*): (*Theseus occīdit*) *Pityocamptem, qui iter gradientes cogebat, ut secum arborem pinum ad terram flecterent. quam qui* (= *quam si quis*) *cum eo prenderat, ille eam*) viribus missam faciebat: ita ad terram graviter elidebatur et peribat.* Voraussetzung bei dieser Sagenwendung ist, daß Sinis bei seinen riesigen Körperkräften (*Ov. Met.* 7, 440) den Wanderer zwang, zugleich mit ihm eine Fichte bis zur Erde herabzubeugen. Seine Heimtücke bestand darin, daß er die niedergebeugte plötzlich losließ. Der mit dem ganzen Oberkörper über die niederzuhaltende Gebeugte wurde von dem zurückschnellenden Baume in die Höhe gerissen und kam durch den Fall aus der Höhe um.

Epitheton des Poseidon wäre, würden sich die widersprechenden Angaben vereinigen.

**) *Πολυπήμονος* hat *Dindorf* in den Text des Scholions aufgenommen, er bemerkt aber: „legebatur *Πήμονος*“.

2. Diese Anschauung liegt auch dem *Scholion* zu *Lucians Iupp. Tragoed.* 21 zugrunde (vgl. Ausg. von *Jacobitz* II, 488, 15): *Πιτυοκάμπτης δὲ καὶ οὗτος λῃστὴς ὢν ἔκαμπτε πίτυν καὶ ἠνάγκαζε τοὺς παριόντας κρατεῖν* (erg. *τῆς πίτυος*), *οἱ δὲ μετεωριζόμενοι ἀπώλλυντο* V.**) *Sarnow* a. a. O. sieht in der Angabe des *Scholions* eine besondere Sagenwendung: „die Wanderer müssen eine Fichte halten.“ Ich glaube, der Scholiast schließt sich der Darstellung *Hygins* an, nur ist *Hygin* ausführlicher, der Scholiast (oder seine Vorlage) kürzer.

3. Nahe kommt die Fassung der Sage bei *Apollodor* 3, 218 (*Wagn.*): *ἠνάγκαζε τοὺς παριόντας πίτυς κάμπτοντας ἀνέχεσθαι· οἱ δὲ διὰ τὴν ἀσθένειαν οὐκ ἠδύναντο κάμπτειν καὶ ὑπὸ τῶν δένδρων ἀναρριπτούμενοι πανωλέθρως ἀπώλλυντο. τούτῳ τῷ τρόπῳ καὶ Θησεὺς Σίνιν ἀπέκτεινεν.* Die Stelle läßt sich nur so übersetzen: „er zwang die Wanderer geduldig (ruhig, andauernd) Fichten niederzubeugen.“ Hier fehlt die in den bereits angeführten Stellen immer wiederkehrende Angabe, daß Sinis selbst beim Herabziehen der Fichten beteiligt war; darauf aber kommt es wesentlich an. Deshalb sagt *Heyne* (Ausg. von 1803 S. 348) zur Stelle: *sequentia obscura, ex interpolatione et corruptela arbitror.* Er will mit Zuhilfenahme von *Hygin fab.* 38 schreiben: *ἠνάγκαζε τοὺς παριόντας πίτυς κάμπτων ἀνέχεσθαι* (sc. *αὐτῶν*), *sustinere eas, ut erant inflexae. οἱ δὲ ... οὐκ ἠδύναντο***) καὶ ... ἀπώλλυντο. Sarnow* a. a. O. sieht in *Apollodors* Angabe eine neue Sagenwendung: „Die Wanderer müssen mit Sinis mehrere Fichten herabbeugen.“ Indessen ist bei *Apollodor* von der Teilnahme des Wüterichs am Herabbeugen gar nicht die Rede. Der Plural *πίτυς* ist nach be-

*) Für *ille eam* wollte *Unger* schreiben *iniquam*, jedenfalls ist die Stelle nicht in Ordnung. *Schmidt* a. a. O. pag. XVII nimmt an, *Hygin* habe in den *Fabeln* 37—44 den Inhalt einer Theseïs wiedergegeben.

**) *Lucian Iupp. Trag.* 21: *εἰ γοῦν μὴ ὁ Θησεὺς ἐκ Τροιζῆνος εἰς Ἀθήνας ἰὼν ὁδοῦ πάρεργον ἐξέκοψε τοὺς κακούργους, ὅσον ἐπὶ σοὶ καὶ τῇ σῇ προνοίᾳ οὐδὲν ἂν ἐκώλυεν ἐντρυφῶντας ζῆν ταῖς τῶν παροδοιπορούντων σφαγαῖς τὸν Σκείρωνα καὶ τὸν Πιτυοκάμπτην καὶ Κερκύονα καὶ τοὺς ἄλλους.* Bei *Lucian* immer Pityokamptes, nicht Sinis.

***) *κάμπτειν* hinter *ἠδύναντο* hat auch *Hercher* gestrichen. Die Handschriften *Apollodors* brechen an dieser Stelle ab; dem Sinn nach hat *Heyne*, glaube ich, die Stelle richtig erklärt, ob er den richtigen Wortlaut wiederhergestellt hat, ist eine andre Frage.

kanntem Sprachgebrauch so zu erklären, daß jeder der Wanderer — von *παριόντες* ist die Rede — einen ihm von Sinis angewiesenen Baum niederzubeugen hat.

Bei der Musterung der unter B angeführten Berichte stellt sich heraus, daß der verhältnismäßig früheste, der *Hygins*, der verständlichste ist; er wird auch von den erhaltenen Bildwerken bestätigt. Die späteren, *Apollodor* u. *Scholion* z. *Lucian*, sind unklar und unvollständig. Das erklärt sich daraus, daß *Hygin* wohl die verhältnismäßig beste Vorlage hatte. *Plutarch Thes.* 8 drückt sich sehr unbestimmt aus: *ἐν δ' Ἰσθμῷ Σίνιν τὸν πιτυοκάμπτην, ᾧ τρόπῳ πολλοὺς ἀνῄρει, τούτῳ διέφθειρεν αὐτός, οὐ μεμελετηκὼς οὐδ' εἰθισμένος, ἐπιδείξας δὲ τὴν ἀρετὴν ὅτι τῆς τέχνης περίεστι καὶ μελέτης ἁπάσης.* *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* 598 denkt wohl an diese Stelle, wenn er sagt: Sinis pflegte die Wanderer durch einen Kunstgriff zu töten, der nach *Gruppes* Meinung an ein „verschollenes Ritual im Fichtenhain des Poseidon" anknüpft(?). Die Sage weiß nichts von einem Kunstgriff, wohl aber von der ungewöhnlichen Stärke des Poseidonsohnes, die von einem noch stärkeren Poseidonsohne überwunden wird. Wie man sich den Vorgang des Fichtenbeugens vorzustellen hat, ist ersichtlich aus der glänzenden Darstellung, die davon *Euripides Bakch.* 1063—1069 gibt; es ist das Werk übermenschlicher, übernatürlicher Kraft, beruht aber nicht auf einem Kunstgriff. Vielleicht wetteiferte in dieser Darstellung *Euripides* mit einem älteren Vorgänger.

In auffallender Weise weicht *Ovid Ibis* 403—412 von *Met.* 7, 433—447 ab. In den *Metamorphosen* feiern die Athener die Heldentaten des Theseus in einem Lobliede, das die einzelnen Taten nicht in der gewöhnlichen Reihenfolge, aber vollständig aufzählt; Sinis ist genannt, sein Beiname *Πῐτῠ̆οκάμπτης* (schon um des Verses willen) umschrieben. *Ibis* a. a. O. wünscht *Ovid* seinem Feinde an, daß er untergehe, wie die von Theseus umgebrachten Unholde Periphetes, Sinis, Skiron, Prokrustes(?), Pityokamptes, Kerkyon. Es wird also an dieser Stelle Pityokamptes von Sinis unterschieden*), während dieser wie *Met.* 7, 440 f., so auch an den schon oben angeführten Stellen *Diod.* 4, 59, *Plut. Thes.* 8, *Apollod.* 3, 218, *Pausan.* 2, 1, 4, *Schol.* zu *Eurip. Hippol.* 977 mit Sinis ausdrücklich gleichgesetzt wird. Auffällig ist diese Verschiedenheit der Auffassung bei einem und demselben Dichter; indessen die *Metamorphosen* sind in Rom vor der Verbannung gedichtet, *Ibis* in Tomi nach der Verbannung etwa zwischen 7 und 12 nach Chr. Vielleicht ist das schwer verständliche Gedicht des *Kallimachos* an dieser Stelle vom Dichter nicht richtig verstanden worden; *Πῐτῠ̆οκάμπτης* mußte auch von *Kallimachos* in seiner *Elegie* umschrieben werden.

Diese Räubergeschichte war an eine bestimmte Stelle des Isthmos geknüpft, die an seinem südlichen Eingange lag, vgl. *Paus.* 2, 1, 4 *ἐπὶ τοῦ Ἰσθμοῦ τῆς ἀρχῆς* (von Troizen aus gerechnet) und zwar in der Nähe des engen Strandpasses von Kenchreae, vgl. *E. Curtius*, *Peloponnesos* 1, 12. Auch jetzt noch haben die Reisenden den Ort wieder zu finden geglaubt, wie *Roß, Königsreisen* 1, 235: „noch grünen hier dieselben Fichten, an welche Theseus den Räuber Sinis band". *E. Curtius, Peloponn.* 2, 542 f. (vgl. 595) spricht von einem dichten und wohlgehegten Pinienhain, der (im Altertum) mit dem Poseidonion zu einem landschaftlichen Ganzen verbunden war; nach seinem Zeugnis wuchsen aber im vorigen Jahrh. dort nur verkrüppelte Strandkiefern, doch kommen diese bei geschütztem Standort in hundert Fuß hohen Stämmen vor.*) Zu *Pausanias' Zeit* (2, 1, 7) gab es in dem heiligen Bezirk des Gottes *πιτύων δένδρα . . . πεφυτευμένα ἐπὶ στοίχου, τὰ πολλὰ ἐς εὐθὺ αὐτῶν ἀνήκοντα*, Fichten in Reihen gepflanzt, die meisten von ihnen geradauf gewachsen; vgl. *E. Curtius* a. a. O. 595. Unsere Sage setzt solche schlanke, hochgewachsene Bäume voraus, zugleich aber, daß damals das Land noch wild und unbewohnt war. Indessen selbst in der Ortsangabe herrscht nicht völlige Übereinstimmung. Denn *Strabo* 9, 391 denkt sich den Sinis nicht am südlichen Eingang des Isthmos, sondern auf den Skironischen Klippen hausend, und darin scheint *Properz* 3, 22, 37 mit *Strabo* übereinzustimmen; vgl. die Ausg. von *Rothstein* z. St. u. zu 3, 16, 12.**)

Sinis trägt den Beinamen *Πιτυοκάμπτης* (◡ ◡ ◡ _ _), wie Periphetes den Beinamen *Κορυνήτης* (◡ ◡ _ _), wie jener Polypemon oder Damastes der *Epitome Apollodors* 1, 4 sonst *Προκρούστης* (◡ _ _) heißt. Die Gleichartigkeit der Bildung dieser Beinamen liegt auf der Hand; während sich die übrigen leicht in das Metrum des Hexameters, also eines epischen Gedichts, einfügen***), stammt *Πιτυοκάμπτης* wohl aus einem Hyporchema oder Dithyrambos oder dem Chorliede einer Tragödie oder eines Satyrdramas. Zu beachten ist, daß bei *Ovid Met.* 7, 430—50 die Athener, den Tag der Rettung des Theseus festlich begehend, seine Taten in einem Liede besingen. Ein Preislied auf Th. ist auch das oben angeführte Gedicht des *Bakchylides*, der sich wohl mit diesem an ältere Vorbilder angeschlossen hat.

Theseus wurde wegen der Tötung des Sinis, mit dem er seiner Abkunft nach verwandt war (*τὰ πρὸς Πιτθέως συγγενῆ*), am Kephissos von den Nachkommen des attischen Heros Phytalos am Altar des Zeus Meilichios entsühnt (*καθαρσίων ἔτυχε*) und gastlich aufge-

*) Denselben Unterschied macht *Eustathios* zur *Ilias* 158, 20 *αἱ ἱστορίαι δηλοῦσι περιᾴδουσαι καὶ αὐτὸν* (= *Σίνιν* erg. *λῃστὴν*) *καθὰ καὶ τὸν Σκείρωνα καὶ τὸν Πιτυοκάμπτην καὶ τὸν Κάκον καὶ τὸν Λίβυν Ἀνταῖον καὶ τοὺς τοιούτους.*

*) *Curtius, Peloponnesos* (1851) 1, 11: nur in den Schluchten hat sich Erdreich erhalten, aus denen sich hier und da Piniengruppen erheben, dünne Reste alter Bewaldung.

**) Vielleicht haben die römischen Dichter der Kaiserzeit aus einem mytholog. Handbuch ihre Kenntnisse geschöpft, das in dieser Sage undeutlich war; so redet auch *Statius Theb.* 12, 576 den Theseus an: *Non trucibus monstris Sinin infandumque dedisti Cercyona?* Der Ausdruck trifft weder auf Sinis noch auf Kerkyon zu, wohl aber auf Skiron.

***) *Diphilos ὁ τὴν Θησηΐδα ποιήσας* wird genannt vom *Scholiasten* zu *Pindars Olymp. Od.* X (XI), 83 p. 253 *Boeckh*, vgl. *Aristot. Poet.* 8. *Plut. Thes.* 28.

nommen *Plut. Thes.* 12, *Paus.* 1, 37, 4 (vgl. *Phytalos, Phytaliden, Phytalmios*), wofür später der Held den Phytaliden die Besorgung des Opfers bei den Oschophorien als Ehrenamt übertrug: *Plut. Thes.* 23, 1. 3; vgl. unten Theseus § 8.

Durch Perigune, seine Tochter, (*μεγίστη καὶ καλλίστη* heißt sie bei *Plutarch*) war Sinis auch mit den Sagen eines anderen attischen Geschlechtes verbunden. Über das Verhältnis des Theseus zur Perigune vgl. *Plut. Thes.* 8 (Bd. 2 Sp. 297 unter Ioxos). Während an dieser Stelle der Bericht *Plutarchs* für Theseus günstig lautet, heißt es später Kap. 23: *εἰσὶ μέντοι λόγοι περὶ γάμων Θησέως καὶ ἕτεροι . . . οὔτε ἀρχὰς εὐγνώμονας οὔτε εὐτυχεῖς τελευτὰς ἔχοντες. καὶ γὰρ . . . Σίνιν ἀποκτείνας καὶ Κερκύονα συγγενέσθαι βίᾳ ταῖς θυγατράσιν αὐτῶν.* Nach *Athenaeus* 13, 557a erzählte *Istros* im 14. Buche *τῶν Ἀττικῶν* (um 200 v. Chr., Schüler des Kallimachos), aus sinnlicher Liebe (*ἐξ ἔρωτος*) seien Gattinnen des Helden geworden (neben Ariadne und Hippolyte) die Töchter des Kerkyon und Sinis. Der Sohn der Perigune und des Theseus war Melanippos (vgl. Bd. 3 Sp. 2580 Z. 26ff.), der in Athen ein Heroon besaß und zwar nach *Kleidemos* im Demos Melite, vgl. *Harpokr.* unter *Μελανίππειον.* Der Sohn des Melanippos, Ioxos, führte eine athenische Kolonie nach Karien (vgl. Bd. 2 Sp. 297), „der Ahnherr der karischen Ioxiden“. Da *Plutarch* das Gelübde, das die bedrohte Perigune in ihrem Versteck zu den sie verbergenden Gebüschen von Pimpernellen und Spargel ausgesprochen hat, ausdrücklich mit der Sitte der karischen Ioxiden zusammenbringt, diese Pflanzen nicht zu verbrennen, sondern heilig zu halten (*ὅθεν Ἰωξίδαις καὶ Ἰωξίσι πάτριον κατέστη μήτε ἄκανθαν ἀσφαράγου μήτε στοιβὴν καίειν ἀλλὰ σέβεσθαι καὶ τιμᾶν*), so liegt hier eine Sage vor, die mit der Sage der Phytaliden Ähnlichkeit hat. Bei diesen wurde der Feigenbaum heilig gehalten (vgl. *Toepffer*, *Att. Geneal.* S. 248), bei jenen die Pimpernelle (*στοιβή*) und der Spargel (*ἀσφάραγος*), Pflanzen, die wegen ihrer Heilkraft und wegen ihrer Eßbarkeit im Altertum bekannt waren, vgl. *Theophr. Hist. plant.* 1, 10, 4. 6, 1, 3. 4, 1. *Dioskorides*, *de mat. med.* ed. *Wellmann* 4, 12. *Plin. N. H.* 19, 54. 145. 21, 91. 22, 28. — *Wellmann, Istros* S. 42 hält die Perigunesage für eine alexandrinische Erfindung, vielleicht des Kallimachos; dagegen *O. Wulff*, *Zur Theseussage* 191 Anm. 146: „Die Ableitung attischer Geschlechter von Sinis durch Perigune darf man nicht für allzu jung halten.“*)

Als eine Totenfeier für Sinis soll Theseus die isthmischen Spiele gestiftet haben. Dies bezeugt das *Marmor Parium* (Ausg. *F. Jacoby* 1904 S. 9 Z. 36): (*Θησεὺς*) *τὸν τῶν Ἰσθμίων ἀγῶνα ἔθηκε Σίνιν ἀποκτείνας.* Da diese Chronik im Jahre 264/3 v. Chr. verfaßt ist, haben wir damit einen Beleg für die Sage aus der ersten Hälfte des 3. vorchristl. Jahrhunderts. Bestätigt wird die Angabe durch d. *Schol.* zu *Pindars Isthm. Hypothesis*: *τὸν τῶν Ἰσθμίων ἀγῶνα οἱ μὲν ἐπὶ Σίνιδι τῷ Προκρούστῃ**) *διαθεῖναί φασι τὸν Θησέα ἀνελόντα αὐτόν, ὅτεπερ καὶ τοὺς ἄλλους ὥς φησι Σοφοκλῆς λέγων περὶ αὐτοῦ· ὃς παρακτίαν | στείχων ἀνημέρωσε κνωδάλων ὁδόν.* *Plutarch Thes.* 25, 4f. kennt drei Überlieferungen. Nach der einen hat Theseus mit Herakles wetteifernd die isthm. Spiele zu Ehren Poseidons gestiftet, wie jener die olympischen zu Ehren des Zeus, nach der andern tat er es zu Ehren des von ihm getöteten Skiron, nach der dritten zu Ehren des Sinis: *οἱ δὲ Σίνιν οὐ Σκείρωνα* (*ὀνομάζουσι*) *καὶ τὸν ἀγῶνα τεθῆναι διὰ τοῦτον ὑπὸ Θησέως, οὐ δι᾽ ἐκεῖνον.* Man wird wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß ein attisches Geschlecht, in dessen Überlieferung Sinis und Theseus eine Rolle spielten, an dieser Sage Anteil hatte. Für das Alter der Sage spricht der Umstand, daß die Athener sich auf eine Bestimmung des Theseus als des Stifters der Spiele beriefen, nach der die athenischen Festgesandten den Vorsitz bei den Spielen hatten: *ὅσον ἂν τόπον ἐπίσχῃ καταπετασθὲν τὸ τῆς θεωρίδος νεὼς ἱστίον* nach dem Zeugnis des Hellanikos und des Andron aus Halikarnaß. *Plut. Thes.* 25, 5.**) Auch *Jacoby* a. a. O. S. 87 sieht hierin spezifisch attische Tradition; ich kann keinen Beleg für die Vermutung *O. Gruppes* (*Gr. M. u. R.* 1, 591 mit Anm. 3) finden, wonach die Dichter am Hofe der Kypseliden den in die Geschichte Korinths bereits verwobenen Theseus als Helden gefeiert, die Besiegung des Sinis besungen und den Theseus mit in die Gründungslegende der Isthmien verwoben hätten.

Aus der Zahl der Bildwerke, die die *ἆθλα* des Theseus behandeln, kommen hier nur die Bildwerke zur Sinissage in Betracht. Die Literatur gibt *Höfer* an unter *Periphetes* nr. 5, Bd. 3 Sp. 1973 Z. 9ff. Weggelassen ist dort der wichtige Aufsatz von *Otto Jahn, Arch. Ztg.* 23 (1865) 21—31. Die hierher gehörenden Vasenbilder sind zuletzt aufgezählt und behandelt von *Wulff, Die Theseussage* S. 45ff. (nach *Milani* im *Museo ital.* 3, 235f.) und von *Sarnow, Die cykl. Darstellungen aus d. Theseussage* S. 3—6, 31—39; *Reinach*, *Répertoire des vases peints grecs et étrusques* Tom. 1 (1899) 313, 4. 396, 3. 4. 528. 529 Tom. 2 (1900) 81, 7. 8. 9. 118. 280. Ich schließe mich im folgenden an den obengenannten Aufsatz *O. Jahns* an, da er die beste Übersicht über den Inhalt der Vasenbilder gibt.

Mehrere dieser zeigen den ersten Empfang des Theseus, vgl. a. a. O. Sp. 27. Bild eines Bechers der *Berl. Samml.* (nr. 2580): Sinis (ΣΙΝΙΣ) sitzt unter einem Baum auf einem

*) Die irrtümliche Angabe, daß auch Alkyone eine Tochter des Sinis sei (anstatt des Skiron), hat *O. Gruppe*, *Gr. M. u. R.* in den Nachträgen zu S. 599_2 u. S. 817_4 berichtigt.

*) *τῷ Προκρούστῃ* halte ich an dieser Stelle für eine Verwechselung mit *Πιτυοκάμπτῃ*, wie auch die gleiche Verwechselung dem *Scholiasten* zu *Eurip. Hippol.* 977 (*Dindorf* 1, 174) begegnet ist.

**) *Jacoby*, *Marm. Par.* S. 86. 87 wendet sich gegen *Wellmann*, *De Istro Callimachio* 61. 62 Anm., der annimmt, nach *Plut. Thes.* 25 habe *Hellanikos* behauptet, um des Skiron, *Andron* um des Sinis willen seien die Isthmien von Theseus gestiftet worden; vgl. auch *Rich. Wagner*, *Epitoma Vatic.* S. 121 Anm. 3.

Steinsitz, nackt, die Beine übereinander geschlagen, mit der L. eine Keule aufstützend, den rechten Ellenbogen auf den Schenkel gestemmt, die Hand unters Kinn gelegt, nicht durch ungewöhnliche Größe, sondern durch das lange Haupt- und Barthaar und durch die stark hervortretende Nase als wilder Mann erscheinend; sein Blick ist forschend auf Theseus gerichtet. Dieser (ΘΕΣΕΥΣ) steht auf der Rückseite des Bechers mit breitkrämpigem Petasos auf dem Kopfe, die Chlamys umgehängt, unter der er den l. Arm in die Seite stemmt, in ruhiger Haltung, zwei Stäbe oder Lanzen in der vorgestreckten R. aufstützend, aufmerksam auf S. hinsehend. Damit stimmt überein das Bild einer Nolan. Amphora (*Schulz*, *Bullet.* 1842, p. 13f., *Harrow-School Museum* nr. 52), nur sind S. und Th. einander auf der Vorderseite gegenübergestellt, auf der Rückseite steht eine Frau mit Zepter.*) Sehr ähnlich ist die Darstellung einer Amphora (*Krause, Die Pythien, Nemeen u. Isthmien* Taf. 3, 19 nach einer Zeichnung im archäolog. Appar. des Berl. Mus.): Sinis unter einem Baum auf einem Stein sitzend hat beide Hände um das erhobene rechte Knie geschlagen; er hat keine Keule. Theseus mit gekreuzten Beinen vor ihm, der Petasos hängt im Nacken, die zurückgeschlagene Chlamys läßt den in die Seite gestemmten Arm sehen: in der erhobenen L. stützt er den Speer auf. Den Kopf etwas vorgebeugt hört er aufmerksam dem Sinis zu.



Die Schale des Duris (Brit. Mus. 824) (nach *Baumeister, Denkmäler d. klass. Altertums* 3, 1788, nr. 1873).

Die Aufforderung zum Herabbeugen der Fichte stellt dar das Vasenbild bei *Millin, peint. de vas.* 1, 34; *Gal. myth.* 129, 483; *Inghirami vasi fitt.* 1, 49; *Krause* a. a. O. Taf. 3, 18: der bärtige, nackte S. steht neben der Fichte, einen Fichtenkranz um den Kopf, mit der L. hat er einen Zweig gepackt, mit der R. weist er auf die Erde hinab. Ihm gegenüber Th. in der Chlamys mit fichtenbekränztem Petasos, in der L. hält er außer dem Schwert zwei Lanzen, mit der R. einen andern Zweig der Fichte fassend, aufmerksam der Anweisung

*) *Schulz, Bullet.* 1842, 13 f. deutete diese auf die Tochter des Sinis; vielleicht stellt das Vasenbild die Szene eines Dithyrambos oder Hyporchems dar; die zeptertragende Frau, wie auf einem andern Vasenbild der zeptertragende Mann sind dann die Vertreter des attischen Geschlechtes, welchem an dem betr. Feste der Vorsitz zukam.

des S. zuhörend. Hinter diesem steht ein bärtiger Mann in langem Gewande, in der L. ein Zepter, der das Aussehen eines Kampfrichters hat.*) Hierzu stellt sich die hochhenkelige Münchner Schale des älteren schönen Stils (301), abgeb. Taf. 195 der *Arch. Ztg.* 1865 u. unter *Theseus* § 59 Fig. 14. Der nur mit Chlamys bekleidete Th. springt behend die kleine Erhöhung zur Fichte hinan, den r. Fuß fest aufgesetzt, den mit beiden Händen gepackten Zweig der Fichte kräftig herabziehend, das Gesicht dem S. zugekehrt. Dieser, ein nackter Mann von kräftigem Wuchs mit langem Haupt- und Barthaar, durch Satyrohren gekennzeichnet, hält in der gesenkten Hand die Keule. Im Begriff fortzugehen wendet er sich nach Th. um, diesem die erhobene R. entgegenhaltend, wie warnend oder drohend, als ob die Aufgabe nicht zu unterschätzen sei. Dies bestätigt die Miene eines besorgt zuschauenden Mannes mit Petasos und Chlamys, unter der ein Schwert hervorsieht; in der vorgestreckten R. stützt er zwei Lanzen auf. Auf ihn folgt ein Jüngling von dümmlichem Aussehen, der seinen Hut mit der R. in die Höhe hält und im Gegensatz zu dem ernsten Manne mit einfältigem Lächeln zuschaut, als habe er die Zuversicht, daß Th. die Sache schon machen werde.**) So die Erklärung *O. Jahns* (a. a. O. Sp. 29). *O. Wulff, Zur Theseussage* (1892) S. 86 gibt folgende Deutung: Sinis, der zugleich mit Th. den Baum gehalten hatte, hat losgelassen und ist zur Seite geeilt in Erwartung der gewohnten Wirkung; aber der Jüngling ruft ihm nach, ob er es recht mache, und gibt ihm so, da er allein den Baum weiter zur Erde hinabbeugt, seine Überlegenheit zu erkennen. Erstaunt sieht jener den Anschlag mißlungen. Hierher zieht *Wulff* a. a. O. S. 87 auch eines der Reliefs von Gjölbaschi (*Benndorf* u. *Niemann*, *Das Heroon v. Gj.-Trysa,* Tf. 19, 14), auf dem der Baum von Th. allein herabgebeugt wird.***) *Wulffs* Erklärung läßt sich nach

*) *O. Jahn* a. a. O. Sp. 28 vermutet wegen der Bekränzung aller Personen und wegen ihrer ruhigen Haltung, es handle sich um die Darstellung eines ordnungsmäßigen Wettkampfes. *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* 598 denkt an ein verschollenes Ritual im Fichtenhain Poseidons.

**) Das Bild könnte die Szene eines Satyrdramas wiedergeben; es trägt die Beischrift *ὁ παῖς καλός.*

***) *Wulff* bemerkt dazu: „Die Szene ist dadurch als Vorwurf der Großkunst gesichert“; ebd. S. 87: „auf einem

meiner Ansicht mit den Darstellungen der Rache des Theseus nur so vereinbaren, daß man annimmt, Th. habe darauf durch listigen oder höhnischen Zuruf den Sinis wieder in seine Nähe gelockt, sei dann den Baum mit der einen Hand festhaltend plötzlich zu ihm hinabgesprungen, habe ihn mit der andern niedergeschlagen, dann den Niedergeschlagenen gepackt und zu der Fichte gezogen.

Die Rache, die Th. an S. nimmt, ist der Gegenstand einer größern Zahl von Vasenbildern. Hierher gehört die Schale des älteren schönen Stils aus Vulci, früher Basseggio, im Brit. Mus. 824* (E. 53), im verkleinerten Maßst. abgeb. bei *Engelmann, Bilderatl. z. Ovids M.* Taf. 13, 84 u. unter *Theseus* § 29 Fig. 5: S. (rechts), der zu entweichen sucht, setzt den l. Fuß auf den Felsblock, auf dem die Fichte steht, und hält sich mit der erhobenen L. an dem Baume fest; den Kopf gegen Th. (links) gewendet streckt er den r. Arm gegen diesen vor, der ihn mit seiner L. an der Hand gepackt hat, um ihn an sich zu ziehen, während er mit der R. den dünnen oberen Teil des Baums herabbeugt, offenbar um den Gegner daran zu binden und dann emporschnellen zu lassen. Dasselbe zeigt die Schale des Duris (Brit. Mus. 824 *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Bd. 3 Taf. 234, abgebildet bei *Baumeister, Denkm. d. kl. Altert.* Bd. 3 S. 1788 nr. 1873, danach hier Sp. 929 bis 930). Sinis kniet auf dem r. Knie, das l. Bein weit vorgestreckt, die Rechte hält sich am Boden. An der L. wird er trotz Sträubens von Th. zu einer größeren Fichte geschleppt, von der Th. mit der L. einen dreigeteilten Zweig herabbiegt (vgl. *Gurlitt* a. a. O. S. 51 f. und besonders die unten im Artikel *Theseus* § 57 Fig. 12b abgebildete Schale); hinter S. an einer niedrigeren Fichte hängt Hut und Gewand. Auf dem Krater streng schönen Stils Brit. Mus. 826 steht dabei ein bärtiger Mann in Chiton und Chlamys, den Petasos auf den Rücken geworfen, mit der R. auf den Speer gestützt. Auf dem Vasenbild bei *Inghirami, Vasi fitt.* 3, t. 288 springt Th., der Chlamys und Petasos trägt, mit gezücktem Schwert auf S. zu und faßt ihn am Kopf. Dieser streckt widerstandslos, gnadeflehend die Rechte gegen ihn aus. Sinis ist mit Chlamys bekleidet, die einen Fichtenkranz als Saum zeigt.*) Ähnlich die Darstellung einer vatikan. Vase (*Winckelmann, mon. ined.* 98, *Inghirami, Vasi fitt.* 2, t. 111)**): Th. greift von links her mit gezücktem Schwerte den nackten, unter der Fichte aufs Knie gesunkenen S. an, der den Fichtenzweig mit der R. noch gefaßt hält. Ein zweiter Jüngling in hohen Stiefeln, mit Chlamys und Petasos angetan, dringt von der andern Seite her mit gefällter Lanze auf S. ein. Zwar herrscht in der literarischen Überlieferung die Anschauung, daß Th. allein die ἄϑλα vollbringt, aber schon bei *Bakchylides* a. a. O. v. 46 werden zwei Begleiter des Th. genannt (*δύο οἱ φῶτε μόνους ὁμαρτεῖν*).*)

Die Szene war auch auf einer der Südmetopen des sogen. Theseions in Athen dargestellt, vgl. *Sauer, Das sogen. Theseion u. sein plastischer Schmuck* 1899 S. 159, Taf. V Süd 2. Von Th. ist auf der Metope nichts mehr erhalten; die *Ortière*sche Zeichnung zeigt in Umrissen einen nach rechts schreitenden Mann in dreiviertel Vorderansicht, der den Arm nach unten streckt. Sinis (leidlich erhalten) weicht nach rechts und schmiegt sich an einen Fichtenstamm, den er mit der erhobenen L. umklammert; sein Kopf gegen die Brust gepreßt, sein r. Arm geht rechts abwärts. Mit Hilfe der Vasenbilder, insbes. der Schale des Chachrylion (*Milani Mus. ital.* 3, Taf. 2, S. 219 ff., abgeb. bei *Jane Harrison, Mythol. and Monum.* pag. CXII und unter *Theseus* § 59 Fig. 13, hier S. links, Th. r. vom Beschauer) läßt sich die Darstellung der Metope rekonstruieren. Theseus will den S. vom Fichtenstamm wegziehen, hält dessen r. Arm (am Handgelenk) mit seinem r. Arm gepackt, mit der erhobenen L. beugt er den Fichtenstamm herunter. „Beide zusammen hatten die Fichte niedergebogen, dann ließ sie S. plötzlich los, sah aber zu seinem Schreck, daß der Fremdling mit einer Hand den Zweig herunter hielt, während er mit der andern und mit dem Fuße ihn selbst fest hielt, um ihn von dem umklammerten Stamm wegzuziehen und ihn auf die Luftreise zu schicken, die er seinen Opfern aufgezwungen hatte" (vgl. *Sauer* a. a. O. S. 161).**)

Sarnow, Die cykl. Darstellungen aus der Theseussage in d. antik. Kunst u. ihre literar. Quelle, Lpzg. 1894, kommt (S. 73 f.) zu dem Ergebnis, daß bereits in den ersten Jahrzehnten des 5. Jahrh. vor Chr. die charakteristische Form der Sage, die unsere literarischen Quellen im allgem. übereinstimmend überliefern, den Malern dieser Vasenbilder bekannt und auch dem athenischen Volke vertraut gewesen sei. Er hält es für möglich, daß die Darstellung der Schalen in letzter Linie auf eine gemeinsame bildliche Quelle, etwa auf einen Bilderfries in einem der Theseia, zurückgehe (S. 77)***), und daß wiederum eine bestimmte literarische Gestalt dieser Sagen von bestimmendem Einfluß auf ihre Bildung durch die Kunst gewesen sei (S. 78); vgl. unter *Theseus* § 60. — *Jane Harrison* (*Mythol. and Monum. of ancient Athens* 1890 p. CXVII f.) sucht den Ursprung dieser Darstellungen in mimischen Tänzen, in denen die Taten des Theseus veranschaulicht worden seien, mit Berufung auf *Xenophon Sympos.* 7, 5. 9, 2 ff., *Lucian. de saltat.* 39. 40, *Athenaios* 14, 629.

andern Fragment (der Reliefs von Giölbaschi) hat sich wohl zum Teil die Gestalt des Räubers ganz getrennt erhalten."

*) *O. Jahn* a. a. O. „man würde kaum auf Sinis raten, wenn er nicht neben einem Baum stände".

**) Vgl. *Wulff* a. a. O. S. 88.

*) Über ein älteres röm. Terrakottarelief, das *Stark, Arch. Ztg.* 18 (1860) 125 nach *Campana, Antiche opere in plastica* P. III (Rom 1857) besprochen hat, vgl. *Höfer*, Bd. 3 Sp. 1978 Z. 18—26 unter *Periphetes*.

**) a. a. O. S. 225 spricht *Sauer* die Vermutung aus, die Künstler der Metopen seien Ptolichos und Amphion um Ol. 82 und 88 (etwa um 430 v. Chr.) gewesen, beide der Schule des Kritios angehörend.

***) Nach *Plut. Thes.* 35 gab es 4 Theseia in Athen *ὡς Φιλόχορος ἱστόρηκεν*. Vgl. *Wachsmuth, Die Stadt Athen i. A.* 1, 335 Anm.[4]; *Judeich, Topogr. v. Athen* (1905) 402. 375. 313.

Schon oben Sp. 926 Z. 43 ist darauf hingewiesen worden, daß Hyporcheme oder Dithyramben, mögen sie selbständig an bestimmten Festen in Athen aufgeführt worden sein, oder zu einer Tragödie oder einem Satyrdrama gehört haben, möglicherweise die Quelle der Darstellungen gewesen sind.

Zur Worterklärung. Das altertümliche Wort beschäftigte schon die Lexikographen. *Hesychios* erklärt *σίνεσθαι**)· *κακουργεῖν, βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι. σίνες* (?)·**) *σίνις· κλέπτης, κακοῦργος. λῃστής. Suidas: ὄνομα λῃστοῦ βλαπτικοῦ. Eustathios* z. *Ilias* 1, 592 (pag. 158, 20): *Σίνις Σίνιδος ὕστερον λῃστής* u. z. *Il.* 11, 481 (pag. 857, 47): *τὸ δὲ σίντην ἤρεσεν Ὁμήρῳ οἰκειῶσαι τῷ λέοντι διὰ τὸ αὐτοῦ βίαιον, ᾧ λόγῳ καί τινες ἄνδρες ἐλέγοντο καθ' Ὅμηρον σίντιες, ἄλλως κλινόμενοι. ὁμοία δέ τις ἔννοια καὶ λῃστὴν τὸν Σίνην* (lies *Σίνιν*) *παρήγαγεν.* Damit stimmt überein z. *Ilias* 1, 592: *καὶ εἰσὶν ἀληθῶς φερώνυμα τὸ Σίντιες οἱ παρ' Ὁμήρῳ καὶ ὁ Σίνις ἐπὶ κακῷ μέντοι, ἵνα καὶ αὐτοὶ ὡς βλαπτικοὶ . . . φορεῖν τὸ οἰκεῖον ὄνομα.* Vgl. *σίνος*, Schaden. Der Bildung *Σίνις* kommen nahe *τρόχις, τρόπις, πόσις* (= *πότις*), *ἶνις, κάσις*, vgl. *Pape, Etym. Wb.* S. 257. Nach *Brugmann, Gr. Gr.* (in *Gr. u. Lat. Sprachw.*²) S. 99. 103 §§ 70 a. d. ist dieser Deklinationstypus wahrscheinlich aus vorgriech. Zeit mitgebracht. Der Name der räuberischen Ureinwohner von Lemnos (*Il.* 1, 594. *Od.* 8, 294) ist von demselben Stamm abgeleitet (*Σίν-τι-ες* von *σίνομαι*, wie *μάν-τι-ς* von *μαίνομαι*), ebenso *Σίνων*. Es scheint, daß ursprünglich *σίνις* Appellativum war, wie *Hesychios* bezeugt; so hat sich das Wort in der Dichtersprache erhalten, vgl. *Aesch. Agam.* 718 *ἔθρεψεν δὲ λέοντα σίνιν.****) Älter noch ist die Stelle aus d. kykl. Gedicht *Epigonoi*, in der Autolykos *πολέων κτεάνων σίνις* heißt; vgl. *Erichthonios* Bd. 1 Sp. 1306 unter 3.†) Die Alexandriner haben das seltene Wort wieder vorgesucht. *Kallimachos Ap.* 92 *λέων βοῶν σίνις* = hom. *σίντης*; *Epigr.* der Anyte *Anth. Pal.* 7, 202; *Lykophron Alex.* 539 nennt den Paris *σίνιν καταῤῥακτῆρα.* Auffällig ist bei *Aristoteles Rhet.* 3, 3 (Ausg. *Roemer* S. 180, 8), da wo vor „frostigem Ausdruck" gewarnt und dieser in der Anwendung ungewöhnlicher Worte (*τὸ χρῆσθαι γλώτταις*) gefunden wird, das Zitat aus einem Dichter *Σκίρων σίννις*††) *ἀνήρ.* Der Dichter, wer es auch sein mag (ein Lykophron wird unmittelbar vorher zitiert)†††), braucht *σίνις ἀνήρ* nach homerischem Vorgang wie *Σίντιες ἄνδρες Il.* 1, 594, *ἰητρὸς ἀνήρ Il.* 11, 514, *βουληφόρος ἀνήρ Il.* 1, 144, womit etwas Standesmäßiges bezeichnet wird. Vielleicht war in der ältesten uns verloren gegangenen liter. Überlieferung zu *Πιτυοκάμπτης, Σκείρων, Κερκύων, Προκρούστης* usw. *σίνις ἀνήρ* stehender Zusatz, wodurch sich verschiedene Unklarheiten der Überlieferung erklären würden. Wie es gekommen ist, daß gerade für *Πιτυοκάμπτης Σίνις* Eigenname wurde, kann ich nicht erklären; Tatsache ist, daß schon im 5. Jahrh. bei *Bakchylides, Euripides, Xenophon Σίνις* als Eigenname gebraucht wird.*) Weiter darf man schließen, daß mit *σίνις* eine bestimmte Art ausländischer Räuber bezeichnet wurde; die älteste Bevölkerung von Megara galt für karisch-lelegisch, die Perigunesage weist nach Karien. [Wörner.]

*) *Leo Meyer, Handb. d. gr. Etym.* 4. Bd. S. 35 bemerkt zu *σίνεσθαι*: Weiterer etymol. Zusammenhang ist nicht klar.

**) Vielleicht *Σίνης*, vgl. oben die Stelle bei *Eustathios* u. die Lesarten zu *Aristot. Rhet.* 3, 3

***) Jetzt Konjektur *λέοντος ἶνιν.*

†) Freilich stammt die Stelle nach dem *Schol.* zu *Oed. Col.* 378 aus d. *Thamyras* des *Sophokles*; vgl. *Nauck Tr. gr. fr.*

††) Die Varianten *οἰνὶς Ac, σινὴς C. Schol.* zeigen, daß *σίνις* die richtige Schreibung ist.

†††) *Christ, Gesch. d. gr. L.* § 137 S. 196 führt einen Dithyrambendichter Lykophronides an.

*) Über *Σίνις* schweigt *Fick, D. griech. Personennamen*² S. 251, angeführt sind *Σίνανδρος, Σίναυρος, Σιννέας, Ἀσιννώ.*

Sinoe s. Sinoeis.

Sinoeis (*Σινόεις*), Beiname des Pan auf einer Freilassungsurkunde von dem Berge Kotilon bei Bassai im Gebiet von Phigaleia in Arkadien: *τοῖ Πανὶ τῷ Σινόεντι, K. Kuruniotis, Ἐφημ. ἀρχ.* 1903, 179. Doch ist das Epitheton weder, wie *Kuruniotis* a. O. 181 meint, neu noch von *σίνομαι* (*σινόω*) = '*δύσκολος καὶ κακοποιός*' abzuleiten. Nach *Paus.* 8, 30, 3 befand sich in Megalopolis in dem Peribolos des Zeus Lykaios ein *ἄγαλμα Πανὸς λίθου πεποιημένον· ἐπίκλησις δὲ Σινόεις ἐστὶν αὐτῷ, τήν τε ἐπίκλησιν γενέσθαι τῷ Πανὶ ἀπὸ νύμφης Σινόης λέγουσι, ταύτην δὲ σὺν ἄλλαις τῶν νυμφῶν καὶ ἰδίᾳ γενέσθαι τροφὸν τοῦ Πανός.* Freilich hat man seit *Siebelis* (zu *Paus.* a. O.) und *Dindorf* (*Praef.* p. XV) fast allgemein — nur *Spiro* folgt der Überlieferung — für *Σινόεις* und *Σινόη*: *Οἰνόεις* und *Οἰνόη* eingesetzt und daran mannigfache Vermutungen geknüpft; vgl. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 247. *Kalkmann, Pausanias d. Perieget.* 126. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 196. *W. H. Roscher, Philologus* 53 (1894), 363 Anm. 10 (vgl. 375). *Myth. Lex.* 3, 1352, 3 ff. (vgl. 1379, 66 ff.) *Wernicke, ebend.* 3, 1431, 22. *Gruppe, Gr. Myth.* 207, 4. 1390, 3. 4. 5. 6. Durch die oben angeführte Inschrift ist die überlieferte Lesart *Σινόεις* und *Σινόη* als richtig erwiesen, und die Tatsache, daß nach *Paus.* die Statue des Pan *Σινόεις* sich in Megalopolis befand, erklärt sich daraus, daß sie von den Phigalensern später nach Megalopolis gebracht worden ist, *L. Deubner, Rhein. Mus.* 59 (1904), 475 f. Von der Statue des Apollon Epikurios in Bassai, der auf obiger Inschrift zusammen mit Pan *Σινόεις* erscheint, bezeugt es ausdrücklich *Pausanias* (8, 30, 3). Glänzend hat sich durch die Inschrift vom Kotilon auch die Vermutung von *G. Wentzel, Philologus* 50 (1891), 385 ff. bewährt, daß der Name von Pans Pflegerin *Σινόη* und die Epiklesis des Pan selbst *Σινόεις* eine Stütze finde durch die Notiz im *Etym. M.* s. v. *Ἄρνη*¹ p. 145, 47: *Ἄρνη νύμφη, ἡ τροφὸς τοῦ Ποσειδῶνος· εἴρηται δὲ καὶ Ἄρνη ἡ νύμφη Σινόεσσα καλουμένη, ὅτι τὸν Ποσειδῶνα λαβοῦσα παρὰ τῆς Ῥέας ἐκτρέφειν πρὸς τὸν Κρόνον ζητοῦντα ἀπηρνήσατο· καὶ ἐντεῦθεν Ἄρνη ὠνομάσθη· οὕτω Θησεὺς ἐν Κορινθιακῶν τρίτῳ* (*F. H. G.* 4, 518). Dieselbe Notiz findet sich auch bei *Tzetz.* zu *Lyk.* 644, der aber die

Notiz aus *Etym. M.* a. a. O. mit der Notiz im *Etym. M.* s. v. *Ἄρνη*[2] p. 145, 53 kontaminiert hat, und unter Arne das boiotische versteht, während mit *Wentzel* (vgl. *Maxim. Mayer* Bd. 2 Sp. 1477, 54 ff. 1479, 1 ff.) die gleichnamige Quelle Arne bei Mantineia zu verstehen ist. Die Sinoe des *Pausanias* ist also mit der Sinoessa des *Theseus* identisch, es ist eine arkadische Nymphe, die einmal als die *τροφός* des Pan, das andere Mal als die des Poseidon erscheint. Der Name der Mutter des Pan *Οἰνόη* (s. d. 2. 3. und *Roscher* Bd. 3 Sp. 1379, 65 ff) bez. *Οἰνηΐς* (s. d.), wegen dessen man früher bei *Paus.* *Σινόη* in *Οἰνόη* änderte (s. oben), bleibt wohl durch die obigen Ausführungen unberührt, trotzdem man an eine Änderung in *Σινόη* denken könnte, zumal da im *Schol. Eur. Rhes.* 36 als Mutter des Pan *Ὀρσινόη* (s. d., wo ich *Ὀρεινόμη*, *Gruppe*, *Gr. Myth.* 1390, 5 *Ἀρσινόη* vermutete) genannt wird, was gleichfalls den Gedanken an [*Ὀρ*]-*Σινόη* nahelegt. *E. Maaß, Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 11 (1908), 26 f. will statt *Ὀρσινόη* lesen: *Οἰνόη*. Aber entschieden unrichtig ist es, wenn *Maaß,* der freilich den inschriftlich (s. oben) bezeugten Pan *Σινόεις* nicht zu kennen scheint, bei *Paus.* a. a. O. für *Σινόη* wiederum *Οἰνόη* empfiehlt und aus Pan *Σινόεις* einen Pan *Οἰνοεύς* machen will. [Höfer.]

Sinoessa s. Sinoeis.

Sinon (Sinōnis; *Σίνων*, *-ωνος*; vgl. *Herodian* 2, 733, 37 und 1, 34, 2 *L.*).

Die Herkunft dieser erst im jüngern Epos zur Bedeutung gelangten, jetzt hauptsächlich aus der *Aeneide* allgemein bekannten Gestalt des listigen und betrügerischen Griechen ist durch eine glückliche Bemerkung von *Maaß, Herm.* 23, 1888, 618 aufgehellt worden. *Σίνων* ist Kurzname zu *Σίνωπός,* dem Eponymos von S i n o p e; womit allerdings die herkömmliche Deutung des Namens mit Hilfe von *σίνεσθαι* (vgl. *Welcker, Ep. Cyklus* 2[2], 15) unsicher wird, da auch in Sinope natürlich die milesische Kolonie an die Stelle einer v o r g r i e c h i s c h e n Ansiedlung getreten ist. Trotz der Ablehnung durch *Robinson, Ancient Sinope* 125 ff. (*Amer. Journ. of Philol.* 27, 1906) lassen sich für die Auffassung *Maaßens* entscheidende Gründe geltend machen, die, wie es scheint, *Maaß* selbst noch entgangen waren. Dieser ging aus von einer Bemerkung *v. Wilamowitzens*, der *Hom. Unters.* 167 das *Scholion* des *Harleianus* zu *μ* 257 hervorzog (vgl. *Eust.* 1721, 9), wonach unter den Odysseusgefährten, die der Skylla zum Opfer fielen, P h e r e k r a t e s auch einen *Σινωπός* nannte (P h e r e k y d e s, wie *v. Wilamowitz* ohne weiteres sagt, ist eine allerdings wahrscheinliche Konjektur *Cramers, Anecd. Par.* 3, 480, die *Dindorf* in den Text gesetzt hat; auch daß *Porphyrios περὶ τῶν παραλελειμμένων* der Mittelsmann sei, behauptet *v. Wilamowitz* zu zuversichtlich). Mit diesem Odysseusgefährten *Σινωπός* könnte, um das beiläufig zu erwähnen, infolge der westlichen Lokalisation der Irrfahrt auch S i n u e s s a - *Σινώπη* (*Plin. nat. hist.* 3, 59) und der Name des Inselchens S i n o n i a an der latinischen Küste zusammenhängen (*Plin. ibid.* 3, 81; *Mela* 2, 7, 18). Ursprünglicher ist aber sicher auch in diesem Punkt die Lokalisation im Pontos und die Zugehörigkeit des *Σινωπός* zum pontischen Sinope, wie schon *v. Wilamowitz* erkannt hat. Die *Maaß*sche Gleichung nun S i n o p o s = S i n o n ergibt sich daraus, daß eine außerordentlich bezeichnende Genealogie auch den Träger des Kurznamens Sinon einerseits ebenso entschieden mit Odysseus verbindet wie anderseits mit der Stadt Sinope. Sinon ist, genau wie der Sinopos des *Homerscholions, ἑταῖρος* des Odysseus auf *Polygnots* delphischer Iliupersis (*Paus.* 10, 27, 3; das Bild folgt dem kyklischen Epos; vgl. *Noack, Iliupersis, diss. Giss.* 1890, S. 71. *Bethes* Einwendungen, *Rhein. Mus.* 46, 518, sind nur berechtigt, insofern Abhängigkeit speziell von *Lescheos* behauptet war. Der Zusatz *ἑταῖρος Ὀδυσσέως* konnte freilich aus dem Bilde selbst schwerlich ohne weiteres entnommen werden, sieht aber wahrlich nicht nach einem bloßen Einfall des *Pausanias* aus, sondern stammt wohl sicher, was auch *Bethe* für durchaus möglich hält, aus dessen Gewährsmann. Ich sehe keinen Grund, ihn für etwas anders als eine wirkliche Gelehrtennotiz zu halten, und wer will sagen, ob bei genauerem Studium des Bildes nicht Kennzeichen sich ergaben, die zu jener Benennung berechtigten?) Doch nicht nur *ἑταῖρος*, sondern sogar *αὐτανέψιος* des sisypheïschen Fuchses Odysseus heißt Sinon bei *Lykophron* 344. Sein Vater Aisimos (*Triphiodor* 220. 294) ist Bruder der Antikleia, der Mutter des Odysseus. Aisimos aber und Antikleia sind Kinder der Amphithea und des berühmten Diebes und Schlaukopfes Autolykos: *Schol. Lycophr.* 344 p. 133 *Scheer* (vgl. p. 134, 12; etwas abweichend *Servius* zu *Aen.* 2, 79, wonach Autolycus' Kinder Sisyphus und Autolla (?) sind; von Sisyphus, durch dessen Einführung die Vererbung des Listenreichtums vollends deutlich wird, stammt Sinon, von Autolla (?) Ulysses: *c o n s o b r i n i e r g o s u n t*). Autolykos aber seinerseits, und damit erhalten wir den anderen Anknüpfungspunkt, sitzt fest in einer der Versionen der s i n o p e n s i s c h e n Stiftungssage und hatte auch Kult in Sinope; vgl. Bd. 1, Sp. 736 und *Gruppe, Griech. Mythologie* 326, der mit Recht die Einheit der lokal verschiedenen Autolykosgestalten betont. Die Untrennbarkeit von S i n o n, S i n o p o s, S i n o p e scheint mir hiermit erwiesen. Sinon gehört also ursprünglich zu den pontischen Elementen der Argonautensage (dies durch Autolykos) und der Odysseussage. In die Überlieferung des ionischen Epos wird er durch die Milesier gekommen sein, die Sinope besiedelten (vor 756, dem Gründungsjahr von Trapezunt, der Tochterstadt von Sinope; vgl. *Robinson* a. a. O. 148). Daß sich sein Zusammenhang mit Sinope später verdunkelte, dafür liegt der Grund in der Tatsache, daß sich bezüglich seiner Personalien unwillkürlich die Angaben seiner Lügenerzählung vordrängten (vgl. *Aen.* 2, 86, wo er sich als Palamedes' Gefährten und Verwandten ausgibt). Ferner wird die große Uneinheitlichkeit der sinopensischen Stiftungslegende überhaupt die Schuld tragen. Die nach *Eustath* zu *μ* 246 ursprünglich *πρὸς ὁμοιότητα* zu Si-

nopos, dem Odysseusgefährten, erdichtete Heroine Sinope (der übrigens gleichfalls der Zug erfinderischer List nicht fehlte: *Schol. Apoll. Rh.* 2, 948), macht sich auch im historischen Namensverzeichnis der Stadt mit ihrem Namen noch bemerklich, Sinopos oder Sinon dagegen nicht; vgl. *Robinson* in der *Prosopographia Sinopensis* a. a. O. 278.

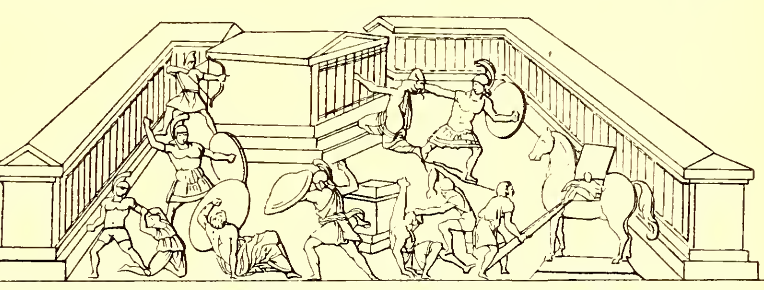
Gemäß der älteren Überlieferung, nach welcher Sinopos-Sinon einfach ein ἑταῖρος des 10 Odysseus war, wie *Pherekrates* (oder *Pherekydes*) und *Polygnot* wußten, ignorieren die zwei homerischen Epen seinen Namen. Die Listen, die zu Trojas Eroberung führten, kamen ursprünglich gewiß vollständiger auf Odysseus' eigene Rechnung, wovon gemäß seiner Vorliebe für Entlegenes die später verschollene Kunde *Euphorion* festgehalten hat nach *Servius* a. a. O.: *nec immerito Vergilius Sinoni* (dem Vetter des Odysseus) *dat et fallaciam et pro-* 20 *ditionis officium, ne multum discedat a fabula, quia secundum Euphorionem Ulixes hoc fecit;* vgl. *fr.* 79 (bei *Fel. Scheidweiler, Euph. fragm.*, Diss. Bonn 1908, p. 58 = *fr.* 151, *Meineke*; doch ist die von *Scheidweiler* p. 12 angenommene Einwirkung *Euphorions* auf *Triphiodor* unerweislich). Daß in dieser Hinsicht die Gestalt des Sinon eine Abzweigung oder Doppelung der Odysseusgestalt war, sahen schon die Alten. Auch Sinons Selbstentstel- 30 lung durch Schläge galt für nachgebildet der Tat, die Helena von Odysseus erzählt δ 243; vgl. *Eustath* zu δ 244 (wo auch bemerkt wird, daß dieses Motiv das Prototyp war für die Geschichten von Zopyros, Megabyzos usw. Tatsächlich war es das bis herunter zu jenen persischen Verrätern, die Julians Untergang herbeiführten und bei denen noch *Laur. Lydus de mens.* 4, 118 p. 156 *W.* *Σίνωνος τοῦ Βεργιλιανοῦ* gedenkt). Die an sich auffällige Verdoppelung des listenreichen Helden in der troischen Sage erklärt sich wohl sicher daraus, daß für das Empfinden jüngerer Zeiten ein immer größerer Aufwand an List notwendig wurde, um es begreiflich zu machen, daß die Trojaner der List mit dem hölzernen Pferde erlagen. Denn sobald der ursprüngliche Sinn dieses Motivs vergessen war, mußte die Sache gar plump und unglaublich erscheinen und reizte zu immer neuen Varianten, die das ἄπιστον zu einem δυνατόν machen wollen; vgl. *Fr. Marx, Philoktet-Hephaistos* in *Ilbergs Jahrb.* 13, 1904, 674 ff. Diesem Bedürfnis verdankt die bedeutsame Ausgestaltung des ursprünglich ganz beiseite stehenden Odysseusgefährten und Eponymos von Sinope ersichtlich ihren Ursprung.

In der *kleinen Ilias* fehlt zwar bei *Proklos* der Name des Sinon; er muß aber trotzdem darin bereits eine Rolle gespielt haben. Denn *Aristoteles poet.* 23, 1459 b 7 nennt eine Tragödie *Sinon* unter den Stücken, die sich aus dem Inhalt der *kleinen Ilias* komponieren lassen (vgl. die Verteidigung der angefochtenen Stelle bei *Vahlen, Beiträge z. Ar. Poetik* 3, *Sitzber. d. Wiener Akad.* 56, 1867, 283 ff.). Auch gab es wirklich einen *Sinon* des *Sophokles*, leider ohne daß wir aus den spärlichen Bruchstücken, 10 bei denen der Titel zum Teil sogar in ver-



1) Sinon
(nach *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken*, Bonn 1873, Tafel 1).

derbter Gestalt überliefert ist (σινώμη, σίννωνι), über den Inhalt des Stückes irgend etwas ausmachen könnten (*Nauck, fragm. trag.*[2] p. 251 nr. 499—501; recht auffällig ist das Fehlen des Sinon in der euripideischen *Persis*; vgl. besonders *Tro.* 9 ff. 511 ff. und *Bethe, Rhein. Mus.* 46, 518). Ferner kann als sicher gelten, daß der berühmte Vers der *kleinen Ilias* 30 Νὺξ μὲν ἔην μέσση, λαμπρὴ δ' ἐπέτελλε σελήνη (*fr.* 11 *Ki.*) etwa so weiter ging: da gab Sinon das mit den bei Tenedos lagernden Griechen verabredete Feuerzeichen; vgl. *Schol. Lykophr.* p. 134, 23 und p. 135, 3 *Scheer*, sowie *Tzetzes, Posthom.* 720 f. Hiermit dürfen verbunden werden die *Apollodorexzerpte* 5, 15 ff. (*Mythogr.*



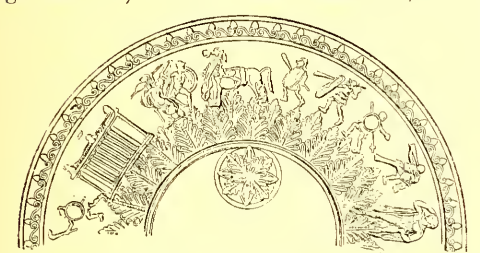
2) Sinon (nach *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken*, Bonn 1873, Tafel 1).

graeci 1, 209 f.), wonach Sinon überhaupt mit keiner anderen Mission zurückgelassen wird als das Signal zu geben (καταλιπόντες Σίνωνα, ὃς ἔμελλεν αὐτοῖς πυρσὸν ἀνάπτειν τῆς νυκτός, ἀνάγονται καὶ περὶ Τένεδον ναυλοχοῦσιν p. 209, 8; so auch *Dictys* 5, 12: *signum, quod igni elato Sinon ad eam rem clam positus sustulerat*). Und er tut dies, was bemerkenswert ist, 60 von einem Ort, der außerhalb der Stadt liegt: καὶ Σίνων αὐτοῖς ἀπὸ τοῦ Ἀχιλλέως τάφου πυρσὸν ἧπτεν. Das Alter dieses Zuges verbürgt uns, was bisher zumeist übersehen ward, *Menander*, nach *Plautus Bacch.* 937 f. *Mnesilochus Sinost* ‖ *Relictus. ellum: non in busto Achilli, sed in lecto accubat.* Diese Version, wonach Sinon gleich beim Grabhügel zurückbleibt, mit der Einführung des Pferdes direkt

gar nichts zu tun und demnach überhaupt eine noch sehr beschränkte Aufgabe zu erfüllen hat, muß es, wie man sieht, gegeben haben. Nur als σκοπός, dem die abfahrenden Griechen πυρεῖα καὶ δᾷδα überreichen, wird er zurückgelassen auch nach *Suid.* v. πυρεῖον. Auf *Arktinos* und *Stesichoros* paßt das nicht, wie wir gleich sehen werden; man würde es mit Sicherheit auf die *kleine Ilias* zurückführen, wenn nicht die *Tabula Iliaca* zu widersprechen schiene, die auf dem untersten Streifen die Einholung des Rosses nach der *kleinen Ilias* darstellt und dabei an der Spitze des Zuges Priamos und Sinon zeigt, beide inschriftlich gekennzeichnet. Es ist also auch hier Sinon in die Hände der Trojaner gefallen und in die Stadt gebracht worden. Indessen ordnen sich die Dinge vielleicht, ohne daß wir der *Tabula* den Glauben versagen müssen. Sie zeigt Sinon mit auf den Rücken gefesselten Händen (vgl. *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken*, Bonn 1873, Taf. 1 u. 1*). Daß ihm, wie *Jahn* S. 32 sagt, von einem Troer soeben die Fesseln gelöst werden, vermag ich weder auf den beiden *Jahn*schen Zeichnungen, noch auf der Photographie bei *Paulcke de tabula Iliaca quaest. Stesichoreae* (Diss. Regimont. 1897) zu erkennen. Es ist auch äußerst unwahrscheinlich, daß die Abnahme der Fesseln nicht schon, bevor sich der Zug in Bewegung setzte, stattgefunden hätte, sondern erst, wie es die *Tabula* zeigen würde, unmittelbar vor dem skäischen Tore. Folglich soll Sinon wirklich als Gefangener gedacht werden (so auch *Wagner, Epit. Vat.* p. 230). Folglich hat er in der *kleinen Ilias* nicht mit listiger Rede die Troer vor dem Einzuge des Pferdes betört. Dann muß aber auch der in den *Lykophronscholien* p. 134, 12 aus anderer Überlieferung eingemengte Zug ὃς αἰκισάμενος ἑαυτὸν πλησίον τοῦ δουρείου ἵππου ἐκάθητο der *kleinen Ilias* fremd sein. Denn ein solches Motiv kann nur eingeführt werden, wenn es von Erfolg begleitet ist. Auch war ja in der *kleinen Ilias* vielmehr Odysseus selbst der αἰκισάμενος ἑαυτόν, der sich als solcher, und zwar nach der Erbauung des Pferdes, also kurz vor der Schlußepisode, in die Stadt einschlich und mit Helena περὶ τῆς ἁλώσεως τῆς πόλεως συντίθεται (*Proklos* p 238, 30 ff. *W.*). Eine derartige Doppelung des gleichen Motivs in so kurzem Zeitabstande bei so verwandten Gestalten ist für das gleiche Gedicht kaum denkbar. Folglich ist wohl anzunehmen, daß in der *kleinen Ilias* Sinon wirklich gefangen wurde. Er mochte, falls er sich nicht bei der Beratung auf der Burg herausgeredet hat, einfach infolge der εὐωχία der Trojaner (p. 239, 9 *W.*) aus der Stadt entkommen sein, worauf er vom Achillesgrabhügel das Feuerzeichen gab, vielleicht auch nur weitergab; denn möglicherweise war hier, wie bei *Lykophron* 340 ff., Antenors Verrat mit der Tätigkeit des Sinon kombiniert; vgl. *Welcker, Griech. Trag.* 1, 147 (in *Holzingers Lykophronkommentar*, Leipzig 1895, 221 ist die Auffassung schwerlich richtig, es sei mit πυρσόν die Fackel gemeint, mit der Antenor den aus dem Roß steigenden Helden leuchtete. Richtig *Bethe, Rhein. Mus.* 46, 518. Übrigens ist auch noch bei *Dares* 40 Sinons Tätigkeit mit Antenors Verrat verknüpft. Und gerade das Weitergeben des Feuerzeichens konnte der Anlaß sein, warum ihm in der Heurematographie *specularum significatio* als Erfindung zugeschrieben wurde, *Plin. nat. hist.* 7, 202). Der poetische Zweck der Gefangennahme Sinons wäre dann entweder gewesen, ein letztes glücklich überwundenes Hindernis in die Ausführung des griechischen Planes einzuschieben und das Signal gerade dann erfolgen zu lassen, wenn die Folgen der von Sinon miterlebten εὐωχία den Angriff besonders begünstigten, oder aber die Sache ward nur erfunden, um die nötige Verbindung zwischen Sinon und Antenor herzustellen. Schwerlich hatte mithin Sinon in diesem Gedichte auch noch die Aufgabe, das hölzerne Pferd zu öffnen. Diese wird man, wenn nicht nach *Lykophron* 342 dem Antenor, so doch gemäß der Verabredung mit Odysseus vielmehr der Helena zuschreiben. Natürlich war Sinon bei den Schlußkämpfen wiederum beteiligt. Wenn *Polygnot* bei der von *Pausanias* 10, 27, 3 verzeichneten Gruppe der *kleinen Ilias* gefolgt ist (Λαομέδοντος δὲ τὸν νεκρὸν Σίνων τε ἑταῖρος Ὀδυσσέως καὶ Ἀγχίαλός εἰσιν ἐκκομίζοντες; vgl. *Jahrb. d. Inst.* 2, 176), so ist zu beachten, daß hier Sinon noch weiter nichts als der ἑταῖρος des Odysseus ist.

Urteilen wir richtig, so war in der *kleinen Ilias* überhaupt die Rolle des Sinon eine verhältnismäßig bescheidne. Seine Gestalt befand sich noch in den Anfangsstadien ihrer Entwicklung. Anders die *Persis* des *Arktinos*, und es ist schwerlich Zufall, daß gerade dies einem Milesier zugeschriebene Gedicht die Bedeutung des Eponymos der Milesierstadt Sinope erweitert hat (aus dem zeitlichen Abstand der zwei Epen ergibt sich mithin die Verschiedenheit der Sinongestalt nicht ohne weiteres). Auch hier gab Sinon das Feuerzeichen, aber nicht von außerhalb, sondern aus der Stadt selbst, πρότερον εἰσεληλυθὼς προσποίητος (*Prokl.* 239, 22 *W.*). Hierher wird also zunächst die List gehören, daß Sinon αἰκισάμενος ἑαυτὸν πλησίον τοῦ δουρείου ἵππου ἐκάθητο, welchen Zug einerseits *Quintus* 12, 360 ff., andererseits *Triphiodor* 227 ff. und *Tzetzes Posthom.* 688 in unten näher zu besprechender Weise gleichsam auseinander gelegt haben. Die Griechen lügnerisch beschuldigend betört er dann natürlich die Trojaner und muß auch bei den Verhandlungen über das Pferd eine Hauptrolle spielen, wenn auch die Verhandlungen (wie vielleicht auch in der *kleinen Ilias*), entsprechend der Darstellung der *Odyssee* ϑ 500 ff., noch nicht draußen vor dem Tore und vor der Einholung des Pferdes, sondern erst nach derselben und auf der troischen Burg stattfanden. Ebenso scheint auch weiterhin Sinons Anteil mehr hervorgehoben und in den Mittelpunkt der Handlung gerückt gewesen zu sein. Das Feuerzeichen wird von ihm von der Burg aus gegeben. Mit brennender Fackel aus dem Opisthodom des Athena-Poliastempels stürzend, begegnet der (in voller Rüstung dargestellte, also nicht mehr als Gefangener gedachte) Sinon

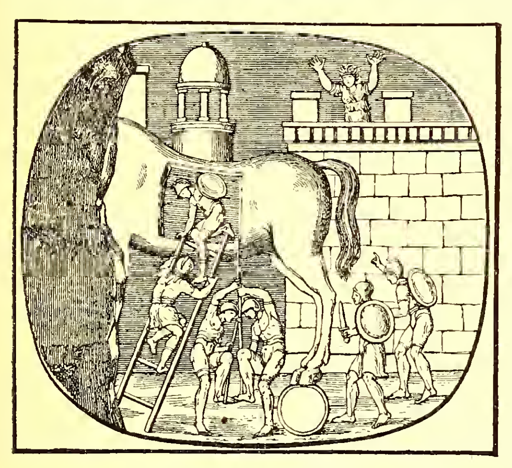
in der *Iliupersis* eines 'homerischen' Bechers (*Robert, Hom. Becher,* 50. *Winckelmannsprogramm*, Berlin 1890, 69). Hier wird Sinon auch das Pferd geöffnet haben: *inclusos utero Danaos et pinea furtim laxat claustra Sinon Verg., Aen.* 2, 258; *Hygin fab.* 108 (bei dem erst nach Öffnung des Pferdes das Signal gegeben wird). Ebenso bei *Stesichoros*; denn



3) Homerischer Becher
(nach *Robert, Hom. Becher, 50. Winckelmannsprogramm*, Berlin 1890, S. 69).

mit Recht erkennt man Sinon in dem Mittelbild der *Tabula Iliaca,* das die *Persis* nach *Stesichoros* enthält, in der Gestalt wieder, welche die Leiter für die dem Pferd entsteigenden Krieger bereit hält.

Ähnlich ist die Darstellung auf der (von *Fröhner, Jahrb. d. Inst.* 7, 1892, 30, hinsichtlich ihrer Echtheit bezweifelten) Glaspaste,



4) Das hölzerne Pferd
(nach *Baumeister, Denkm. d. klass. Altert.* Bd. 1 S. 742 Abb. 794).

die nach *Winckelmann, Mon. ined.* nr. 140 von *Millin, Myth. Galerie* 2, 167, 606 (vgl. 1, 152), von *Overbeck, Bildwerke zum theb. u. troischen Heldenkreis* t. 25, 19, und in *Baumeisters Denkmälern* 1, 742 nr. 794 veröffentlicht ist. Vgl. auch *Furtwängler, Die antiken Gemmen*, Leipzig 1900, Bd. 2, t. 38, 6 und Bd. 3, 18, sowie den recht alten Aryballos aus Cervetri, den *Fröhner* a. a. O. 28 ff. (t. 2) publiziert hat. Verzeichnisse der bildlichen Darstellungen der fraglichen Persisszenen, bei denen freilich oft recht willkürlich eine der Figuren Sinon genannt wird, geben *Overbeck* a. a. O. 610 ff.; *L. v. Urlichs, das hölzerne Pferd,* 14. Progr. des v. Wagnerschen Kunstinstitutes in Würzburg (1881) 16 ff.; auch *Fröhner* a. a. O. Bemerkenswert ist, daß auf den beiden von *Urlichs* 10 ff. besprochenen pompeianischen Fresken die eine den Sinon zu zeigen scheint, wie er mit der Fackel den Griechen nicht das Signal gibt, sondern den Weg zu weisen beabsichtigt (B), die andere dagegen 10 wahrscheinlich Helena als Fackelträgerin darstellt (A).

Zugegeben ist indessen, daß unsere Aufstellungen über das kyklische Epos sehr unsicher bleiben müssen, namentlich dann, wenn man unter εἰσεληλυθὼς προσποίητος nicht mit uns das Hineingelangen auf Grund einer betörenden Ansprache an die Troer, sondern ein heimliches Sicheinschleichen, wie das des Odysseus, versteht, was ich nicht zu widerlegen 20 wüßte (vgl. auch *Bethe, Rhein. Mus.* 46, 519). Dann müßte die Erdichtung einer Rede des Sinon, wodurch die Täuschung der Troer und damit die Aufnahme des Pferdes bewirkt ward, noch jünger sein als das Epos des Milesiers und eine verhältnismäßig recht späte Etappe der Sagenentwicklung darstellen. Man könnte sie dem *Stesichoros,* vielleicht sogar erst der *sophokleischen* Tragödie zuschreiben. Die Sache ist eben nicht zu entscheiden. Für *Stesi-* 30 *choros* scheint mir nur das noch wahrscheinlich, daß bei ihm nicht Sinon, der das Pferd öffnete, sondern Helena, wie auf dem oben erwähnten Fresko, das verhängnisvolle Fakelzeichen gab; denn auf *Stesichoros* dürfte dieser von *Virgils* eigner *Persis* abweichende Zug in *Aen.* 6, 518 (nebst *Triphiod.* 511) zurückgehen, wie ich *Rh. Mus.* 52, 1897, 127 ff. gezeigt habe; vgl. *Heinze, Vergils epische Technik*[2] (Leipzig 1908) 78 und *O. Gruppe, Griech. Mythol.* 686. Indessen kommen außer *Stesichoros* und *Sophokles* wohl sicher für die vorvirgilische Entwicklung der Sage auch noch hellenistische Bearbeitungen, wie die des *Euphorion* in Betracht, aus welchen außer der rhetorischen Ausgestaltung der Sinonszenen gewiß die ebenso kühne wie geschickte Verflechtung derselben mit der Laokoonepisode herstammen wird. Sinons trügerische Aussagen erhalten durch das Strafgericht, das über Laokoon ergeht, eine grauen- und wirkungsvolle Wunderbestätigung, die uns die Entscheidung der Trojaner begreiflich erscheinen läßt und auch den letzten Verstandeszweifel an der naiven List beseitigt, mit der sich ehemals die Volkssage begnügt hatte. Gewiß richtig so *R. Heinze* a. a. O. 8.

Es folgt die Darstellung bei *Virgil* und den Späteren. Hierüber außer *Heinze* a. a. O. 7 ff.; 64 ff.; 79 ff. besonders *Heyne, de Sinone, 4. Ex-* 60 *curs* zu *Verg. Aen.* 2 (ed. *Heyne-Wagner* 2[4], 404); *Wagner*, *Curae mythogr.* in *Epit. Vat. ex Apd. bibl.*, Leipzig 1891, 230; *Fr. Kehmptzow*, *de Quinti Smyrnaei fontibus ac mythopoeia,* Diss. Kilon. 1891, 68 ff. (nebst der Besprechung *F. Noacks, Gött. gel. Anz.* 1892 nr. 20, 786 ff., 795 ff., 811); *Bethe, Vergilstudien, Rhein. Mus.* 46, 1891, 511 ff.; *Noack, Die Quellen des Triphiodor, Herm.* 27, 1892, 452 ff.; ders., *Helena*

bei Virgil, Rhein. Mus. 48, 1893, 420 ff.; *Schneidewein-Knaack, ebend.* 632 ff.; *Immisch, ebend.* 52, 1897, 127 ff. Während *Kehmptzow* 49 ff. für Quintus, *Noack* für Triphiodor Abhängigkeit von *Virgil* annehmen, wird eine solche, wie mir scheint, mit Recht abgelehnt von *Kroll, Studien über die Komposition der Aeneis, Fleckeisens Jahrb.* Suppl. 27, 162 ff., *Norden, Ilbergs Jahrb.* 7, 1901, 329 und *Heinze* a. a. O. 64 ff. Es liegt Quellengemeinschaft vor, besonders hinsichtlich der mythographischen κοινὴ ἱστορία, unter der man sich neuerdings seltsamerweise gewöhnt hat die Tyrannis eines einzigen Handbuchs zu verstehen. Freilich sind damit *Virgils* Vorlagen nicht erschöpft; er hat gewiß mancherlei Dichtung, auch hellenistische und darunter sicherlich auch *Euphorion* herangezogen. Es muß die verschiedenartigsten poetischen Darstellungen gegeben haben; vgl. z. B. *Dioskurides, Anth. Pal.* 5, 137 und den bei *Macrobius* 5, 2, 4 gerade auch für die Sinonepisode als *Virgils* Quelle genannten *Pisander* (*Welcker, der epische Cyklus* 1 [2], 91 ff.); siehe auch *Kroll, Ilbergs Jahrb.* 21, 1908, 517. Zur Einzelerklärung der Sinonepisode (bes. *Aen.* 2, 59 f.; 69 f.; 74 f.; 107) gute Bemerkungen bei *Weck, Fleckeisens Jahrb.* 1890, 469 ff.

Sinon wird bei *Virgil* (2, 57 ff.) von Hirten, die ihn gefangen haben, gefesselt vor Priamos geführt, als dieser mit den Trojanern vor der Stadt über das hölzerne Pferd beratschlagt, gerade in dem Augenblick, wo Laokoons Eingreifen das Gelingen der List gefährdet. Sinon hat freiwillig das Wagnis auf sich genommen und sich fangen lassen. Die Trojaner verspotten ihn. Mit einem scheuen Blicke beginnt er zu sprechen und deutet bereits in den wenigen Worten, auf die sich seine erste Rede beschränkt (69—72), geheimnisvoll an, daß bei den Griechen keine Stätte mehr für ihn sei. Aufgefordert mehr zu sagen, nennt er seinen Namen, stellt sich als Gefährten und Blutsverwandten des dem Kriege abholden und darum durch die Tücke des Odysseus getöteten Palamedes hin. Unvorsichtige Äußerungen des Rachebedürfnisses hätten auch ihm Odysseus' Feindschaft zugezogen, der mit Kalchas' Hilfe ihn schließlich ins Verderben trieb (daß die Lügenerzählung gerade Odysseus als Feind bezeichnet, paßt nicht schlecht gerade für den ἑταῖρος Ὀδυσσέως). Als die Abfahrt beschlossen und das hölzerne Pferd schon errichtet war, hätte ein Orakel auch für die Rückfahrt ein Menschenopfer gefordert, und zwar sei von Kalchas im Bunde mit Odysseus nach listigem Zögern eben Sinon als dazu auserwählt bezeichnet worden. Im letzten Augenblick sei es ihm gelungen zu entrinnen, in einem Sumpfe habe er die Nacht sich versteckt gehalten. Nun sei er gefangen und bitte um Gnade. Gütig läßt ihm Priamos die Fesseln abnehmen und verspricht ihm Schutz und Leben. Doch soll er sogleich das Rätsel des Pferdes lösen. Nunmehr kommt er zu der Lügenerzählung (154—194), die die Trojaner von der Notwendigkeit überzeugt, die angebliche Weihegabe für Athena in die Stadt zu holen. Den letzten Zweifel beseitigt das Strafgericht an Laokoon

(199—233; vgl. bes. 228 ff.). Es erfolgt die Aufnahme selbst, die vergebliche Warnung Kassandras, das Jubelfest, der sorglose Schlummer der Troer, die Rückfahrt der Griechenflotte. Kein Feuersignal des Sinon findet statt (6, 517 ff. gibt es, wie schon erwähnt, Helena). Vielmehr meldet sich bei *Virgil* ihrerseits die Flotte durch ein solches Signal dem Sinon, der darauf hin das Pferd öffnet (256 ff.). Noch einmal begegnet er 329: *victorque Sinon incendia miscet insultans.* Soweit *Virgil.* Die erfolgreiche Ansprache Sinons draußen vor dem Tore, die Erfindung, daß er als Opfer für die glückliche Heimkehr bestimmt gewesen sei, das geschickte Hereinziehen einer durch das Schicksal des Palamedes verursachten Feindschaft des Odysseus und des Kalchas (Motive aus *Euripides' Philoktet*, nach *Heinze* a. a. O. 9) fand *Virgil*, wie die Übereinstimmung mit *Quintus* und *Triphiodor* zeigt, bereits vor. *Virgils* Eigentum ist zunächst die ganz meisterhafte rhetorische Ausgestaltung der Szene im einzelnen, worüber außer *Donat, interpr. Verg.* 1, 154 ff. *Georgii* besonders *Heinze* a. a. O. 11 f. Den starken Eindruck von *Virgils* Kunst bezeugt schon *Phädrus'* Anspielung auf den Sinon der *Aeneide* (*prol.* 3, 27). Ferner gehört *Virgil* zu eigen die aus dem Standpunkt seiner Erzählung und seines Erzählers begreifliche und notwendige Verteilung von Licht und Schatten, wodurch Sinon ganz zum meineidigen Bösewicht wird (154 ff. schwört er tatsächlich falsch und heißt 195 *periurus*), während die Trojaner nur Edelmut, Vertrauen, Gastlichkeit, Unfähigkeit zu aller Arglist zeigen, ein Gegensatz, auf dessen einer Seite nicht Sinon allein, sondern das Griechentum gedacht ist, das er vertritt (65. 106. 152). Natürlich zeigt diese römische Auffassung auch die kurze Erwähnung Sinons in *Petrons Troiae halosis* (cap. 89, 13: *hoc ad furta compositus Sinon firmabat et mens semper in damnum potens*). Die Abweichungen bei *Quintus* (12, 243 ff.) sind zum guten Teil aus dem entgegengesetzten Bestreben des griechischen Dichters zu erklären, Sinons Tat als eine preiswürdige Tat des griechischen Heroismus darzustellen. Dies eignete um so sicherer schon der älteren Vorlage, als auch unter der Hand des ummodelnden Römers davon noch eine Spur stehen geblieben ist, die bezeichnenderweise eine wörtliche Berührung mit *Quintus* 250 aufweist (61: *fidens animi atque in utrumque paratus, seu versare dolos seu certae occumbere morti*: vgl. *Weck* a. a. O.). Wir sehen, wie sich Sinon, der κύδιμος ἀνήρ, auf Odysseus Aufruf eines Freiwilligen in der Griechenversammlung meldet, ἄλλων δειδιότων· μάλα γὰρ μέγα ἔργον ἔμελλεν ἐκτελέειν 244 f. Seine stolze und mutige Rede findet alsbald verdienten Beifall. Gemäß den Worten des Odysseus (239) bleibt er, offenbar auch mit dem Auftrag zum Feuersignal (349), beim Rosse selbst zurück, wo ihn die Troer finden (360 ff.). Seine Rolle ist nun ganz anders wie bei *Virgil.* Er weigert die Aussage, wird lange vergeblich sogar gefoltert. Als ihm Nase und Ohren abgeschnitten sind, spricht er schließlich. Also nicht durch billige

Redekünste, sondern durch den Heroismus der Standhaftigkeit in Martern erreicht der Sinon des *Quintus* die πιϑανότης seiner Aussage (vgl. das Lob 388). Der Inhalt derselben ist trotz einzelner Abweichungen und großer Kürze ziemlich der gleiche wie bei *Virgil.* Doch hat er sich dem Opfertode nicht durch heimliche Flucht, sondern — wiederum heroischer — durch einen kühnen Sprung (?) entzogen, der ihn ins Asylbereich eben des Pferdes brachte. Dies ist (gegen *Heinze* a. a. O. 66) ein sehr glücklicher Zug, der infolge der von den Troern nunmehr notwendig vorauszusetzenden Anerkennung der Asylie des hölzernen Rosses durch die Griechen ebensosehr die Heiligkeit des Pferdes glaublich, wie die Tatsache verständlich macht, daß Sinon auch beim Nahen der Troer an diesem Aufenthaltsorte verblieb. Warum er freilich erst auf die Folterung hin überhaupt den Mund öffnet, ist unklar; seine Rolle legte ihm doch keine Verpflichtung gegen die Griechen auf. Indessen darf man hier mit *Heinze* nach *Köchlys* Vorgang ein bloßes Ungeschick in der Erzählung, oder besser in der Ausdrucksweise des *Quintus* annehmen. Er meint eigentlich, daß Sinon gleich auf die erste Befragung sich ausspricht und dann zur Bewährung dieser Aussage von den grausamen Trojanern, die sehr anders als bei *Virgil* aufgefaßt sind, schwer gefoltert fest auf seinen Worten bestehen bleibt, eben hiermit in heroischer Weise deren πιϑανότης erzwingend. Nur so hat die ganze Erfindung Sinn, so aber auch einen sehr guten Sinn, denn nur die stärksten Überzeugungsgründe vermochten nach der Denkweise dieser Späteren das Gelingen der List wahrscheinlich zu machen. Auch bei *Quintus* beseitigt schließlich die letzten Zweifel an Sinons Rede ein erstes furchtbares Wunder an Laokoon (390 ff.). Die Trojaner bereuen die Folterung, glauben an die Wahrheit seiner Aussage und führen ihn freundlich und mitleidsvoll in die Stadt (418 ff.), wie sie denn auch das Pferd hineinholen, worauf die eigentliche Katastrophe über den immer noch halsstarrigen Laokoon hereinbricht (444 ff.), eine sehr bezeichnende Häufung von Umständen, durch die die trojanische Vertrauensseligkeit glaubhaft gemacht werden soll. Aus dem Folgenden ist noch hervorzuheben, daß abweichend von *Virgil* Sinon das Fackelzeichen gibt (13, 23 ff.), wie er auch das Pferd öffnet (30 ff.). Zuletzt wird seiner noch einmal gedacht bei der Siegesfeier (14, 107 ff.). Lieder und Ehrengaben werden ihm gewidmet. Leicht tröstet er sich über seine Verstümmlung, und ziemlich ausführlich stimmt der Dichter auch von sich aus in die Bewunderung des Helden ein.

Wieder ganz anders ist das Bild bei *Triphiodor.* Auch hier hält Odysseus die Rede, welche die List einführt, doch begnügt er sich, die Aufgabe des Zurückbleibenden durch Erwähnung des Feuersignals anzudeuten (145). Erst 219 erfahren wir, daß Sinon, der Aesimide, allein zurückbleibt, ἀπατήλιος ἥρως. Bei diesem Dichter hat er sich selbst zerfleischt (227 ff.): nackt und wie ein schwer gegeißelter 'erscheint' er plötzlich unter den über das Pferd ratschlagenden Trojanern (258: γυμνὸς ὑπὲρ πεδίοιο φάνη κεκακωμένος ἀνήρ). Nicht als Gefangener herangeschleppt, nicht beim Pferde als Asylschützling vorgefunden, sondern als Bittflehender eilt er auf Priamos zu (262 ff.; αὐτόμολος ist er bei *Palaephatus* 17), spricht ungefragt und erklärt, gegeißelt und hilflos zurückgelassen zu sein, οὕνεκα φεύγειν οὐκ ἔϑελον σὺν τοῖσι, μένειν δ' ἐκέλευον ἑταίρους 273). Das ist raffiniert. Denn hierdurch „setzt er sich freiwillig den Troern gegenüber ins Unrecht und erweckt ihren Glauben an seine weiteren Angaben" (*Heinze* a. a. O. 79). Wenn die Trojaner sich seiner als eines Schutzflehenden (263. 278. 280. 284) annehmen, so verspricht er: αὐτὰρ ἐγὼ πάντεσσιν ἐπάρκιος ἔσσομαι ὑμῖν, μηκέτι δειμαίνειν πόλεμον παλίνορσον Ἀχαιῶν (281), und betört sie dann, vom König aufgefordert, über das Pferd Aufklärung zu geben, in der bekannten Weise, in aller Kürze *Virgil* noch näher kommend wie *Quintus*, und mit den bekannten Folgen. Das Feuerzeichen gibt hier (nach der stesichoreïschen Sage?), wie im 6. Buche der *Aeneide*, Helena, auf Geheiß der Athena, ϑαλάμων ὑπερώϊον εἰσαναβᾶσα (495; vgl. 512), und neben ihr, ohne daß man sieht, wie er dahin kam, Sinon vom Achilleusgrabe (510), also zwei Feuerzeichen, wie bei *Lykophron.* Von der Öffnung des Pferdes durch Sinon ist demgemäß nicht die Rede (533 ff.). *Tzetzes* in seinen *Posthomerica* bietet wiederum eine neue Kombination der überlieferten Motive. Sinon kommt zu den das Pferd bestaunenden Troern herbeigelaufen τραύμασι βρίϑων (688), wird von Priamos gütig befragt — dies wie bei *Triphiodor* (vgl. auch *Cedren. hist.* 131). Die Griechen haben ihn mißhandelt, ὑμέτερον καλέοντες ἀρηγόνα ὡς Παλαμήδῃ (692), was auf ein älteres Motiv zurückführen kann, das bei *Virgil* nur anklingt (97 f.: *hinc semper Ulixes criminibus terrere novis, hinc spargere voces in vulgum ambiguas et quaerere conscius arma*). Nach erfolgreicher Rede erhält er Kleider (696), wie bei *Triphiodor* (305), den *Tzetzes* alsbald ablehnend zitiert (700 ff.). Das Fackelzeichen gibt Sinon (721), das Öffnen des Pferdes hat *Tzetzes* vergessen zu erzählen. [Immisch.]

Sinope (Σινώπη), Tochter des Asopos, von Apollo entführt, *Korinna, Berl. Klassikertexte* 5, II, p. 31 v. 27; vgl. p. 32 v. 54 f. Weiteres läßt sich aus den Fragmenten nicht entnehmen; doch scheint nach *v. Wilamowitz*, *Berl. Klass.* a. a. O. zu p. 32 v. 50 auch die Mutter der Sinope erwähnt gewesen zu sein. Als solche wird von *Diod.* 4, 72 Metope, die Tochter des Ladon, genannt, die auch sonst (s. Metope nr. 1) als Gemahlin des Asopos erscheint. Nun findet sich auch bei *Korinna* (*fr.* 12 *Bergk* 3[4], 547) der Vers Λάδοντος δονακοτρόφῳ. Es ist also anzunehmen, daß auch *Korinna* als Gemahlin des Asopos die Ladontochter Metope genannt hat. Aber während in den übrigen antiken Zeugnissen Metope die Tochter des arkadischen Ladon ist, liegt es bei *Korinna,* der boiotischen Dichterin, die den Asopos, den Fluß ihrer Heimat, besang (vgl. *Paus.* 2, 5, 2), nahe, mit *v. Wilamowitz* a. O. 51, 1 anzunehmen, daß sie auch die

Gemahlin des Asopos mit Boiotien verknüpft hat, und daß bei ihr Ladon nicht der arkadische Fluß, sondern der gleichnamige (*Paus.* 9, 10, 6) boiotische, der spätere Ismenos, war. Als Tochter des Asopos, aber hier des sikyonischen Flußgottes, wird Sinope genannt von *Eumelos* (vgl. *Wilisch, Über die Fragmente des Epikers Eumelos* [Progr. d. Gymn. z. Zittau 1875] S. 9) und von *Aristoteles* im *Schol. Apoll. Rhod.* 2, 946 p. 436. 17 *Keil* (vgl. *v. Wilamowitz* a. O. 51, 1). Eine andere Genealogie findet sich *Schol. Apoll. Rhod.* a. O. p. 436, 16 f.: ἐν δὲ τοῖς Ὀρφικοῖς (vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 594) Ἄρεως καὶ Αἰγίνης γενεαλογεῖται (scil. Sinope), κατὰ δέ τινας Ἄρεως καὶ Παρνάσσης. Die Vaterschaft des Ares erklärt sich am leichtesten daraus, daß Sinope auch als Amazone (s. unten) erscheint. Merkwürdig sind die Namen der Mütter, Aigina und Parnasse. Aigina, deren Namen *Gruppe, Gr. Myth.* 326, 7 mit dem Ort Αἴγινα im Pontos (*Steph. Byz.* Αἰγινήτης) oder dem paphlagonischen Ort Αἰγινήτης (*Steph. Byz.* a. a. O. *Anonym. Per.* § 17. *Marc. Herakl.* 9) zusammenstellt, ist sonst Schwester der Sinope. Παρνάσση, die sonst ganz unbekannt ist, soll nach *Gruppe* a. a. O. 326, 15. 458, 5 auf den Parnassos hinweisen, indem Apollo, der Hauptgott von Sinope und Entführer der Sinope, an den delphischen Apollo angeknüpft worden sei. Aber das ist unwahrscheinlich; vielmehr weist Parnasse auf das Parnesgebirge hin, dessen Vorberge sich gegen Norden bis zum Tal des boiotischen Asopos erstrecken. In dem oben erwähnten Gedichte der *Korinna* von den Töchtern des Asopos folgt auf eine längere Rede, in welcher der προφήτης des Apollon Ptoios dem Asopos Aufklärung über den Raub seiner Töchter gibt, die Antwort des Asopos. Dann folgt unmittelbar eine Rede der Πάρνεις (= Πάρνης), deren Name dreimal (*Berl. Klassikert.* a. O. 35 Vers 112. 136. 130) wiederkehrt neben den Namen der Πλάταια (auch das ist eine Asopostochter) und des Kithairon, der auch in einem andern Gedichte der *Korinna* (*Berl. Klassikert.* a. a. O. p. 26 ff.) handelnd — im Wettstreit mit Helikon — vorkommt. *v. Wilamowitz* a. a. O. 50 f. bemerkt: „Das Gedicht beschäftigt sich außer mit dem Raube der Asopostöchter auch weiter mit Personen aus der Nachbarschaft des Asopos, und eine seiner Töchter, Plataia, tritt neben dem weisen Berggott Kithairon auf. Endlich kommt dreimal der Name Πάρνης vor, also wieder ein Berg der Nachbarschaft. Von dem gibt es keine Geschichte mehr für uns, wohl aber die höchst seltsame Tatsache, daß Πάρνης den älteren Athenern durchaus ein Femininum ist, bei dieser Bildung und Betonung befremdend. Da sieht man eben noch, daß es Geschichten gegeben hat, die *Korinna* Stoff boten; — aber was erzählt ward, ist nicht zu raten." — Sollte nicht Παρνάσση als Mutter der Sinope identisch sein mit dieser Πάρνης, die bei *Korinna* im engsten Zusammenhang mit Asopos steht, höchst wahrscheinlich seine Tochter, also ursprünglich die Schwester der Sinope war? Und wie eine andere Schwester der Sinope, Aigina (s. oben), zur Mutter der Sinope gemacht worden ist, so kann sehr wohl aus dem Namen ihrer Schwester Πάρνης der Name ihrer Mutter Παρνάσση entstanden sein. Ja, vielleicht ist es angängig, bei *Korinna* eine Form des Namens anzunehmen, die der Namensform Παρνάσση noch näher kommt: v. 136 ist nur Πάρν[ει .. erhalten, v. 139 Πάρνε[ι, aber v. 112 steht ΠΑΡΝΕΙϹΑΝΤ[. . . .], was *v. Wilamowitz* freilich trennt in Πάρνεις ἀντ[...]. Darf man Πάρνεισαν τ[...] lesen? Ein Personenname Παρνάττιος begegnet auf einer Inschrift aus Thespiai, *Inscr. Meg. et Boeot.* 1751, 2. Nach *Philostephanos* (vgl. *Stiehle, Philologus* 4 [1849]. 397) im *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. p. 436, 22 (= *Eudocia* 375 p. 629 *Flach*). *Plut. Luc.* 23 (= *Eust.* ad *Dionys. Per.* 775 p. 248, 5 *Bernhardy*) wurde Sinope von Apollon — Laurentianus des *Schol. Apoll. Rhod.* a. a. O. ist zu lesen: ἣν ἁρπάσας Ἀπόλλων ἀπὸ Ὑρίας usw. statt des überlieferten ἀπὸ Συρίας vgl. *O. Höfer, Mythologisch-Epigraphisches* 30 — nach der Küste des Pontos Euxeinos entführt, wo sie ihm den Syros, den Eponymos der in der Umgegend von Sinope wohnenden Syrer (Assyrer, Leukosyrer) gebar, während nach ihr selbst die gleichnamige Stadt benannt wurde; vgl. *Eust.* ad *Hom. Od.* 1721, 9. *Priscian. Perieget.* 750 u. d. Stellen unten. Dagegen berichtet *Apoll. Rhod.* 2, 946 ff. (vgl. *Schol.* p. 436, 18 ff. *Val. Flacc. Argon.* 5, 110 ff. *Etym. M.* 713, 51. *Dionys. Per.* 775 ff. und dazu *Eust.* p. 245, 33 f. *Bernhardy, Schol. Dionys. Per.* 775. *Nikeph. Blem.* p. 417, 37 *Bernh. Avien.* 952 ff.): Zeus sei in Liebe zu Sinope entbrannt und habe ihr geschworen, ihr zu geben, worum sie bitten würde. Sinope habe dann gebeten, daß sie Jungfrau bleiben dürfe, und der getäuschte, aber an seinen Eid gebundene Gott habe ihr Sinope zum Wohnsitz angewiesen. In gleicher Weise wie den Zeus täuschte Sinope auch den Apollon und den Flußgott Halys, und auch keinem der Sterblichen gelang es, ihre Jungfräulichkeit zu bezwingen. Der Ruhm dieser Jungfräulichkeit und die enge Verknüpfung der Stadt Sinope mit der Amazonensage haben Sinope selbst zu einer Amazone gemacht, vgl. d. A. Sanape u. *Skymn.* 941 f. *Oros.* 15, 65. *Anonym. Peripl. Pont. Eux.* 22 in *Geogr. Minor.* ed. Müller 1, 407. *Genesius* 59, 4 ed. *Bonnens.* (und dazu *J. Geffcken, De Steph. Byzant.* [Götting. 1889] S. 9) *A. Klügmann, Philolog.* 30 (1870), 549 f. *Die Amazonen i. d. attisch. Lit. u. Kunst* 29. — Das Haupt der Sinope, hier wohl als Stadtgöttin aufzufassen, erscheint auf Münzen von Sinope, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 390. *Head, Hist. num.* 434 f. *Cat. of greek coins brit. Mus. Pontus, Paphlagonia* usw. 95—98; pl. 21, 15—22, 16. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 236 pl. 45, 16. 17. *Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen* 1, 6 f. Taf. 1, 5. *Babelon, Traité des monnaies Gr. et Rom.* 2, I, p. 402. *Collection Strozzi: Médailles grecques et romaines* 127 nr. 1559. [Höfer.]



Kopf der Sinope, Münze v. Sinope (nach *Catal. of greek coins, Brit. Mus., Pontus* etc. pl. 21 Fig. 16).

Sinopis? (*Σινωπίς*?). Bei *Lykophr.* 1332 will *Klügmann, Philologus* 30 (1870), 550 Anm. 36 für das überlieferte *παρθένον Νεπτουνίδος* (*Νεπουνίδος*; s. d. Art. Neptunis) lesen *Σινωπίδος* als Epitheton der Amazone Hippolyte, da ja die Amazonen auch in Sinope lokalisiert waren. Zu *Wagners* Artikel Neptunis ist nachzutragen, daß *Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 10, 1 das Epitheton *Νεπτουνίς* daraus deuten will, daß Hippolyte Gemahlin des Neptunsohnes Theseus ist, während *v. Holzinger* zu *Lykophr.* a. a. O. p. 358 in Neptunis eine Bezeichnung der Diana als Göttin von Nepete in Etrurien (*O. Müller, Etr.* 2, 80) sieht, mit absichtlichem Anklang an den Namen Neptunus. [Höfer.]

Sinopites (*Σινωπίτης*), Beiname des Zeus in Alexandria, wo sein reich mit Gold geschmückter Tempel stand, *Dionys. Per.* 255; nach *Eust.* und dem *Schol.* z. d. St. ist *Σινωπίτης* entweder = *Μεμφίτης* oder = *Σάραπις*; den Namen leitet man entweder ab von dem Berg Sinopion in Memphis, der dem Sarapis (s. d.) heilig war, oder von der Stadt Sinope am Pontos Euxeinos oder dem dortigen Flusse Sinops, weil von dort das Bild des Zeus Sinopites nach Alexandrien gebracht sein sollte. Nach dem *Schol.* a. a. O. hieß das Heiligtum des Zeus S. selbst *Σινώπη*. Bei *Avien. descr. orb.* 376 heißt Zeus Sinopaeus. Vgl. *Lehmann-Haupt* oben s. v. Sarapis Sp. 342 f. 350 ff. *E. Petersen, Arch. f. Religionswiss.* 13 (1910), 47 ff.; vgl. auch *Plew, De Sarapide* (und dazu *K. Lehrs, Kleine Schriften* 387). *Blau, Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch.* 9 (1855), 86. 88. *Usener, Sintflutsagen* 135. *E. Meyer, Gesch. des Altert.* 2, 453 § 291. [Höfer.]

Sinopos (*Σίνωπος*), Gefährte des Odysseus, wie sein Genosse Stesios (s. d. u. *Waser, Skylla* 13, 35) ein Opfer der Skylla, *Pherekydes* (vgl. *C. Luetke, Pherecydea* [Diss. Göttingen 1893], S. 18) im *Schol. Hom. Od.* 12, 257 (= *Cramer, Anecd. Paris.* 3, 480. *Eust.* ad *Hom. Od.* a. a. O. p. 1721, 9). In diesem Namen, den er mit dem der Stadt Sinope zusammenstellt, sieht *v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 167 u. *Berliner Klassikertexte* 5, II p. 52, 1 wie in der Lokalisierung der Laistrygonen bei Kyzikos einen weiteren Beweis dafür, daß der Nostos des Odysseus in dieselbe Gegend, wo die Argonautensage spielte, verlegt worden ist, vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 645. Nach *E. Maaß, Hermes* 23 (1888), 618 ist der bekannte Verräter Sinon (s. d.) mit Sinopos identisch, und der Name Sinon selbst Kurzform zu Sinopos. [Höfer.]

Sinquatis, keltische Lokalgottheit, Epitheton des Silvanus. Inschriften aus Géromont bei Gérouville (Belgien, Gebiet der Treveri), deren Echtheit mit Unrecht angezweifelt worden ist, *C. I. L.* 13, 3968 (auf der Basis einer kleinen Bronzestatuette): *Deo Silvano Sinqu(ati) Paternius pro salute Emeriti fili sui;* 3969 ('lamina aenea ansata'): *Deo Sinquati L. Honoratius Aunus v. s. l. m.* Vgl. *Liénard, Archéol. de la Meuse* 3 p. 84. 85 pl. 24, 4. 7. [M. Ihm.]

Sintios (*Σίντιος*), Beiname des Hephaistos, *Anonym. Laurent.* in *Anecd. Var. Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 268. *Niketas*, *ebd.* 275. 283. Der Beiname ist gleichbedeutend mit *Λήμνιος* (vgl. *Hom. Il.* 1, 594; *Od.* 8, 294; Bd. 1 Sp. 2071). [Höfer.]

Siope (*Σιωπή*), das personifizierte Schweigen, mit *Λήθη* Paredros des Pluton, *Plut. de εἰ ap. Delph.* 21 p. 394a. Bei *Empedokles* (*frgm.* 123, 3 bei *Diels, Fragmente d. Vorsokratiker* 1^2, 209) findet sich gleichfalls das Schweigen (*Σωπή* = *Σιωπή*) personifiziert; vgl. *H. Schmidt, Religionsgesch. Versuche u. Vorarbeiten* 4, 65. Vgl auch Sige, Silentium, Silentes. [Höfer.]

Siphnos (*Σίφνος*), Sohn des Sunios, Eponymos der gleichnamigen kykladischen Insel, *Nikol. Damasc.* bei *Steph. Byz. Σίφνος*. Da Siphnos als ionische Kolonie aus Athen (*Herod.* 8, 48. *Schol. Dionys. Per.* 525. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 480, 3. *Busolt, Griech. Gesch.* 1^2, 295, 3) bezeichnet wird, so ist Sunios, der Vater des Siphnos, als Eponymos des attischen Sunion zu betrachten, und Siphnos, sein Sohn, trotz *Reinh. Köhler, Die Dionysiaka des Nonnos* 36 identisch mit dem bei *Nonn. Dionys.* 13, 181 als Anführer der Athener und Genosse des Erechtheus erwähnten Siphnos (= *Φίδνος* = *Ἄφιδνος* ?). *E. Maaß, De Aeschyl. Suppl.* (Ind. lect. hib. Greifswald 1890) S. 19, 2. [Höfer.]

Siproites (*Σιπροίτης*), ein Kreter, der, weil er auf der Jagd die Artemis beim Baden erblickt hatte, in ein Weib verwandelt wurde, *Anton. Liber.* 17, wo freilich *Hercher, Hermes* 12 (1877), 319, dem *Martini* in seiner Ausgabe des *Anton. Liber.* gefolgt ist, eine Interpolation annimmt, während *Bethe, Hermes* 39 (1904), 7 (vgl. auch *Rohde, Gr. Roman* 92 f. Anm. 3 = 99^2 Anm. 3) diese Erzählung als echtes 'Gut des poetischen Originals' in Anspruch nimmt. Auf die Ähnlichkeit mit der Aktaionsage weist hin *Pott, Zeitschrift f. Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft* 14 (1883), 153, der a. a. O. 39 einen Zusammenhang des Namens mit *Προῖτος* in der Bedeutung „schmutzig" (Bd. 3 Sp. 3001, 24 ff.) für unwahrscheinlich hält. Nach *Maxim. Mayer, Hermes* 27 (1892), 507, 1 ist *Σιπροίτης* = *Θεοπροίτης*; vgl. *Σίπομπος* = *Θεόπομπος*. Noch andere Ableitung s. bei *Pape-Benseler* s. v. *Σιπροίτης*. [Höfer.]

Sipylene (*Σιπυληνή*), topischer (*Strabo* 10, 469) Beiname der Meter (Kybele) s. Bd. 2 Sp. 2861 f., wo nachzutragen ist die Inschrift: [*Μητ*]*ρὶ Σιπυληνῇ καὶ τῷ δήμῳ τὸ ἄγαλμα καὶ τὴν βάσιν* (Magnesia), *Alfr. Körte, Inscriptiones Bureschianae* (Wissensch. Beilage zum Vorlesungsverz. der Univ. Greifswald 1902) p. 12 nr. 12. Vgl. auch *Cramer, Anecd. Oxon.* 2, 113, 22: *Σιπυληνή· ἡ Δημήτηρ*. [Höfer.]

Sipylos (*Σίπυλος*), **1**) Sohn des Amphion und der Niobe, *Apollod.* 3, 5, 6, 1. *Ov. Met.* 6, 231. *Hyg. fab.* 11 (p. 43, 11 *Schmidt, Lact. Plac.* ad *Stat. Theb.* 3, 191 (p. 150, 7 *Jahnke*). *Myth. Lat.* 1, 156 (p, 50, 10 *Bode*). *Tzetz. Chiliad.* 4, 420. *K. B. Stark, Niobe u. die Niobiden* 96. 435. *Thraemer, Pergamos* 15. Nach *Oros* im *Etym. M.* 714, 7 (vgl. *Miller, Mélanges de littér. Grecque* p. 266. *Reitzenstein, Gesch. d. griech. Etymol.* 324 nr. 53) ist der Berg *Σίπυλος* genannt *ἀπὸ Σιπύλου τοῦ Ἄργου παιδός*. Dieser Argos ist wohl identisch mit Argos, dem Sohne der Niobe, der Tochter des Phoroneus, die mit der sipylenischen Niobe, der

Tochter des Tantalos, ursprünglich identisch ist (*Ed. Meyer, Forschungen z. alt. Gesch.* 1, 90, 1. *Paus.* 2, 22, 5. 34, 4. *Apollod.* 2, 1, 5; *Schol. Eur. Or.* 932. 1246; vgl. *Thrämer* a. a. O. 30). Eine Erinnerung an die argivische Niobesage mag wohl auch das Autoschediasma bei (*Plut.*) *de fluv.* 9, 4 sein, wonach Sipylos der Sohn des Agenor (des Enkels des eben erwähnten Argos) und der Dioxippe war, der aus Versehen seine Mutter tötete, von den Erinyen verfolgt nach dem *Κεραύνιον ὄρος* kam und sich dort erhängte, worauf der Berg *Σίπυλον* genannt wurde. Diese Notiz in Verbindung mit (*Plut.*) *de fluv.* 18, 12, wonach ein *Κεραύνιος λόφος* in Argos sich befand, könnte die Annahme eines Berges Sipylon in Argos nahelegen, wenn nur die Quelle eine bessere wäre als der sogenannte *Plutarch.* — 2) Ein Skythe, der zusammen mit dem Thraker Mopsos die Amazonen in einer Schlacht besiegt, in welcher deren Königin Myrina fällt. *Diod.* 3, 55. — 3) Das bärtige Haupt des Berggottes Sipylos (Legende: *Σίπυλος*) erscheint auf Münzen von Magnesia am Sipylos, *Head, Hist. num.* 551. *Cat. of greek coins brit. Mus. Lydia* 141 f. nr. 25 ff. *Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 456 nr. 6. [Höfer.]

Siquanna s. Sequana.

Sirenen s. Seirenen.

Siris (*Σῖρις*), Eponyme der gleichnamigen Stadt in Lukanien, *Euripides* (*Welcker, Gr. Trag.* 2, 853) in der *Melanippe Desmotis* und *Timaios* (vgl. *J. Geffcken, Timaios' Geographie des Westens* 17) bei *Athen.* 12 p. 523 d. Sie gilt — 1) als Tochter des Morges (s. d., wo diese Stelle nachzutragen ist) und Gemahlin des Skindos (Skidros? Eponym von Skidros, *Herod.* 6, 21. *Steph. Byz. Σκίδρος*), *Etym. M.* 714, 12 (= *Lykophron Alexandra* ed. *Scheer* 2 p. 278), dessen Quelle für diese Notiz nach *Ed. Scheer, Miscellanea critica* (Progr. d. Gymnas. zu Ploen 1880) p. 4 Anm. 3 wahrscheinlich *Antiochos von Syrakus* ist. — 2) Nach *Schol. Dionys. Per.* 461 (*Geffcken, De Stephano Byzantio* [Göttingen 1880] p. 7 Anm. 5), dessen Bericht vielleicht auf des *Euripides Melanippe* (s. oben) zurückgeht (*Wünsch, Rhein. Mus.* 49 [1894], 103; *Beloch, Hermes* 29 [1894], 605 f.), ist Siris die erste Gemahlin des Metapontos*), (des Königs im attischen Demos Ikaria, *Wünsch* a. a. O.), der nach Italien ausgewandert ist und dort das nach ihm benannte Metapontion sowie das nach seiner Gattin benannte Siris gegründet hat. Daraus erklärt sich vielleicht der Irrtum bei *Steph. Byz.* (*Eust. ad Dionys. Per.* 362): *Μεταπόντιον · · ἡ πρότερον Σῖρις*, während s. v. *Σῖρις* richtig steht *πόλις Ἰταλίας πλησίον τοῦ Μεταποντίου*; vgl. auch *Gust. Hollander, De rebus Metapontinorum* (Diss. Göttingen 1851) S. 30. Als Arne, die hier an die Stelle der Melanippe tritt, von ihrem Vater Aiolos wegen ihrer durch Poseidon erfolgten Schwängerung verstoßen, nach Italien kommt, macht sie Metapontos zu seiner Gattin, nachdem er seine erste Gemahlin Siris nach der gleichnamigen Stadt verbannt hat. Die Söhne der Arne, Boiotos und Aiolos, töten später auf Anstiften ihrer Mutter die Siris; vgl. *R. H. Klausen, Aeneas u. die Penaten* 459. Ähnliches berichtet *Diod.* 4, 67, der aber als Gemahlin des Metapontos statt Siris die Autolyte nennt. — 3) Wird Siris als eine der Nereiden bezeichnet, *Etym. M.* 714, 14. [Höfer.]

*) Sowohl unter Metabos als Metapontos fehlt die Angabe, daß Metapontos ein Sohn des Poseidon war, *Schol. Clem. Alex. Protr.* 55 *Potter* bei *Migne* p. 787. Diese Stelle stützt die Vermutung von *Gruppe, Gr. Myth.* 368, 2, daß Metapont vielleicht nach dem boiotischen Poseidon genannt sei.

Sirona (*-ŏna*, wie *Divŏna, Epŏna* u. a.), keltische Göttin, die wir nur aus Inschriften und Reliefdarstellungen kennen. Da sie auf einer Anzahl Denkmäler als Genossin des Heilgottes *Apollo Grannus* erscheint (s. die Artikel Grannus in diesem Lexikon und in *Pauly-Wissowas R.-E.*), wird sie wohl ebenfalls in erster Linie als Gesundheitsgöttin zu fassen sein. Dazu stimmen verschiedene an Heilquellen gemachte Funde (s. unten); vgl. auch die Zusammenstellung des *Grannus* mit der *sancta Hygia**) *C. I. L.* 3, 5873 (*Dessau, Inscr. sel.* nr. 4651) und den *Nymphae C. I. L.* 3, 5861 = 11891 (*Dessau* nr. 4650).

Die Inschriftenfunde verteilen sich auf ein ziemlich weites Gebiet, was die folgende Zusammenstellung des einschlägigen Materials veranschaulichen möge. Ältere Literatur verzeichnet *Ch. Robert, Épigraphie gallo-romaine de la Moselle* (Paris 1873) p. 93 f., darunter die ganz veraltete Abhandlung von *Fr. Chr. Matthiae, De Sirona dea prolusio* (Progr. gymn. Francofurtensis 1806). Von neueren Erscheinungen wären noch zu nennen der Aufsatz '*Sirona*' von *Ch. Robert* in der *Revue celtique* 4 (Paris 1879) p. 133—144 (mit dem Nachtrag p. 265—268), und der von *J. Klinkenberg, Grannus und Sirona, Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 14, 1892, p. 1—15, wo ebenfalls weitere Literatur angegeben ist.

I. Apollo Grannus und Sirona.**)

1) Zwei Bruchstücke einer Votivplatte mit Reliefdarstellung aus grauem Sandstein, 1824 in Bitburg (Gebiet der Treveri) gef. an einer schwachen, nie versiegenden Quelle, nebst vielen römischen Münzen und kleinen Hufeisen (jetzt im Trierer Museum). *C. I. L.* 13, 4129 (*Brambach* 815; vgl. *Hettner, Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* p. 36 nr. 48, Abbildung p. 37; über das Relief s. unten). — *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) Apollin⟨i Granno⟩ et Siro⟨nae⟩.*

2) Altar mit Reliefdarstellungen (s. unten), einst im Kloster von Baumburg (Noricum, Gebiet von Bedaium), dann im Dorf Irsing, jetzt in München. *C. I. L.* 3, 5588 (mit add. p. 1839). Abbild. bei *Hefner, Das römische Bayern* Taf. 3, 15. *Ch. Robert, Rev. celtique* 4 p. 138. *Klinkenberg, Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 14, 1892, Tafel zu S. 2 ff. — *Apollini Granno ⟨et S⟩ironae . . . v. s. l. l. m.* (3 Zeilen nicht leserlich).

*) *v. Domaszewski, Archiv f. Religionswissenschaft* 9, 1906, p. 152, sieht in dieser *Hygia* (= *Salus*) direkt *Sirona* (vgl. auch den Schluß des Artikels).

**) Fälschungen sind *C. I. L.* 3 p. 10* nr. 74*. *C. I. L.* 13, 630*.

3) Kalkstein im Kirchturm von Hausen (zwischen Dillingen und Lauingen, Raetien). *C. I. L.* 3, 11903. Ergänzungen von *H. de Villefosse, Rev. épigr.* 4, 1901, p. 154. — *⟨In h. d.⟩ d. ⟨deo sancto Apollini Granno et de⟩ae sanctae Si⟨ronae⟩* (*Hirschfeld* hatte an *Si⟨lvanae⟩* gedacht, *Mommsen* an *⟨Fortun⟩ae sanctae si⟨gnum⟩*) . . . *item valvas ⟨. . .⟩etr. Victoriu⟨. . . in civitat⟩e* (?) *sua functu⟨s . . .⟩ t⟨. . .⟩.*

4) Altar in Rom gef., verschollen. *C. I. L.* 6, 36 (*Dessau, Inscr. sel.* nr. 4652). — *Apollini Granno et sanctae Sironae sacrum.*

II. Apollo (ohne Beinamen) und Sirona.

5) Steintafel mit schlechten Buchstaben, gef. in Graux (dép. Vosges), im Gebiet der Leuci (Belgica). Jetzt im Museum von Épinal. Über den bildlichen Schmuck s. unten. *C. I. L.* 13, 4661. — *Apollini et Sironae Biturix Iuli* oder *Iulli*?) *f(ilius) d(edit).*

6) 'Ara lapidea litteris bonis saeculi secundi' mit Reliefdarstellungen (s. unten), gef. in Luxeuil (dép. Haute-Saône, das alte Luxovium), dessen Thermalquellen schon im Altertum bekannt waren (vgl. *Delacroix, Luxeuil* p. 27 ff.). *C. I. L.* 13, 5424 (*Dessau* nr. 4653). — *Apollini et Sironae idem Taurus.*

7) Zwischen Nierstein und Oppenheim (Germ. sup.) an einer Mineralquelle mit anderen Altertümern entdeckt. *C. I. L.* 13, 6272 (*Brambach* 919). — *Deo Apollini et Sironae Iulia Frontina v. s. l. l. m.*

8) Sandsteinplatte 1710 in Großbottwar (nordöstl. von Marbach, Württemberg) gef., jetzt im Stuttgarter Lapidarium. *C. I. L.* 13, 6458 (*Brambach* 1597. *Haug u. Sixt, Die römischen Inschriften Württembergs* p. 241 nr. 336). — *In h. d. d. Apollini et Sironae aedem cum signis C. Longinius Speratus vet(eranus) leg(ionis) pr(imigeniae) p(iae) f(idelis) et Iunia Deva coniunx et Longini Pacatus Martinula Hilaritas Speratianus fili in suo posuerunt. v. s. l. l. m. Muciano et Fabiano cos.* (im Jahre 201).

III. Sirona allein.

9) Inschriftsockel aus grauem Sandstein mit Resten der ehemaligen statuarischen Darstellung (s. unten). Fundort unbekannt, jetzt im Provinzialmuseum zu Trier. *C. I. L.* 13, 3662 (*Brambach* 814. *Hettner, Röm. Steindenkmäler* p. 38 nr. 49). — *Dae Dirona⟨e⟩**) *L. Lucanius Censor⟨i⟩nu⟨s⟩ sigillum d. ⟨d.⟩*

10) Cippus mit Büste der Göttin (s. Abbild. unten), gef. 1751 in Sept-Fontaines bei St. Avold, ging 1870 in Straßburg zugrunde. Abgüsse in Saint-Germain und Metz (*O. A. Hoffmann, Der Steinsaal des Metzer Altertums-Museums,* 1889, p. 60 nr. 199). *C. I. L.* 13, 4498 (*Dessau* nr. 4655). Abbildung bei *Ch. Robert, Épigraphie de la Moselle* 1 p. 93 (verkleinert *Rev. celtique* 4 p. 136). — *Deae Dironae Maior Magiati filius v. s. l. m.*

11) 'Tabella metalli albi' (23 × 14 cm), 'litteris saeculi circ. II', gef. in Maximiliansau bei Mühlburg (nach anderen in Hockenheim oder Lampertheim), jetzt im Museum von Karlsruhe. *C. I. L.* 13, 6327 (*Or.-Henzen* 5912. *Brambach* 1698). — *Dea Sironae Cl(audius) Marcianus v. s. l. l. m.*

12) Altar aus Mainz, verloren. *C. I. L.* 13, 6573 (*Brambach* 1001). Die Inschrift umfaßte 7—8 Zeilen; nur folgendes kann nach den alten Abschriften als einigermaßen sicher gelten: *⟨deae⟩ Sirona⟨e dis deabus?⟩que im⟨mortalibus⟩ . . . ⟨Pom⟩ponius Secun⟨dus⟩.*

13) Gef. in Wiesbaden, 'ubi sunt ruinae thermarum'. Das Original am Schützenhof eingemauert, Gipsabguß im Museum (*H. Lehner, Führer durch das Altertumsmuseum zu Wiesbaden,* 1899, p. 61 nr. 361). *C. I. L.* 13, 7570 (*Bonner Jahrbücher* 44/45 p. 63). — *Sironae C. Iuli(us) Restitutus c(urator) templi d(e) s(uo) p(osuit).**)

14) 'Ara lapidea' gef. bei Corseul (Coriosolites, Gallia Lugudunensis). Abguß im Museum von Saint-Germain. *C. I. L.* 13, 3143. — *Num(inibus) Aug(ustorum) de Sirona* (so) *Ca⟨til(ia)?⟩ Magiusa lib(erta) v. s. l. m.*

15) 'Ara lapidea litteris saeculi primi incipientis' (?) aus Bordeaux. *C. I. L.* 13, 582 (*Dessau* nr. 4654). — *Sironae Adbucietus Toceti fil(ius) v. s. l. m.*

Als nicht genügend sicher übergehe ich den skulpierten Altar von Bordeaux *C. I. L.* 13, 586 (vgl. *Ch. Robert, Rev. celtique* 4 p. 266) *⟨. . .⟩onae M. Sulpicius Primulus* usw., wo man an *Bellonae, Eponae, Dironae, Sironae* gedacht hat; hier hält *O. Hirschfeld Bellonae* und *Eponae* für unwahrscheinlicher, aber auch *Dironae* hat nicht viel für sich; es kann sich sehr wohl um eine Dedikation an Sirona handeln. Ferner hat *Holder* a. O. die Andernacher, von *Jos. Klein* (*Bonn. Jahrb.* 93, 1902, p. 201) auf Sirona bezogene Inschrift aufgenommen, die ausscheiden muß, da es sich ohne Zweifel um eine Grabschrift handelt, vgl. *C. I. L.* 13, 7686.**)

Die meisten Denkmäler stammen also aus Germania superior: nr. 6. 7. 8. 11. 12. 13. Es folgt Belgica mit vier Steinen, die den Kult bei den Treveri (nr. 1. 9), Leuci (nr. 5) und Mediomatrici (nr. 10) bezeugen. Für Noricum (nr. 2) und Raetien kommt hauptsächlich der Grannus-Kult in Frage (Heiligtum bei Lauingen an der Donau, zu dem vielleicht nr. 3 gehört). Gallia Lugudunensis ist bis jetzt erst mit einem Denkmal vertreten (nr. 14), ebenso Aquitanien (nr. 15), falls nicht die eben erwähnte zweite Inschrift aus Bordeaux hinzukommt. Ein Denkmal endlich ist in Rom aufgetaucht (nr. 4).

Die schon angedeutete Beziehung der Göttin (*dea* genannt nr. 3. 9. 11. 14, vgl. nr. 12; *sancta* nr. 3. 4) zu **Heilquellen** bekunden die Funde von Bitburg (nr. 1), Luxeuil (nr. 6), Nierstein

*) Das D in DIRONA scheint durchstrichen zu sein (s. unten), bemerkt *Hettner.* Im *C. I. L.* findet sich keine diesbezügliche Notiz.

*) *v. Domaszewski, Archiv f. Religionswissenschaft* 9, 1906, p. 152 verweist auf die anscheinend in *C. I. L.* 13, 7565 erwähnte *Diana Mattiaca*: so hätten die Römer die keltische Sirona genannt (?).

**) Schon die Reliefdarstellung über der verwitterten Inschrift (nach *Klein* eine stehende Frau, die in den Händen einen nicht näher bestimmbaren Vogel trägt) hätte Bedenken erregen müssen.

(nr. 7), Wiesbaden (nr. 13), vielleicht auch nr. 10. Tempelanlagen erwähnen die Inschriften von Lauingen (nr. 3), Großbottwar (nr. 8 *aedem cum signis*), Wiesbaden nr. 13 *curator templi*); ein Bild der Göttin (*sigillum*) stiftete der Dedikant von nr. 9. Sonst geben die Inschriften für den Kult der Göttin wenig aus. Datiert ist nur nr. 8 (vom J. 201), die Formel *in honorem domus divinae* in nr. 1 und wohl sicher auch in nr. 3 weist frühestens auf das Ende des zweiten Jahrhunderts. Nach der Form der Buchstaben (ein ziemlich unsicheres Kriterium) werden dem ersten Jahrh. zugewiesen nr. 15, dem zweiten nr. 6 und 11. Wo sich die Dedikanten nennen (keltische Namen in nr. 5.



Sirona-Denkmal aus St. Avold (s. Inschrift nr. 10, nach *Revue celtique* 4 p. 136).

10. 14. 15), handelt es sich fast immer um Männer; Frauen erscheinen nur in nr. 7 und 14; eine ganze Familie löst ihr Gelübde nr. 8. Vom Stand der Dedikanten erfahren wir nur selten etwas (nr. 8 *veteranus leg. XXII*, nr. 13 *curator templi*); ebenso fehlen über die Veranlassung der Votivgaben ausdrückliche Angaben.

Besondere Beachtung verdienen die Reliefs, mit denen ein Teil der Votivsteine geschmückt ist, wenn sie auch keine weitgehenden Schlüsse auf das Wesen der Göttin gestatten. Das am besten erhaltene (nr. 10, s. die beigefügte Abbildung) zeigt in einer hufeisenförmigen Nische lediglich die ziemlich roh gearbeitete Büste der Göttin mit eigenartiger Haartracht, die, wie *Robert* hervorhebt, etwas an die ägyptischen Sphinxe erinnert; die Wulste am Hals deuten wohl das Gewand an. Mit Büsten des Apollo und der Sirona war ferner ausgestattet die Votivtafel von Graux (nr. 5). Die Nische links von der Inschrift, mit der Büste des Gottes, ist nicht mehr vorhanden, von der Nische rechts mit 'protome mulieris' kenne ich keine Abbildung. Mit einigermaßen erkennbaren Attributen sehen wir die Göttin ausgestattet auf zwei Denkmälern. In nr. 1 sind von Sirona zu sehen (nach *Hettner* a. O. p. 37) auf dem unteren Bruchstücke ein Fuß und Reste eines langen Gewandes, auf dem oberen die Umrisse des Oberkörpers (die Oberfläche des Steins ist abgeblättert); das Gewand reicht bis zum Ellenbogen, in der Linken hält die Göttin einen Zweig, das Attribut der Rechten ist nicht mehr zu erkennen. Sie steht an der rechten Seite des Gottes, von dem nur der Unterkörper zu erkennen ist: er ist nackt bis auf ein die linke Seite verhüllendes Himation, neben ihm der Dreifuß und auf diesem die Reste der Leier, hinter ihm ein Greif. Die Votivplatte war übrigens auf zwei Seiten skulpiert. Von der Darstellung der Rückseite ist nur wenig zu sehen, Teile eines Baumes und eines vierfüßigen Tieres. *Hettner* vermutet, daß sich auf dem oberen Rande der Rückseite, den zwei Inschriftzeilen der Vorderseite entsprechend, die Fortsetzung der Inschrift (der Name einer dritten, vielleicht auch noch einer vierten Gottheit, der Name des Dedikanten und die Weiheformel) befand, da dieselbe am unteren Rande der Vorderseite nicht angebracht ist (?). Die zweite Darstellung, die Sirona in ganzer Figur zeigt, bietet der Altar von Baumburg (nr. 2). Auf der linken Seitenfläche ist die Göttin stehend gebildet in Tunica und Mantel, in der erhobenen Linken ein Ährenbüschel haltend, in der gesenkten Rechten, wie es scheint, eine Traube. Leider läßt die Erhaltung des Denkmals viel zu wünschen übrig. Man glaubte daraus auf eine Göttin der Fruchtbarkeit schließen zu dürfen. Apollo, auf der rechten Seitenfläche dargestellt, ist besser kenntlich: er hält in der Linken die etwas groß geratene Lyra, in der Rechten vermutlich das Plektrum. Auch der Altar von Luxeuil (nr. 6) weist Reliefschmuck auf, aber kein Bild der Sirona. Auf der Vorderseite unter der Inschrift ein Fruchtgehänge mit Tänien, auf der Rückseite eine unbekleidete männliche Figur (anscheinend Apollo mit dem Plektrum in der Rechten), auf den Seitenflächen zwei weitere männliche, nur um die Hüften bekleidete Figuren, die eine mit, die andere ohne Bart, deren Deutung ganz unsicher ist (s. die Abbildung bei *Ch. Robert* a. O. p. 139. 140. 141). Auf dem Inschriftsockel von Trier endlich (nr. 9) sind von der statuarischen Darstellung nur wenige Reste vorhanden; sie weisen auf eine langgekleidete Figur, die vermutlich ihr linkes Bein (als Spielbein) seitwärts setzte. Rechts von ihr Spuren, die auf ein kleines Tier, Baum oder dergleichen hindeuten (so nach *Hettner* a. O. p. 38, im *C. I. L.* 'animalis vestigia'). Von den schlecht erhaltenen Reliefs des oben als unsicher angeführten Altars aus Bordeaux notiere ich bloß die summarische Beschreibung im *C. I. L.* 13, 586: auf der Vorderseite: 'mulier sin. erecta sceptrum tenens, cuius pars inferior deest'; auf der linken: 'protome Mercurii petasati (mutil.)'; auf der Rückseite: 'Hercules cum clava (mutil.)'; auf der rechten Seite: 'Mars (?) sinistra hastam gerens'. Also

offenbar ein Viergötteraltar, vgl. die Abbild. bei *Espérandieu, Bas-reliefs de la Gaule romaine* 2 (Paris 1908) p. 136, 137 nr. 1077. Ebenso glaube ich als nicht genügend sicher bezeichnen zu müssen das Relief einer Seite des 1889 in Mainz gefundenen würfelförmigen Altars (*Haug, Korr.-Blatt der Westdeutschen Zeitschrift* 9, 1890, p. 134 f. *Ed. Flouest, Rev. archéol.* 3. sér. 15, 1890, p. 153 ff. mit vortrefflicher Abbild. auf Tafel 6 und 7), auf dem *v. Domaszewski* (*Archiv f. Religionswissensch.* 9, 1906, p. 151 f., s. die beigefügte Tafel) Grannus und Sirona (= Salus) erkennen will, die als Apollo und Sirona gebildet seien: „Der Gott ist an seiner Haltung als Apollo kenntlich. Ausruhend hat er das rechte Bein übergeschlagen. Den Kopf stützt er in die Hand des zurückgelegten rechten Armes. Die linke Hand ruhte auf einer, jetzt weggebrochenen, auf dem Boden stehenden Leier. Die Göttin trägt mit der ausgestreckten linken Hand ein bauchiges Gefäß, aus ihrer geschlossenen Rechten schlüpft eine Schlange hervor, deren Kopf über dem Deckel des Gefäßes sichtbar wird." Demgegenüber verzichten *Flouest* und *Haug* auf eine Deutung der Göttin.

Der Name der Göttin ist noch nicht befriedigend erklärt (vgl. *Holder, Altceltischer Sprachschatz* 1 Sp. 1286). Bemerkenswert die Schreibung mit dem keltischen Buchstaben *Ð* (vgl. z. B. *Holder* a. O. 1 Sp. 1211. *C. Pauli, Altitalische Studien* 5, 1887, p. 70 ff.) in nr. 10 und wahrscheinlich auch in nr. 9. [M. Ihm.]

Sispes = Sospita (s. d.).

Sisphe (sisφe) ist die etruskische Umformung des griech. Sisyphos (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 169 nr. 91). In dieser Form ist der Name einmal, und zwar auf einer Wand des Françoisgrabes in Volci, belegt. Außerdem findet er sich einmal in der Form sispe auf einer Wand der tomba dell' Orco zu Corneto. Jene ist veröffentlicht von *Noël des Vergers, L'Étrurie et les Étrusques,* ferner von *Brunn, Ann. dell' Inst.* 1859, 352 sqq. und *Monum. ined.* 6/7 tav. XXXI sq., von *Garrucci, Tavole fotogr. delle pitt. vulcenti* etc. tav. VII und von *Fabretti C. I. I.* no. 2165 tab. XL; diese von *Helbig, Ann. dell' Inst.* 42, 16 sqq. und *Monum. ined. dell' Inst.* 9, tav. XIV/XV und von *Fabretti, C. I. I. suppl.* 1 nr. 410. Auf der Grabwand von Volci haben wir den Amphiaraos (amφare) und den Sisyphos (sisφe), also ohne Zweifel gleichfalls eine Szene aus dem Orkus; welche, das läßt sich nicht klar erkennen, zumal ein Teil der Malerei zerstört ist. Auch auf der Grabwand von Corneto ist nur noch ein Bruchstück der Figur, eines 'demone infernale', sichtbar. Die Beischrift lautet tupisispeś. Da sispeś Genetiv ist, so ist tupi ohne Zweifel das Regens. Es ist somit in tupi sispeś zu zerlegen, und dies könnte vielleicht 'Strafe des Sisyphos' bedeuten. Vgl. Sisyphos und Sisphos. [C. Pauli.]

Sisphos (Σῖσφος) steht dreimal auf der Kanne des Dionysios statt Σίσυφος, *Robert, Homer. Becher* (*50. Berl. Winckelmannsprogr.*) 93f. Vgl. Sisphe und Sisyphos. [Höfer.]

Sisyphides (Σισυφίδης), Patronymikon zu Sisyphos (s. d.) in einem epischen Fragment, das *Grenfell-Hunt* und *Blaß* dem *Hesiod* (vgl. *Hes. frgm.* 245 ed. *Rzach*² p. 215 [anno 1908]) zuweisen, *Oxyrynchus Papyri* 3 p. 70 nr. 421, 13. Gemeint kann mit dem Sisyphides Odysseus sein; vgl. *Soph. Aj.* 191. *Ov. A. am.* 3, 313. Bd. 3 Sp. 613, 61 ff. An den Sisyphossohn Glaukos (s. d.) bzw. an den Sisyphosenkel Bellerophontes (s. d.) denkt *v. Wilamowitz, Berl. Klassikertexte* 5, 1, 45 f. [Höfer.]

Sisyphilos (Σισύφιλος) = Σίσυφος, *Schol. Clem. Alex. Protrept.* p. 782 *Migne.* Ob Druckfehler? [Höfer.]

Sisyphos (Σίσυφος) lebte nach der *Ilias* (6, 152) als verschlagenster der Menschen (κέρδιστος ἀνδρῶν) in Ephyre, im Winkel des rossenährenden Argos; er war Sohn des Aiolos, Vater des Glaukos, Großvater des Bellerophontes, der durch Hippolochos wieder Großvater des vor Troja kämpfenden jüngeren Glaukos wurde. (Die Identität von Ephyre und Korinth stand im ganzen Altertume fest; in neuerer Zeit hat sich *E. Bethe, Theban. Heldenlieder* 181 gegen die Gleichsetzung der beiden Namen erklärt. Die zahlreichen Ephyrai gelten allgemein als 'Warten'; Korinthos ist ein karischer oder sogar vorkarischer [*A. Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 74. 101], jedenfalls ein ungriechischer [*v. Wilamowitz*, *D. L. Z.* 20, 701] Name.) — Den Späteren ist S. König von Ephyre (*Plat. Gorg.* 525 D. *Schol. Eur. Med.* 1381. *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1240. *Hesych. Suid. Eustath.* 1701, 51. *Tzetz. ad Lyc.* 107. 229); Gründer der Stadt heißt er *Apollod.* 1, 9, 3. Nach dem *Schol.* zu *Stat. Theb.* 380 bemächtigte er sich Akrokorinths, um dort als Räuber zu hausen. Andere bezeichnen ihn als Nachfolger bereits regierender Herrscher, des Korinthos, dessen Tod er gerächt hatte (*Nic. Dam.* 41. *F. H. G.* 3, 378), oder der Medea, die Korinth verließ und ihm die Herrschaft übertrug (*Paus.* 2, 3, 11 nach *Eumelos*), nach späterer Motivierung, weil sie in S. verliebt war (*Theopomp* nach *Schol. Pind. O.* 13, 74). — In der *Odyssee* (11, 593) sieht Odysseus den S., wie er mühselig mit beiden Händen einen riesigen Stein fortbewegt; mit Händen und Füßen sich anstemmend, sucht er den Felsblock auf den Gipfel eines Berges zu wälzen; aber so oft er im Begriff ist, ihn über die Höhe hinwegzustoßen, überwältigt das Gewicht des Steines den Wälzenden, so daß der schamlose Block in die Ebene zurückrollt. Wieder stößt ihn dann S. die Sehnen streckend aufwärts, Schweiß rinnt von seinen Gliedern und eine Staubwolke umhüllt sein Haupt. — In den Nosten erscheint S. als Vater des Thersandros, von dem dann weiter Proitos und seine Tochter Maira stammen (*Paus.* 10, 30, 5). Sonst kam er im epischen Kyklos, soviel wir sehen, nicht vor. Dagegen stand in der συγγραφή des *Eumelos*, wohl einem zu Pausanias' Zeit noch vorhandenen Prosaauszug aus dem alten Epos des korinthischen Dichters *Eumelos*, daß (wie schon erwähnt) S. die Herrschaft über Korinth von Medea bei ihrem Weggang aus der Stadt erhalten habe (*Paus.* 2, 3, 11), ferner, daß er das Grab des Neleus, der bei einem Besuch in Korinth gestorben

und auf dem Isthmos bestattet worden war, auch dessen Sohn Nestor nicht gezeigt habe, und daß er auch selbst auf dem Isthmos an einer nur wenigen bekannten Stelle begraben liege (*Paus.* 2, 2, 2). *Hesiod* gibt in einem Fragment (32 aus *Tzetz. ad Lyc.* 284) den Stammbaum des S. aufwärts, indem er Hellen als seinen Großvater, Aiolos als Vater, Kretheus, Athamas, Salmoneus und Perieres als Brüder nennt.

Von den Lyrikern, bei denen sich zuerst eine Begründung der von Homer unmotiviert gelassenen Worte κέρδιστος ἀνδρῶν findet, haben den S. *Theognis* und *Pindar* erwähnt. *Theognis* verwendet ihn als Inbegriff alles Wissens (οὐδ' εἰ πλείονα εἰδείης Σισύφου Αἰολίδεω V. 702) und bringt zuerst den Zug, daß S. durch seine Schlauheit auch aus dem Hades wiederkehrte (704. 711). *Pindar* nennt ihn klug wie einen Gott (πυκνότατον παλάμαις ὡς θεὸν *Ol.* 13, 72) und läßt ihn seinem gestorbenen Neffen Melikertes ein weithin sichtbares Denkmal errichten (*fragm.* 1 *Böckh*). — Von den drei großen Tragikern hat jeder einen *S.* gedichtet, *Aischylos* die Tragödie Σ. πετροκυλιστής (Steinwälzer) und vielleicht noch ein Satyrspiel Σ. δραπέτης (Ausreißer), das im Katalog der aischyleischen Stücke im *cod. Laur.* erwähnt wird. *Welcker* (*Trilogie* 550 flg. *Nachtrag* 316) gibt ausführlich von beiden den vermutlichen Inhalt an, ebenso *Droysen* in der Aischylosübersetzung S. 503 den des δραπέτης, *Wilamowitz* aber (*Homer. Unters.* 202) hält die Sache für zweifelhaft und denkt an die Möglichkeit eines Doppeltitels. Die zehn Fragmente (*Nauck*², *tr. gr. fr.* 225—234), von denen acht nur Αἰσχύλος ἐν Σισύφῳ zitieren, zwei aber den Zusatz πετροκυλιστῇ haben, bieten zur S.-sage nichts. Doch ist in einem (nr. 225 aus *Poll.* 10, 78) von einem erzgetriebenen Gefäß mit Löwenfüßen die Rede, in welchem S. sich die Füße waschen wollte. *Horaz* (*Sat.* 2, 3, 21) benutzt diese Stelle, um die Torheit der Antiquare seiner Zeit zu verspotten, indem er den Damasipp ein ehemaliges Interesse für dieses uralte Fußbadbecken des S. bekennen läßt. Aus dem von *Welcker* angezweifelten *S.* des *Sophokles* sind nur die Worte χαρίτων τριζύγων erhalten (*Hesych* s. v. ζεῦγος τριπάρθενον. *Nauck* 502). Des *Euripides* gleichnamiges Satyrspiel bildete mit *Alexander, Palamedes* und *Troern* eine Tetralogie (*Ael. var. hist.* 2, 8. *Nauck* p. 373). Außer diesen haben den S. noch dramatisch behandelt *Kritias*, der ihm die Lehre in den Mund legte, der Götterglaube wäre die Erfindung eines klugen Mannes der Vorzeit, bestimmt die Menschen zu täuschen und in Zucht zu halten (*Sext. Emp.* 403, 1, fälschlich dem *Euripides* zugeschrieben bei *Plut. de plac. phil.* 1, 7, 2. *Nauck* 771. *Gomperz, Griech. Denker* 1, 312 und 2, 77). Ferner *Apollodoros von Gela* (*Suid.* Ἀπολλόδωρος. *Kock, com. Att. fragm.* 3, 279 δευσοποιὸς Σ.) und der Atellanendichter *L. Pomponius Bononiensis* (*Porphyrio* zu *Hor. ad Pis.* 221). Ein Σ. φθορεύς ohne Autornamen wird bei *Plut. de aud. poet.* 3 genannt. Auch unter den angeblichen Werken des Zynikers *Diogenes* findet sich der Name (*Sotion* bei *D. L.* 6, 80). Abgesehen von diesen verloren gegangenen Stücken, die den Namen des S. als Titel führen, wird er in den erhaltenen Dramen und Fragmenten der drei Tragiker öfter erwähnt; diese Stellen spielen fast alle darauf an, daß Odysseus als Sohn des S. galt, am deutlichsten *Aesch. fragm.* 162 ἀλλ' Ἀντικλείας ἄσσον ἦλθε Σίσυφος, τῆς σῆς λέγω τοι μητρός, ἥ σ' ἐγείνατο. Ebenso *Soph. Aj.* 190 mit *Eustath. Il.* 384, *Philokt.* 417. 625. 1310. *fragm.* 155 D (aus dem σύνδειπνος im *Schol.* zum *Aias* a. a. O.). *Eurip. Iph. A.* 524. *Kykl.* 104. Die näheren Umstände der Schwängerung von Odysseus' Mutter durch S. gibt das *Scholion* zu *Soph. Aj.* 190 in doppelter Fassung. Nach der einen zeugte S. den Odysseus mit Antikleia, als sie, um dem Laertes vermählt zu werden, auf dem Wege von Arkadien nach Ithaka war. Nach der anderen auch bei *Suid.* s. v. Σίσυφος vorliegenden führte ihr Vater Autolykos selbst vor der Vermählung mit Laertes sie dem S. zu, als dieser zu ihm kam, um seine von Autolykos gestohlenen Herdentiere zurückzuholen; S. hatte nämlich die Rinder mit einem Buchstaben unter den Hufen gezeichnet und daran wiedererkannt. Das gleiche berichtet unter besonderer Hervorhebung von Autolykos' Diebeskünsten *Hygin fab.* 201: An der Zunahme von Autolykos' Herden und gleichzeitiger Verminderung der seinigen erkennt S. den Räuber, zeichnet die Rinder (*in pecorum ungulis notam imposuit*), entdeckt sie dadurch und schwängert bei dieser Gelegenheit die Antikleia. Ähnlich auch *Tzetz. ad Lyc.* 344. Den durchsichtigen Grund für dieses Zusammenbringen von S. und Odysseus gibt *Hygin* mit den Worten: *ob hoc Ulixes versutus fuit. Polyainos* 6, 52 hat den Hergang noch etwas weiter ausgeführt; bei ihm bringt S. unter den Hufen seiner Rinder Blei an und auf diesem die Aufschrift 'von Autolykos gestohlen'; als nun Autolykos bei Nacht die Rinder weggetrieben hat, zeigt S. am folgenden Tage den benachbarten Landleuten die in den Erdboden eingedrückte Inschrift Αὐτόλυκος ἔκλεψε. — Die zuerst bei den Tragikern nachweisbare Beziehung zwischen den beiden berühmten Schlauköpfen S. und Odysseus wird dann als allgemein bekannt vorausgesetzt und oft angedeutet (*Plut. quaest. graec.* 43. *De aud. poet.* 3. *Schol.* Z 153. *Suid. Eustath.* 1701. 2. *Cic. Tusc.* 1, 41, 98 (*Ulixi Sisyphique prudentia*). *Verg. Aen.* 6, 529 und *Serv.* dazu. *Ov. met.* 13, 31 [*sanguine cretus Sisyphio*] *a. am.* 3, 313); auch war sie sprichwörtlich (*Macar.* 6, 20 in *Paroemiogr.* von *Leutsch*: Ὀδυσσεὺς Σισύφῳ συνῆλθεν· ἐπὶ τῶν ἐν πανουργίᾳ ὁμοίων). Sonst finden sich Erwähnungen des S. unter anderen Gesichtspunkten bei den Tragikern noch folgende: Auf das Zurückkehren aus dem Hades spielt an *Soph. Phil.* 625, auf das Wälzen des Steines *Eur. Herc. fur.* 1103, auf Iasons Braut als Nachkommin des S. *Eur. Med.* 403, wozu auch *Stat. Silv.* 2, 1, 142 (*Aeolia Creusa*) und *Sen. Med.* 105 zu vergleichen ist, auf Korinth als seine Heimat *Eur. Med.* 1381. Seinen Stammbaum gibt *Eur. fr.* 14 (*Nauck* S. 366). — Bei

den Komikern liegt nur eine Stelle vor, die des S. gedenkt (*Ar. Ach.* 390, *μηχαναὶ Σισύφου*). Der Scholiast bemerkt dazu, daß die Dichter die Auffassung des S. als eines *δριμὺς* und *πανοῦργος* aus dem homerischen *κέρδιστος* entnommen hätten. — Von den Prosaikern ist *Pherekydes* (*fr.* 78 aus *Schol.* Z 153. *F. H. G.* 1, 91) der erste, der den S. nennt, und überhaupt (abgesehen von der Anspielung bei *Theognis* 703) der erste, der eine ausführliche Begründung der Strafe gibt: Nachdem Zeus die Tochter des Asopos, die Aigina, geraubt und von Phleius nach Oinone gebracht hatte, wobei er auch Korinth passierte, verriet S. dem nach seiner Tochter suchenden Vater die Person des Räubers und zog sich dadurch den Zorn des Zeus zu (so weit auch *Apollod.* 1, 9, 3. 3, 12, 6. *Steph. Byz.* s. v. *Ἐπωπή* und *Κόρινθος*. *Tzetz. a. L.* 176). Dieser schickte ihm deshalb den Tod auf den Hals; S. aber bemerkte dessen Herannahen und fesselte ihn mit starken Banden, so daß kein Mensch mehr starb, bis Zeus ihn dem aus den Fesseln befreiten Thanatos übergab. Ehe er nun starb, befahl er seinem Weibe ihm die üblichen Totenspenden vorzuenthalten. Das geschah. Hades erkundigte sich nun nach dem Grunde ihres Ausbleibens und erlaubte, von der Säumigkeit der Merope unterrichtet, dem S. noch einmal zur Oberwelt hinaufzusteigen, um seine Frau zur Rechenschaft zu ziehen. Der glücklich Gerettete kommt nun nach Korinth, denkt aber gar nicht an die Rückkehr in den Hades, bis er im hohen Alter ein zweites Mal nun wirklich stirbt. Hier ist eine Lücke in der Erzählung. Die dann noch folgenden Worte besagen, daß er im Hades einen Stein wälzen mußte, damit ihm die Möglichkeit des Entlaufens abgeschnitten würde (*πρὸς τὸ μὴ πάλιν ἀποδρᾶναι*). Die Erzählung, nach *Wilamowitz* (*Hom. Unters.* 201) nur in 'märchenhafter spielerischer Umdichtung' erhalten und nicht mit Sicherheit auf *Pherekydes* zurückzuführen, macht den Eindruck eines volkstümlichen Schwankes vom Typus des geprellten Teufels. Eine Parallele dazu bietet z. B. die Überlistung des Todes durch Nichtzuendebeten eines letzten dem Todeskandidaten noch gestatteten Vaterunsers im deutschen Hausmärchen (*Gustav Meyer, Essays und Studien* 242). — Auf die Geschichte von S.' Hadesfahrt wird angespielt *Soph. Phil.* 625 und *Eustath.* 631 und 1701, wo ihn ebenfalls erst das hohe Alter (*βαθὺ γῆρας*, von *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.-Gesch.* 2, 1065 persönlich gefaßt) wieder hinabführt. Ausführlicher ist das *Schol.* Z 153; hier lassen 'die unterirdischen Götter' sich nicht um ihre Opfer betrügen, während es im *Schol. Pind. Ol.* 1, 97 Hermes ist, der den säumigen S. gegen dessen Willen in die Unterwelt zurückgeleitet. Bei *Pausanias* (2, 5, 1) und im *Schol. Eur. Med.* 69 verbindet S. mit dem Verrat einen persönlichen Vorteil, indem er dem Asopos nicht eher den Aufenthaltsort der Tochter mitteilt, als bis dieser ihm eine Quelle auf dem wasserlosen Akrokorinth verschafft hat. *Servius* zu *Verg. Aen.* 6, 616 faßt den Grund der Strafe allgemeiner (*deorum consilia hominibus publicavit,* was *Schol. Pind. Ol.* 1, 97 von Tantalos ausgesagt wird). Bei *Hygin F.* 60 fehlen gerade die entscheidenden Worte; doch ergibt sich Mangel an Bruderliebe als Grund der Strafe. S. haßt seinen Bruder Salmoneus und fragt bei Apollo an, wie er seinen Feind (damit meint er den Bruder) töten könne. Das Orakel rät ihm, mit der Tochter des Verhaßten Kinder zu erzeugen, die ihn an Salmoneus rächen würden. Darauf erzeugt S. wirklich mit seiner Nichte Tyro zwei Söhne, die aber von ihrer Mutter, nachdem sie den Zusammenhang erfahren hat, getötet werden. Nun folgt die Lücke, in der irgendeine Tat des S. erwähnt worden sein muß, und dann seine Strafe. Vgl. dazu auch *Hyg.* 239. 254 und *Engelmann*, über die *Tyro* des *Sophokles* im *Jahrb. d. arch. Inst.* 5 (1890), 171. — Das *Scholion* zu *Stat. Theb.* 2, 380 endlich führt in nicht recht verständlicher Weise die Pein des S. im Hades auf die Umwohner (*accolae*) von Korinth zurück, die ihn *deorum lege* für sein Räuber- und Mörderleben büßen ließen. — Die vor *Pherekydes* nicht genannte Merope wird auch von dem zweiten Prosaiker, der den S. kennt, als dessen Gattin bezeugt, nämlich von *Hellanikos* (*fr.* 56). Merope heiratete allein von den Atlastöchtern einen Sterblichen, eben den S., und war deshalb aus Scham glanzlos (*ἀμαυρά*), eine Anspielung darauf, daß im Pleiadengestirn ein Stern schwächer leuchtet. *Apollod.* 3, 10, 1. (*Eratosth.*) *cataster.* 23. *Ov. fast.* 4, 175. *Serv.* zu *Verg. g.* 1, 138. Nach *Avien. Arat.* 598 wurde sie zu der von ihr verhaßten Ehe von den Göttern gezwungen. Im *Schol. Z* 153 erscheint irrtümlich Antikleia anstatt Merope als die rechte (*ἰδία*) Gemahlin des S. Was sonst die Familienverhältnisse des S. anlangt, so wird Aiolos (abgesehen von den bereits zitierten Stellen bei *Homer, Hesiod* und *Theognis*) als Vater des S. noch genannt *Pind. fragm.* 1. *ὑπόθ. Schol. Isthm. Schol. B* 511. *κ.* 2. *Schol. Apoll. Rh.* 3, 1094. 1240. *Schol. Aeschin.* 2, 42. *Apollod.* 1, 7, 3. 9, 3. *Pausan.* 10, 31, 10. *Polyaen* 1 *prooem* 5. *Verg. A.* 6, 529. Seine Mutter war Enarete (*Apollod.* 1, 7, 3); seines Bruders Athamas gedenkt *Paus.* 9, 34, 8 und *Tzetz. a. L.* 107. Unter den Söhnen steht voran Glaukos (Z 153. *Palaeph. de incr.* 26. *Schol. Pind. Ol.* 13, 78 und 82 *Schol. Eur. Phoen.* 1124. *Apollod.* 2, 3, 1. *Steph. B. Μύλασα. Ἀργύννιον. Μεταπόντιον*), für den auch Merope ausdrücklich als Mutter genannt wird (*Apollod.* 1, 9, 3. *Prob. ad Verg. georg.* 3, 255 nach *Asclepiades τραγῳδ.* 1). Von der Antikleia hatte S. den Odysseus, von seiner Bruderstochter Tyro die zwei früh getöteten Knaben (s. o.). Andere Söhne des S. (ohne Angabe der Mutter) sind Minyas (*Schol. B* 511), Almos (*Schol. Ap. Rh.* 3, 1094. *Paus* 9, 34, 10. *Ὀλμός* bei *Steph. Byz.* s. v. *Ὄλμωνες*), Ornytos (*Skymn.* 457. *Schol. B* 517. *Schol. Eur. Or.* 1094), Ornytion (*Paus.* 2, 4, 3, aber nach *Schol. B* 517 Enkel des Ornytos), Metabos (*Steph. B. Μεταπόντιον*), Porphyrion (*Schol. Ap. Rh.* 3, 1094) und Thersandros (*Paus.* 10, 30, 5). Ein Sohn (nicht Bruder) des S. heißt bei *Steph. Byz. Ἀργύννιον* auch Athamas. Porphyrion ist auf die Purpurmuschelfischerei

am Isthmos gedeutet worden (*E. Curtius, Pelop.* 2, 517); andere Sisyphossöhne personifizieren Beziehungen Korinths zu griechischen Stämmen oder Städten (*Phoker, Olmones, Metapontion*). Von ruhmvollen Nachkommen des S. im allgemeinen spricht *Plut. de ser. num. vind.* 7. Bis zu den korinthischen Fürsten, die den eindringenden Dorern erlagen, wird des S. Stamm herabgeführt von *Paus.* 2, 4, 3. In diesem Sinne heißt auch die Kreusa, Iasons Braut, bei *Stat. silv.* 2, 1, 142 eine Aiolierin.

Zu Ehren seines Brudersohnes, des von einem Delphin bei Schoinus ans Land getragenen und auf dem Isthmos bestatteten Melikertes, gründete S. die isthmischen Spiele (*Pind. fr.* 1, wo nach der ὑπόθεσις der *Schol. Isth.* der Chor der Nereiden oder eine einzelne Nereide dem S. den Auftrag erteilt. *Aristot. fr.* 594. *F. H. G.* 2, 189, 282. *Apollod.* 3, 4, 3. *Paus.* 2, 1, 3. *Tzetz. a. L.* 107. 229). Nach dem *Schol. Ap. Rhod.* 3, 1240 (wo der Leichnam einfach ausgeworfen wird) übertrug S. nur ein bereits bestehendes Poseidonsfest auf Melikertes. Als die, welche den Körper zuerst fanden und nach Korinth brachten, erscheinen bei *Tzetzes*. Amphimachos und Donakenos, wie auch bei *Nikander* (*alexipharm.* 606 al. 619) die Totenfeier nicht dem S. selbst, sondern den Korinthern (*Σισυφίδαι*) zugeschrieben wird. Die Verbindung des S. mit den isthmischen Spielen wurde vermutlich erst in der Zeit hergestellt, wo das uralte Fest durch Periander eine Neugestaltung erfuhr.



1) Sisyphos (angetrieben von Erinys) wälzt den Stein: Vasenbild von einer rf. Münchener (849) Vase aus Canosa (nach *Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasen* 10. *Roscher* Bd. 1 Sp. 1326).

Die meisten Erwähnungen des S. nehmen auf seine Schlauheit und auf seine Strafe Bezug. Das homerische κέρδιστος kehrt in zahlreichen Umschreibungen wieder: αἰολομήτης (*Hes. fr.* 32), ἐντρεχέστατος (*Eust.* 631), κλεπτίστατος (*Eust.* 1701; bei *Prob.* zu *Verg. geo.* 3, 267 stiehlt S. dem Diomedes seine Stuten und gibt sie seinem Sohne Glaukos), πανοῦργος, πανουργεύμασι κάκιστος (*Schol. Il.* 6, 153. *Schol. Aischin.* 2, 42), δριμὺς καὶ πανοῦργος (*Schol. Ar. Ach.* 366. *Suidas*), ἀπατητικός oder geradezu κακός (*Hesych.* s. v. *Σίσυφος*), *vafer* (*Hor. sat.* 2, 3, 21); πανουργίᾳ καὶ φιλοτεχνίᾳ διήνεγκε (*Diod. Sic. fr.* 6, 6. 3), καὶ θανὼν ἐδολιεύσατο (*Eust.* 631), ἀπάτῃ καὶ δόλῳ πρῶτος ἐχρῆτο (*Polyaen* 1, *prooem.* 5); er wird mit Autolykos und Phlegyas zusammengestellt (*Plut. de ser. num. vind.* 7) oder ist dem Autolykos an Hinterlist noch überlegen (*Eust.* 631). Weiterbildungen sind *Σισυφεύς* bei *Eust.* 631 ὁ σοφὸς ἀριθμητής und σισυφίζειν (*Bekker anecd.* 1, 64) im Sinne von πανουργεύεσθαι καὶ δολιεύεσθαι καὶ δολίως τι πράττειν. Verschlagene Menschen bekommen den Beinamen S., wie der Spartaner Derkyllidas (*Xen. hell.* 3, 1, 8. *Athen.* 11, 500 nach *Ephoros*), wie Demosthenes im Munde des *Aischines* (2, 42) und ein Zwerg des *Antonius* (*ingenio vivax. Schol. Porph. ad Hor. serm.* 1, 3, 46). Ἐπὶ τοῦ πανούργου καὶ κακοπράγμονος χρῶνται τῷ ὀνόματι (*Schol. Aesch.* 2, 42). — Daneben gab es aber auch eine edlere Auffassung von S., die ihm Weisheit zuschrieb, zunächst in Verbindung mit Schlechtigkeit (*Arist. poet.* 18 ὁ σοφὸς μέν, μετὰ πονηρίας δέ. *Tzetz. a. L.* 980 σοφὸς καὶ πανουργέστατος), dann auch ohne diese (μῆτις παλαιγόνων *Pind. Ol.* 13, 69 mit dem *Scholion* συνετώτατος ἐν ταῖς ἐπινοίαις; συνετός auch *Eust.* 631, der ausdrücklich μέσῃ λέξις für κέρδιστος konstatiert, und σύνεσις *Aristid.* εἰς Ποσειδ. 24). Umdeutung der Verschlagenheit seines Ahns in Klugheit vollzieht der jüngere Glaukos (τὸ κακότροπον εἰς σύνεσιν μετήνεγκε *Schol.* λ 385). Deshalb nennt auch Sokrates (*Plat. apol.* 41B. *Cic. Tusc.* 1, 41, 98) unter den Toten, die auszufragen ein hohes Glück wäre, neben Agamemnon und Odysseus den Sisyphos. Eine andere Zusammenstellung, die mit Telchinen und Kerkopen (*Ael. de nat. anim.* 6, 58), weist auf die von *Diod. Sic. fr.* 6, 3 genannte φιλοτεχνία (Kunstfertigkeit) des S. hin. Nach *Johannes von Antiochia* (bei *Tzetz. Schol. in Il.* p. 690, 9) gab es sogar Aufzeichnungen von S., die dem Homer als Quelle seiner Dichtung vorlagen (Φιλόστρατός φησιν ἐκ συγ[γραφῆς] Ἀπόλλωνος συγγεγραφέναι τὸν Ὅμηρον· [ἀλλ'] Ἰωάννης ὁ Ἀντιοχεὺς καὶ ἕτεροι ἀπὸ [τῆς συγγραφῆς] φασι Σισύφου καὶ Δίκτυος).

Noch zahlreicher sind die Stellen, die auf das Steinwälzen (*Od.* 11, 593) anspielen: *Pherek. fr.* 78. *Eur. Herc. f.* 1103. [*Plat.*] *Axiochos* 371 E. *Arist. rhet.* 3, 11, 3. Was die

die dabei tätigen Glieder anlangt, so nennt *Homer* nur Hände und Füße, *Apollodor* (1, 9, 3) dagegen Hände und Kopf (κολάζεται πέτρον ταῖς χερσὶ καὶ τῇ κεφαλῇ κυλίων); bei den Lateinern ist der Kopf ersetzt durch *cervix* (*Hygin* 60. *Sen. Herc. f.* 750. *Oet.* 942. *Phaedra* 1228) oder *collum* (*Apocol.* 15, 1, 8) oder *umeri* (*Sen. epist.* 24, 18. *Thy.* 6). Einen Widerspruch erkennt *Eust.* 1702 in dem βαστάζειν und ὠθεῖν bei *Homer*: βαστάζεται μὲν γὰρ τὸ φερόμενον, ὠθεῖται δὲ τὸ ἀπὸ τῶν κάτω ἐπὶ τὸ ἄνω βιαζόμενον· πῶς οὖν τὸν αὐτὸν λίθον καὶ βαστάζει καὶ ὠθεῖ; Offenbar haben dem Altertum verschiedene Bilder des steinbewegenden S. vorgeschwebt, wie auch die Kunst bestätigt (s. u.). Das ἀνῶσαι πρὸς τὸν κρημνόν (*Paus.* 10, 31, 10 in der Beschreibung von Polygnots Bild) ist etwas anderes als das λίθον τινὰ φέρειν bei *Tzetz. ad Lyc.* 176 und wieder



2) Sisyphos (?) trägt den Stein; rechts Tityos. Von einer archaischen Schale im Mus. Gregor (nach *Wiener Vorl.* D 9, 7).

anders das τροχὸν ἕλκειν εἰς ἀεὶ κύκλῳ im *Schol.* Z 153. Dem ersten entspricht das *umero in adversum trudi* (*Sen. ep.* 24, 18), das *adverso monte trudere* (*Lucr.* 3, 998) oder *revolvere* (*[Verg.] cul.* 243), das *subigere contra ardua montis* (*Sil. It.* 13, 610), das *versare, urgere* und *volvere* (*Lucilius* oder *Ennius* bei *Cic. Tusc.* 1, 5, 10, die älteste Stelle der römischen Literatur überhaupt, die des S. gedenkt. *Ov. met.* 4, 460. 13, 26. *Macrob. s. Scip.* 1, 10), dem zweiten das *umeris gestari* (*Sen. Thy.* 6), das *cervice sedere* (*Sen. Herc. f.* 751), das *onus* und *pondus* (*Apocol.* 14 mit zweifelhaftem Text und 15). — Der von *Homer* als 'schamlos' personifizierte Stein (λᾶας, λίθος, πέτρος, τροχός, βάρος bei *Luc. nav.* 21, *lapis, saxum, marmora Mart.* 5, 81, 11, *onus, pondus* und übertreibend *mons Mart.* 10, 5, 16; für die Personifikation vgl. auch *Arist. rhet.* 3, 11) wird teils als groß (μέγας, *ingens, grandis*), teils als unwiderstehlich rollend (*non exsuperabilis Verg. g.* 3, 39, *revolubilis Ov. Ibis* 189. *Sil. It* 11, 474. *Paulin. Nol. poem.* 35, 479, *remeabilis Stat. Theb.* 4, 537, *ruiturus Ov. met.* 4, 460, *lubricus Sen. Med.* 747. *Thy.* 7) charakterisiert; er soll über die Höhe hinweggestoßen (*Od.* 11, 597) werden, nach *Hor. epod.* 17, 68 und *Schol.* λ 593 dagegen auf der Spitze des Berges ruhen; durch Felsen rollt er aber in die Tiefe zurück (*Sen. Med.* 747). Die Mühsal des S. ist ewig (ἀνήνυτος [*Plat.*] *Axioch.* 371 E. *perpetuus Ov. met.* 4, 466. *perennis Sen. Phaedra* 1231); bei *Dion. Hal. de comp. verb.* 20 soll sie enden, wenn S. den Stein über die Höhe hinabgestoßen hat. Sie wird meist durch *labor* ausgedrückt (*Prop.* 2, 17, 7. 20, 32 = *Roßb.* 3, 9, 7. 13, 32. *Hor. carm.* 2, 14, 20. *Octavia* 622. *Sen. Phaedra* 1231); *moles* steht *Prop.* 5, 11, 23. Vgl. *A. Zingerle, Kleine phil. Abh.* 3, 61 flg. *de script. lat. locis, qui ad poenarum apud inferos descript. spectant* S. 69. 74. 75. Bei Anspielung auf die Unterwelt erscheint S. gewöhnlich in Verbindung mit anderen im Hades Gepeinigten, mit Tantalos (*Mart.* 10, 5, 15) oder Tantalos und Tityos (*Plat. Georg.* 525 D. *Stat. Theb.* 4, 537); zu diesen treten Ixion (*Luc. necyom.* 14. *tragodopod.* 12. *Prop.* 5, 11, 23. *Sen. epist.* 24, 18. *Herc. f.* 750. *Thy.* 6. *Octavia* 623. *Apocol.* 14) und die Danaiden (*[Plat.] Ax.* 371 E. *Sen. Med.* 748. *Herc. Oet.* 948).

Die abgeleiteten Adjektiva Σισύφ(ε)ιος, Σισυφίς, Sisyphius, Sisypheius, zuweilen durch den Genetiv Σισύφου ersetzt, beziehen sich zunächst auf S. selbst (so λίθος *Suid.*, *labor Prop.* 2, 17, 7. 20, 32, *sanguis Ov. met.* 13, 31 *cervix Sen. Herc. Oet.* 942, *Herc. fur.* 751, *collum Apocol.* 15, 1, 8, *vincla* vom Ehejoch *Avien. Ar.* 598); gewöhnlich aber stehen sie im Sinne von Κορίνθιος (*Hes.* s. v. Σίσυφος), so mit γῆ (*Eur. Med.* 1381), χθών (Distichon bei *Paus.* 5, 2, 5), αἶα (*Anthol.* 7, 354), γαῖα (*Anthol.* 7, 745, 2), ἀκτή (*Theocr.* 22, 158), δάμαρτες (*Anth.* 9, 151, 4). Ferner mit *opes* (*Ov. her.* 12, 204), *portus* (*Stat. Theb.* 2, 380 mit *Schol.*), *isthmus* (*Sil. It.* 14, 50). Οἱ Σισύφειοι bezeichnet das korinthische Königshaus (*Eur. Med.* 404); Σισυφίδαι sind die Korinther als Zeitgenossen des S. selbst (*Nic. alexipharm.* 606 al. 619 mit *Schol.*) oder die letzten Könige von Korinth (*Conon narr.* 26) oder die Korinther zur Tyrannenzeit (*Athanadas* bei *Anton. Lib.* 4). Noch in römischer Zeit nannte sich der Rat von Korinth, als er der Gattin des Herodes Attikus, der Regilla, eine Statue errichtete, auf der Basis Σισυφίη βουλή (*Amer. journ. of archaeol. Ser.* 2, 7 [1903] S. 43). Natürlich bedeutete Σισυφίδης auch einen einzelnen Nachkommen des S., besonders den Odysseus (*Soph. Aj.* 191. *Ov. a. am.* 3, 313). Alt war auch das Σισύφειον, ein Gebäude, das dem Namen des mythischen Stadtgründers bis tief in die historische Zeit hinab Dauer sicherte; seine Lage auf der Burg unterhalb der Peirene beschreibt *Strab.* 8, 379. Es spielte noch in den Kämpfen der Diadochenzeit eine Rolle (*Diod. Sic.* 20, 103). — Unter den bisher angeführten Stellen befinden sich manche, an denen der Name des S. nicht ausdrücklich erwähnt ist, z. B. *Soph. Phil.* 625. *Verg. Aen.* 6, 616. *Sil. It.* 11, 474. *Stat. Theb.* 4, 537. Die S.-sage war so bekannt, daß Anspielungen

auch ohne Namensnennung leicht verstanden wurden.

Rationalistische Deutungen der Sisyphossage finden sich mehrfach in der Literatur. Für das Fesseln des Todes hat *Eust.* 631 gleich eine doppelte Erklärung: entweder sollte es bedeuten, daß S. eine friedliche und für seine Untertanen ungefährliche Herrschaft führte, oder daß er schmerzstillende, krankheitheilende Mittel erfand. Sein Sterben und Wiederaufleben war ein übertriebener Ausdruck der Tatsache seiner Wiedergenesung nach schwerer Krankheit (*Eust.* 1702) oder seines absichtlichen Verschwindens für einige Zeit, wie es einem so verschlagenen Manne wohl anstände (1701). Zum Eingeweideschauer und Verkündiger der Zukunft macht ihn *Diod. Sic.* (*fragm.* 6, 3). Den Stein deutet das *Scholion* zu *Stat. Theb.* in merkwürdiger Weise als das Instrument, mit dem S. (*praegravans*) Menschen tötete, nachdem er als Räuber Akrokorinth besetzt hatte. Kaum weniger merkwürdig ist es, wenn als moderne Parallele dazu *S. Reinach* (*Sisyphe aux enfers* etc. *Rev. arch.* 1903, S. 171) durch das mühevolle Wälzen des Steines die Schwierigkeit angedeutet findet, die das Hinaufschaffen der Steine zur Befestigung der Königsburg auf Akrokorinth verursachte, und wenn er den S. deswegen den Gipfel nicht erreichen läßt, weil ja auch das Sisypheion nicht auf dem höchsten Punkt des Burgfelsens liegt. Dem *Eustathios* (1701) ist S. der καματηρὸς καὶ ἐπίμοχϑος ἀνήρ, der immer anstrengende und unmögliche Dinge (πονεῖν ἄπρακτα) unternimmt und doch nicht zustande bringt, ein Bild der *inefficacibus laboriosisque conatibus vitam terentes,* wie *Macrob. somn. Scip.* 1, 10 es ausdrückt. *Lukrez* endlich (*de rer. nat.* 3, 993) spezialisiert in einer nur ihm eigenen Auslegung das Bestreben des S. als eine Begierde nach Macht, die immer nur vom Volke *fasces saevasque secures*, die Zeichen *inanis imperii*, fordere, ohne jemals Erfolg damit zu haben.

Andere Deutungen. Von den Neuern wird S. überwiegend auf das Meer bezogen, zunächst direkt als 'Allegorie der rastlos wühlenden, alles listig durchdringenden Meeresflut' oder als 'die Flut in ihrer rastlos wandelbaren, Berge auf- und niederwälzenden, stets geschäftigen und verschlagenen, bis in die tiefste Tiefe eindringenden und doch immer wieder emporquellenden Natur' (*Preller, Griech. Myth.*[1] 1, 513. 2, 51. *Preller-Robert* 1, 823). 'Seine Strafe in der Unterwelt ist wohl nichts anderes als eine poetische Anschauung der unermüdlichen Arbeit der Meereswellen, welche sich von Ost und West an den Klippen des Isthmos emporwälzen, ohne die Uferhöhe erreichen zu können' (*Duncker, Gesch. d. Altert.*[5] 5, 72). Als Meergott bezeichnet den S. *O. Seeck* (*Untergang der antiken Welt* 2, 400), als 'Meerriesen und Sonnenschieber' *H. Bertsch* in *Meeresriesen, Erdgeister und Lichtgötter in Griechenland* (*Progr. Tauberbischofsheim* 1899) S. 10. — *V. Henry* (*Revue des études grecques* 5 (1892, S. 289) sieht überhaupt in S. einen Lichtheros, im Stein die Scheibe der Sonne, in seinem Hinaufgerolltwerden und Niederrollen ('*sur l'autre versant*' des Berges) ihr Auf- und Niedersteigen. Mit dem Mond dagegen setzt *E. Siecke* (*Mytholog. Briefe* 175), wie andere mythologische Steine, so auch den des S. in Verbindung. — Andere finden in S. den Charakter der Meeresanwohner dargestellt; er ist 'ein Spiegelbild des gewitzigten Küstenvolkes im Gegensatz zur Einfalt der Binnenländer' (*E. Curtius, Griech. Gesch.*[6] 1, 56). 'Seines Namens der Weise, Listige spricht er den Charakter schifffahrender und verschmitzter Aioler als deren Stammheld aus, wie auch Aiolos und Glaukos auf Luft und Meeresblau hinweisen' (*E. Gerhard*, *Griech. Myth.* 2, 151). Nach *Völcker* (*Mythol. des japet. Geschl.* 119) ist 'in der Geschichte des S. der Handel, das Seeleben und die Seeherrschaft des alten Korinth veranschaulicht'; S. 241 nennt er ihn geradezu einen 'Kaufmann'. Dagegen meint *Duncker* a. a. O., daß 'die überlegene Klugheit und Kunde (nicht der Aioler, sondern) der Fremdlinge aus dem Osten', also etwa der Phoiniker, in S. zum Ausdruck komme. Noch direkter tritt die Neigung zu historischer Auffassung hervor, wenn *J. Holle* (*de Periandro* 3) den S. als Führer der unter eine ionische Bevölkerung eindringenden Aioler bezeichnet. Eigentümlich aber mutet es uns jetzt an, wenn *C. Wagner* (*rer. Cor. specimen* 52, Darmstadt 1824) eine begeisterte Schilderung von S. als einem auf Korinths Wohl eifrig bedachten Friedensfürsten entwirft und sogar berechnet, daß er um das Jahr 1343 v. Chr. geboren war und 1300—1266 regierte. Um die bei solchem Verfahren natürlich sich ergebenden Widersprüche zu lösen, war in jener Zeit die Annahme mehrerer gleichnamiger Personen beliebt, woran es auch bei S. nicht gefehlt hat (*Wagner* 58). *Gruppe* (*Griech. Myth.* 1, 135) nennt den S. 'das Prototyp der griechischen Tyrannen', nimmt also eine Rückwirkung der Kypselidenherrschaft auf Ausgestaltung des Sisyphosbildes an. Umgekehrt erblickt *Beloch* (*Griech. Gesch.* 1, 57, 2) in den homerischen Worten *Σ. Αἰολίδης* die Quelle für die Angabe des *Thukydides* (4, 42, 2), daß die ältesten Bewohner von Korinth Aioler gewesen wären.

Mehr abstrakt betrachtet den S. *Welcker* im Anhang zu *K. Schwencks Etymol.-Mythol. Andeutungen* S. 322 als 'den Verstand und die Kenntnisse, welche Handel und Reichtum in ältester Zeit vorzugsweise gewähren' und zwar ist er bei *Homer* 'die menschliche Weisheit überhaupt'; 'hätte der Dichter gerade den korinthischen S. gemeint, so müßte man erwarten, daß er den Kaufmann zeichnete, der nimmer rastet' (s. o. *Völcker*). 'Das Steinwälzen des S. erklärt sich als das vergebliche Bestreben des menschlichen Verstandes, der, wenn er sich im Begriff glaubt, das Ziel zu erreichen und über den Gipfel wegzuschwingen, welcher ihm die letzte Aussicht verschließt, ermattet von dem vergeblichen Bemühen zurücksinkt.' (Ähnlich *Welcker*, *Aeschyl. Trilogie* 550 flg.) Auch *Preller* sieht in der Meeresflut, von der er ausgeht, 'ein Bild der sich rastlos, aber vergeblich abarbeitenden Schlauheit und

Geistesunruhe des endlichen Menschensinns'. *S. Reinach* (a. a. O. 167) nennt ohne besondere Beziehung zu Meer und Handel den S. '*la personnification même de l'esprit de finesse, de l'ingéniosité et de la ruse*'. — Einer geistigen Strömung am Ende des griechischen Mittelalters wird vielfach ein Einfluß auf die weitere Ausgestaltung des S.-bildes zugeschrieben. Für *v. Wilamowitz* (*Homer. Unters.* 199 flg.) ist λ 565 sq. eine orphische Interpolation des 6. Jahrhunderts; der Dichter hat die heroischen bekannten Namen (Tantalos, Sisyphos) nur als Träger der allgemein aufzufassenden, symbolisch lehrhaften Motive verwendet; nicht als Büßer ungeheurer Schuld (Strafe und Verschuldung ist bei S. ganz ohne Beziehung) sind Tantalos und S. da, sondern als Repräsentanten ewiger Strafen . . ., S. für das ewige Wollen und nicht Vollbringen, die ziellose Mühe'. Ähnlich meint *Gruppe* (*Gr. Myth.* 2, 1024), daß zwar die verschiedenen Mythen von der Verschuldung der Büßer im Hades noch innerhalb der homerischen Weltanschauung lägen, daß aber ihre Strafe nur verständlich wäre als Bild der Qualen, denen der strebende und begehrende Mensch unterworfen ist. Der felsblockwälzende S. ist 'der Mensch, der nutzlos nach dem ewig Unerreichbaren ringt'; auch seine Strafe ist, wie die der anderen Büßer, erdichtet unter dem Einfluß einer im 6. Jahrhundert auftretenden Weltentsagungstheorie, die den ganzen Orient durchzitterte und eine Erlösung des Menschen vom Leiden bezweckte. Gegen diese Auffassung wendet sich lebhaft *E. Rohde* (*Kleine Schr.* 2, 285 aus dem *Rh. Mus.* 50, 1896, S. 600 flg.): Selbst wenn die drei Büßer nur typische Vertreter ganzer Klassen menschlicher Sünder wären, die im Hades für das Vergehen ihres irdischen Lebens zu büßen hätten (*Welcker*), so läge noch nichts Orphisches darin. Der Dichter weiß von der ihm von Neueren angesonnenen allegorisch-erbaulichen Ausdeutung jener Strafszenen nicht das Mindeste. Auch in diesem späten Anwuchs der homerischen Nekyia wird an ein allgemeingültiges Sittengesetz, dessen Verletzung noch im Jenseits bestraft wird, nicht gedacht. Die drei haben einzelne Götter verletzt und erzürnt und erfahren nun ihre Macht. Und wenn bei Tityos und Tantalos allenfalls noch ein verletztes Sittengesetz denkbar ist, wodurch seit *Welcker* manche sich haben täuschen lassen, so liegt bei S. keine solche Möglichkeit vor, weil durch die Anzeige an Asopos und durch die Flucht aus dem Hades kein Sittengesetz verletzt worden ist. Die pastorale Auslegung, daß in S. nicht ein einzelnes Vergehen, sondern sein Charakter überhaupt büßen müsse, der 'die Sünde und Pein des Menschenverstandes' oder 'das menschliche Geschlecht in seiner Eitelkeit ringend nach Eitlem und Wertlosem' repräsentiere, bietet nichts als leere Worte. Vgl. auch *Psyche*[2] 1, 63.

Das Ergebnis aus diesen verschiedenen Deutungen des Sisyphosmythus läßt sich etwa folgendermaßen präzisieren: Ein wiederkehrendes, am Doppelstrand von Korinth besonders leicht zu beobachtendes Naturschauspiel, die Tätigkeit des Meeres, wird in einer Person zusammengefaßt, auf diese dann die Wirkung des Lebens an der See übertragen, ein einzelner Zug davon gegen den ursprünglichen Sinn unter dem Gesichtspunkt einer Strafe betrachtet und für diese Strafe ein Motiv gesucht, wobei ein späterer allegorisch-ethischer Einfluß auf die Gestaltung der Sage von den einen ebenso bestimmt angenommen, wie von den anderen in Abrede gestellt wird.



3) Sisyphos von einer sf. Münchener Vase (153) (nach *Roscher* Bd. 1 Sp. 950).

A b l e i t u n g d e s N a m e n s. Der Name S. wird im *Et. magn.* und bei *Eustath.* 631 und 1702 von dem dorischen σιός (= θεός) und dem äolischen συφός (= σοφός) abgeleitet und als θεόσοφος (σοφός καθάπερ θεός) oder als ἀπὸ τῶν θεῶν σοφός erklärt. Richtiger betrachtet man mit *Welcker* (bei *Schwenck* 320. *Aesch. Tril.* 531) die erste Silbe als eine Art von Reduplikation und demnach den S. als den Schlauen schlechthin. So unter vielen anderen *G. Curtius* (*Grundz. d. Griech. Etym.*[5] 512), der auch eine Glosse des *Hesych.* σέσυφος· πανοῦργος anzieht. *Bergk* (*Griech. Litgesch.* 1, 342, 90) bringt in diesem Sinne den Namen mit Sibylla in Verbindung. *Gruppe* (2, 1021, 2) hält den Zusammenhang mit σοφὸς für zweifelhaft und denkt an ein verkürztes σισυφόρος (σίσυς, σισύρα, σίσυρνον

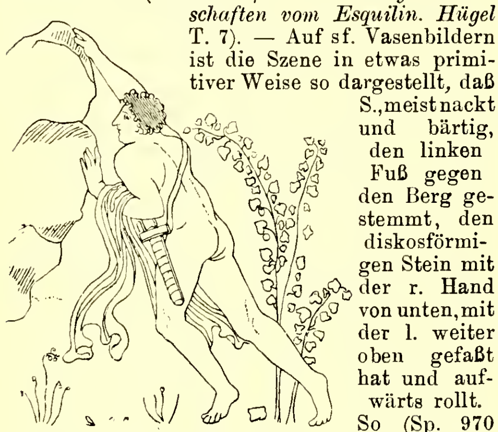


4) Sisyphos wälzt den Stein. Sf. Vase in München (728) (nach *Wiener Vorlegebl.* E 6, 6).

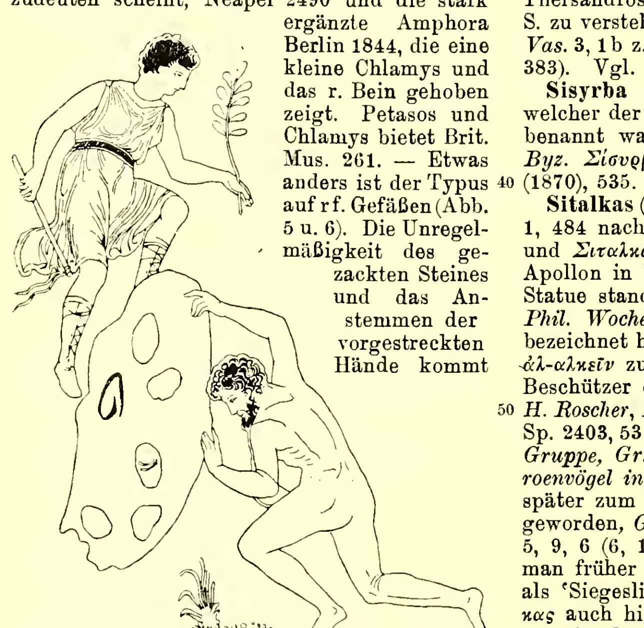
nach *Hes.* das Ziegenfell, also Anspielung auf einen Zauber, bei welchem Ziegenfelle verwendet wurden). *Henry* (a. a. O. 291) sieht -φος für ein Suffix (= indo-europ. *bho*) an und bringt den ersten Teil des Namens mit der Sanskritwurzel *cyu* (griech. συ, σεύω), in Bewegung setzen, zusammen. Einem indo-europäischen *qiqyubhos* soll dann sankr. *cicyubhas* und griech. τισσυφος entsprechen.

K u n s t. S., wie er den Stein wälzt, war mit anderen Szenen aus der Unterwelt von *Polygnot* in der *Delphischen Lesche* gemalt (*Paus.* 10, 31, 10. *R. Schöne* im *Jahrb.* 8, (1893),

S. 200. 207); ebenso mit griechisch beigeschriebenem Namen auf einem noch erhaltenen Hadesbild des Esquilin, das dem zweiten pompejanischen Dekorationsstil angehört und vorrömisch ist (*Wörmann, Die ant. Odysseelandschaften vom Esquilin. Hügel* T. 7). — Auf sf. Vasenbildern ist die Szene in etwas primitiver Weise so dargestellt, daß S., meist nackt und bärtig, den linken Fuß gegen den Berg gestemmt, den diskosförmigen Stein mit der r. Hand von unten, mit der l. weiter oben gefaßt hat und aufwärts rollt. So (Sp. 970 Abb. 3 und 4) München 153 bei *Inghirami vas. fitt.* 135, ferner München 728 bei *Gerhard, Auserlesene Vasenbilder* 87 und *Wiener Vorlegeblätter* E 66, wo die Anwesenheit der Demeter auf die Oberwelt als Schauplatz hinzudeuten scheint, Neapel 2490 und die stark ergänzte Amphora Berlin 1844, die eine kleine Chlamys und das r. Bein gehoben zeigt. Petasos und Chlamys bietet Brit. Mus. 261. — Etwas anders ist der Typus auf rf. Gefäßen (Abb. 5 u. 6). Die Unregelmäßigkeit des gezackten Steines und das Anstemmen der vorgestreckten Hände kommt hier besser zum Ausdruck. So auf einer Amphora aus Ruvo (Karlsruhe nr. 4. *Wien. Vorl.* E 3), wo S. bartlos ist und die Chlamys über dem linken Arm, das Wehrgehenk, an dem unten das Schwert hängt, über der r. Schulter trägt. Auf



5) Sisyphos Steinwälzer von rf. Amphora aus Ruvo (nach *Wiener Vorl.* E 3).



6) Sisyphos und Erinys. Rf. Gefäß aus Altamura Neapel 3222 (nach *Wiener Vorlegebl.* E 2).

einem Gefäß aus Altamura (Neapel 3222. *Wien. Vorl.* E 2) ist dem S. eine Erinys mit der Geißel beigegeben. Ebenso München 849 (*Millin, tombe de Canose* T. 3—6. *Furtwängler-Reichhold, Griech. Vas.* 10e), wo S., nach l. langgestreckt, mit erhobenen Händen sich gegen den Stein am Berge stemmt und die Erinys etwas höher hinter ihm steht (s. Sp. 963 Abb. 1).

Einen dritten Typus, S. mit eingeknickten Knieen, den elliptisch geformten Stein auf der linken Schulter t r a g e n d, (s. o. Sp. 965 Abb. 2) würden wir gewinnen, wenn die Deutung von *Gerhard, Auserl. Vasenbilder* 86 (*Wien. Vorl.* D 9, 7) als S. sicher wäre (vgl. *Furtwängler* bei *Roscher* 1, 709 unter Atlas).

Auf einem von *Dubois-Maisonneuve* (*introd.* pl. 44) und Ann. 20 G veröffentlichten Münchener (805) Gefäß kommt ein Täfelchen vor mit dem Namen *Σίσυφος*, das nur eine *tessera hospitalis* sein kann, welche nach *K. O. Müller* (*Arch.* 412, 4) die Argonauten von S. zu Aietes mitbringen mit Rücksicht auf dessen Beziehungen zu Korinth, oder Iason dem Aietes oder Glaukos dem Alkinoos überreicht. *Arch. Zeit.* 1844, S. 256. *E. Curtius, Ionier* usw. A. 48. *O. Jahn, Beschreib. d. Münch. Vasens.* S. 257. — Ein anderes Münchener Gefäß (211), die berühmte Dodwellvase mit Aufschriften im altkorinthischen Alphabet, bietet auf dem Deckel u. a. eine Eberjagd und nennt den hervorragendsten der Jagdteilnehmer Thersandros, worunter vermutlich der Sohn des S. zu verstehen ist (publ. nach *Lau, Die griech. Vas.* 3, 1 b z. B. bei *Seemann, Kunsthist. Bilderb.* 383). Vgl. Sisphe. [Wilisch.]

Sisyrba (*Σίσυρβα*), eine Amazone, nach welcher der gleichnamige Stadtteil von Ephesos benannt war, *Strabo* 14, 1, 4 p. 633. *Steph. Byz. Σίσυρβα. O. Kluegmann, Philologus* 30 (1870), 535. [Höfer.]

Sitalkas (*Σιτάλκας*, nach *Welcker, Gr. Götterl.* 1, 484 nach Analogie von *κερεαλκής* gebildet und *Σιταλκάς* zu akzentuieren), Beiname des Apollon in Delphoi, wo seine 35 Ellen hohe Statue stand, *Paus.* 10, 15, 2. *Pomtow, Berl. Phil. Wochenschrift* 1906, 1180. Der Name bezeichnet höchst wahrscheinlich, mit *σῖτος* und *ἀλ-αλκεῖν* zusammenhängend, den Apollon als Beschützer des Getreides (*Welcker* a. a. O. *W. H. Roscher, Apollo u. Mars* 62. *Myth. Lex.* Bd. 2, Sp. 2403, 53 ff. *Preller-Robert* 261 Anm 4 zu 260. *Gruppe, Gr. Myth.* 1229, 1. *R. Holland, Heroenvögel in d. griech. Mythologie* 32) und ist später zum Personennamen thrakischer Könige geworden, *Gruppe* a. a. O. — Bei *Xenoph. Anab.* 5, 9, 6 (6, 1, 6) *ᾄδειν τὸν Σιτάλκαν* erklärte man früher (s. die Ausleger z. d. St.) *Σιτάλκας* als 'Siegeslied der Thraker'; doch ist *Σιτάλκας* auch hier Eigenname, *Tomaschek, Die alten Thraker* in *Sitzungsber. d. Wiener Akad.* 130 (1893), II, 2. 20. 43. *Otto Hoffmann, Die Makedonen* 182. [Höfer.]

Sitapnebuan? (*Σιταπνέβουαν*?). Eine Inschrift im Museum zu Kairo trägt die Weihinschrift: *Σιταπνέβουαν Τνεβούατος θεᾷ μεγίστῃ* (folgt Name des Dedikanten), *Milne, Journ. of hell. stud.* 21 (1901), 280 = *Cat. général des ant. égypt. Musud ée du Caire* 18 p. 34 nr. 9300. [Höfer.]

Sitea s. Sito.

Sithnides (Σιθνίδες), in Megara verehrte Nymphen, deren eine von Zeus den Megaros (s. d.) gebar, *Paus.* 1, 40, 2; vgl. Bd. 3 Sp. 532, 44 ff., wo nachzutragen ist, daß im *Etym. M.* 228, 33 f. (s. v. Γεράνεια): „Μεγαρεὺς ὁ Διὸς καὶ μιᾶς τῶν καλουμένων θηΐδων νυμφῶν" (mit *A. Kalkmann, Pausanias der Perieget* 152. *Wilh. Gurlitt, Über Pausanias* 456) zu lesen ist: „Μέγαρος .... καλουμένων Σιθνίδων νυμφῶν", wie auch schon *L. Dindorf* im *Thesaur.* s. v. Σιθνίδης vermutet hatte zugleich mit dem Hinweis auf *Hesych.* Σιτνίδες θυσία τις Νύμφαις ἐπιτελουμένη. Vgl. auch *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste v. Megara* (= *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* 5) S. 28. [Höfer.]

Sithon (Σίθων -ωνος und -ονος, Σιθών -ῶνος und -όνος; vgl. *Herodian,* der 2, 732, 12 L. Σίθων -ωνος den Vater der Pallene akzentuiert wissen will, 1, 29, 1 und 2, 732, 28 Σιθών, όνος das Ethnikon), Eponymos von Sithonia (Σιθωνία, Σιθονία), der mittleren Halbinsel der Chalkidike (*Strab.* 329 *fr.* 11); nach Späteren Fürst der Odomanten (*Parthen. Narr. amat.* 6, 1) oder der thrakischen Chersones (*Konon, Narr.* 10), Thrakerkönig (*Schol. ad Lycophr.* 1161. 1356). Er gilt als Sohn des Ares (*Schol. ad Lycophr.* 583. 1161), bei *Konon* a. a. O. Sohn des Poseidon nnd der Ossa. Mit der Neilostochter Anchinoe (Anchiroe) erzeugt er Pallene (s. d.) und Rhoiteia (s. d.), deren eponymischer Charakter ebenfalls deutlich ist; als Mutter der Pallene von S. wird bei *Konon* a. a. O. die Nymphe Mendeïs (s. d.) genannt. Vgl. auch den Art. Phyllis. Der Sage von Oinomaos und Hippodameia nachgebildet ist die Erzählung von der Grausamkeit des S. gegen die zahlreichen Freier seiner Tochter Pallene, die er überwindet und tötet (vgl. *Ritschl, Opusc.* 1, 798 f.), schließlich auch gegeneinander kämpfen läßt, bis Pallene durch eine List dem von ihr geliebten Kleitos (s. d. nr. 6) den Sieg verschafft; nur durch göttliches Eingreifen wird S. dann verhindert, die Tochter zu morden. Er selbst wird, nach der Dichtung des *Nonnos* (*Dionys.* 48, 183 ff.), von Bakchos mit dem Thyrsos erschlagen, der sich darauf mit Pallene vermählt. Dunkel ist die Sage von der Geschlechtsverwandlung des S., auf die *Ovid, Met.* 4, 279 f. anspielt: *Nec loquor, ut quondam naturae iure novato ‖ Ambiguus fuerit modo vir modo femina Sithon,* obwohl sie unter anderen gerade als Beispiel bekannter Metamorphosen angeführt wird. Jedenfalls liegt in diesem Zug eine Analogie zu dem vielgestaltigen Proteus (s. d.), der ja ebenfalls auf Sithonia zu Hause ist und als 'Doppelgänger' des S. angesprochen wird (*P. Friedländer, Herakles,* Berlin 1907, S. 20 f.). Denn *Sithon* bei *Ovid* a. a. O. etwa nur als Ethnikon für Proteus selbst zu nehmen, sind wir methodisch nicht berechtigt. [J. Ilberg.]

Sithones (Σίθονες, Σιθῶνες), Beiname der Giganten (s. d Bd. 1 Sp. 1648) διὰ τὸ ἐκ Θρᾴκης γεγονέναι, *Lykophr.* 1357 u. *Schol.* (ed. *Scheer* p. 2, 378). [Höfer.]

Sithonos s. Tithonos.

Sitmica (sitmica) ist die spezielle Benennung einer etruskischen lasa auf einem zu Montefiascone gefundenen Bronzespiegel, der sich jetzt im Nationalmuseum zu Neapel befindet. Er ist veröffentlicht von *Lanzi* 2, 226 = 180, von *Inghirami, Monum. etr.* tom. 2 tav. XV, von *Quaranta, Mus. Borbon.* 13 tav. LIII, von *Gerhard, Etr. Spiegel* 3, 113 sqq. Taf. CXV und von *Fabretti, C. I. I.* nr. 2096 Taf. XXXIX, erwähnt auch von *O. Jahn* in den *Ann. dell' Inst.* 1845, 357. Die Darstellung enthält drei Personen: links den sitzenden Adonis (atunis), vor ihm stehend die Venus (turan), die ihm einen Zweig reicht, rechts die lasa sitmica, geflügelt, wie alle Lasen (s. *Deecke, Lex.* s. v. lasa). Für die Deutung des Namens sitmica fehlt es bis jetzt an jeglichem Anhalt. [C. Pauli.]

Sito (Σιτώ), Beiname der Demeter in Sizilien spez. in Syrakus (vgl. *Koldewey-Puchstein, Griech. Tempel in Unterital.* 58), *Polemon* bei *Ath.* 10, 416 b (= *Ael. v. h.* 1, 27) und 3, 109 a. *Preller, Demeter u. Persephone* 316 f. *J. Baunack, Studien auf d. Gebiet d. Griech. u. d. arischen Sprachen* 246. *H. Usener, Götternamen* 243. 256. *E. Maaß, Österreichische Jahreshefte* 11 (1908), 8. Vgl. *Schol. Eur. Phoen.* 687, wo Demeter und Persephone θεαὶ σιτοφόροι (Erklärung zu θεαὶ πυρφόροι) genannt werden. Auch der koische παρὰ τὸ Δαμάτριον gelegene Stadtteil Σιτέα (*Corr. hell.* 5 [1881], 217 nr. 7 Z. 4. *Paton-Hicks, Inscr. of Kos* 39, 4. *Collitz* 3638. *Journ. of hell. stud.* 9, 324 f. *v. Prott, Leges Graec. sacr.* 1, 27 nr. 7, 4) wird nach der gleich lautenden Epiklesis der Demeter benannt sein, *Gruppe, Gr. Myth.* 746, 8. Vgl. *Herzog, Arch. für Religionswiss.* 10 (1907), 406. [Höfer.]

Siton (Σίτων), der als Getreidegott gedeutete Gott Dagon (s. d.: Bd. 1 Sp. 933, 60 ff.); vgl. *Jensen, Kosmologie* 452. *Pietschmann, Gesch. der Phön.* 145 f. *Gruppe, Griech. Myth.* 1228 und Anm. 1. *Revuearch.* 1904, 1, 211 f. *v. Baudissin* bei *Herzog-Hauck, Realencyklop. für protest. Theologie* 17³, 468. [Höfer.]

Sitophoros (Σιτοφόρος), 1) = Demeter, s. Sito. — 2) Athena σιτοφόρος = Ἰτωνία, *Steph. Byz.* s. v. Ἴτων (τινὲς δὲ Σιτῶνα αὐτήν φασι διὰ τὸ σιτοφόρον). *Gruppe, Gr. Myth.* 76, 12 ff. [Höfer.]

Skaia (Σκαία), Tochter des Danaos, nach *Paus.* 7, 1, 6 Gemahlin des Archandros, des Sohnes des Achaios, dem sie den Metanastes gebar; nach *Apollod.* 2, 1, 5, 3 (Σκαιή) Braut des Aigyptiaden Daiphron (? s. *Wagner* z. d. St.) Vgl. *P. Friedländer, Argolika* 13. [Höfer.]

Skaios (Σκαῖος), 1) Sohn des Hippokoon, *Herod.* 5, 60. *Apollod.* 3, 10, 5, 1, Der Name ist mit *Blaß, Rhein. Mus.* 23 (1868), 550. *H. Diels, Hermes* 31 (1896), 342 f. auch bei *Alkman, Parth.* 9 (*P. L.* 3⁴, 36 *Bergk*) in der Aufzählung der Hippokoontiden einzusetzen: [Σκαῖον] μέγαν, Εὔρυτόν τε. — 2) Thebaner, Faustkämpfer, Zeitgenosse des Oidipus nach der nicht ohne Bedenken vorgetragenen Vermutung des *Herodot* a. a. O. Vgl. *Paus.* 6, 13, 5. *Tzetz. Chiliad.* 9, 904. — 3) Erbauer des nach ihm benannten Skaiischen Tores (vgl. *A. Della Seta, Rendiconti della Reale Acad.*

dei Lincei nach Bericht in *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 883) in Troia, *Schol. A. M. Hom. Il.* 3, 145 11, 170. *Eust.* ad *Hom. Il.* 594, 36. *Schol.* ad *Lykophr.* 774 (ed. *Scheer* 2, 215). [Höfer.]

Skamandria (Σκαμανδρία), Gemahlin des Kyknos, Stiefmutter des Tennes und der Hemithea, *Schol. Ov. Ibis* 463. Vgl. Skamandrodike. [Höfer.]

Skamandrios (Σκαμάνδριος). 1) Sohn des Hektor und der Andromache: vgl. *Astyanax* 1) Bd. 1 Sp. 660; adjektivische Bildung zu Skamandros, vgl. Bd. 4 Sp. 980 Z. 67 und Sp. 983 Z. 1 ff.; *O. Gruppe, Gr. M.* 739. Wegen der Doppelnamigkeit ist das über Skamandros: Xanthos, Paris: Alexandros, Askanios: Julus Gesagte zu vergleichen. — Bd. 1 Sp. 660 Z. 62 ist eine wichtige Angabe des Logographen *Xanthos* aus *Lydien* (*Strabo* 14, 680. 681) übergangen: Skamandrios, der an dieser Stelle nicht ausdrücklich der Sohn Hektors genannt wird, führte die Phryger, die (erst) nach dem Trojanischen Krieg aus Europa und von der linken Seite des Pontus (in Kleinasien) eingewandert waren, aus dem Gebiet der Berekynter und aus Askania, wohin? ist nicht angegeben, doch darf man annehmen, daß dies in Trojanisches Gebiet geschah. Denn nach den *Troika* des Logographen *Hellanikos* (*Dionys. H.* 1, 47) hatte Aineias nach Trojas Eroberung seinen Sohn Askanios nach der Landschaft Daskylitis (an der Propontis) gesendet, wo sich der Askanische See befand, und zwar auf Einladung der Eingebornen, die Askanios zum König haben wollten. Als aber Skamandrios und die anderen Hektoriden zu ihm gekommen waren, die Neoptolemos (als seine Kriegsgefangenen) aus Griechenland entlassen hatte, kehrte er mit ihnen in das väterliche Reich nach Troja zurück. Vgl. Bd. 1 Sp. 165 Z. 34 ff. und Sp. 611 Z. 57 ff. — *Hellanikos* und *Xanthos* haben also auf die Sage von der Tötung des Astyanax (Skamandrios) keine Rücksicht genommen; vgl. *O. Gruppe, Gr. M.* 1528 Anm. 3 und 692 Anm. 7. — 2) Sohn des Strophios, ein Troer (*Il.* 5, 49), der in der ersten Schlacht von Menelaos getötet wird; er heißt an dieser einzigen Stelle, an der er und sein Vater genannt werden, αἵμων ϑήρης jagdkundig; vgl. Haimon.

Σκάμανδρος und *Σκαμάνδριος* kommt als Personenname auch in historischer Zeit vor, vgl. *Pape-Benseler* unter *Σκάμανδρος* 8—11 und unter *Σκαμάνδριος*. *Cicero* (*pro Cluentio* 47. 50. 55) hat einen Freigelassenen des C. u. L. Fabricius aus Aletrium, Scamander, verteidigt. [Wörner.]

Skamandrodike (Σκαμανδροδίκη) von Poseidon Mutter des Kyknos (s. d. 3), *Schol. Pind. Ol.* 2, 147 (wo als anderer Name der Mutter *Ἁρπάλη* oder *Καλυκία* genannt wird, vgl. Kalyke nr. 3. 4). *Tzetz.* zu *Lyk.* 232. *Alleg. Il.* 862. *O. Müller, Prolegomena* 264 f. Im *Schol. V. M.* u. *Townl. Hom. Il.* 1, 38 ist Skamandrodike Gattin des Kyknos und Mutter des Tennes und der Hemithea, eine Angabe, die nach *Usener, Sintflutsagen* 91, 1 auf Verwechselung der Gattin mit der Mutter des Kyknos beruht; vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 636, 8. S. auch Skamandria. [Höfer.]

Skamandrophilos (Σκαμανδρόφιλος), gerüsteter Krieger auf einer swf. Vase in Berlin (1698) mit der Darstellung des Frevels des Aias an Kassandra, *C. I. G.* 4, 7691. *Klein, Gr. Vasen mit Lieblingsnamen*[2] S. 33, *Stesias* nr. 2. *Luckenbach, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11, 503; abg. *Gerhard, Etrusk. u. camp. Vasenb.* Taf. 22. *Overbeck, Heroengall.* Taf. 26, 16 (vgl. p. 637, 125). Vgl. Bd. 2 Sp. 984, 10. [Höfer.]

Skamandros (Σκάμανδρος, Scămander, -dri). 1. Bei *Homer* ist der Sk. Fluß und Flußgott, wie der Simoeis. — A. Der Sk., der auf dem Ida (*Il.* 12, 21) und zwar auf dem Gargaros entspringt, ist der Hauptfluß der troischen Ebene, daher für sie der ποταμός schlechthin, vgl. *Il.* 8, 490. 16, 669. 679. 2, 861. 875. 24, 351. 692. 14, 433. 21, 1, wohl auch 16, 397. Vgl. über die Natur des Flusses (jetzt Mendereh) *Virchow, Beiträge zur Landeskunde der Troas* (*Berl. Akad. d. W.* 1879, S. 1—176). Über die beiden Quellen des Sk., die *Il.* 22, 147 f. (vgl. 208) genannt werden: κρουνὼ δ' ἵκανον καλλιρόω, ἔνϑα τε πηγαὶ δοιαὶ ἀναΐσσουσι Σκαμάνδρου δινήεντος, die eine warmen, die andre kalten Wassers, die zugleich die Waschgruben der Troerinnen in der Friedenszeit gespeist hatten, s. *Dörpfeld, Troja und Ilion* 627 f. Freilich hat *Hercher, Über die homerische Ebene von Troja, Berl. Akad.* 1876, S. 129 ff. aus der genannten Stelle gefolgert, der Dichter dieser Verse habe eine ganz irrtümliche Vorstellung vom Quellort des Sk. gehabt.

Die Eigenart des Flusses wird in der *Ilias* durch zahlreiche Epitheta beschrieben: μέγας ποταμός 20, 75. 21, 192. 282. 329. Bei gewöhnlichem Wasserstande heißt er ἐΰρρoος 7, 329. 14, 433. 21, 1. 130. 24, 692 ἀργυροδίνης 21, 8. 130 δινήεις 8, 490. 21, 2. 125. 206. 22, 148; seine Strömung wird bezeichnet durch καλὰ ῥέεϑρα 21, 238. 244 oder durch ἐρατεινὰ ῥέεϑρα 21, 218. Bei Hochwasser δεινός 21, 25. λάβρος reißend (prädikativ zu ὕπαιϑα ῥέων) 14, 433. 24, 692 βαϑύρροος 21, 8 εὐρὺ ῥέων 21, 304 βαϑυδίνης voll tiefer Wirbel 20, 73. 21, 212. 228. 329 βαϑυδινήεις 21, 15. 603; seine Strömung wird gemalt durch αἰπὰ ῥέεϑρα 21, 9 und ῥόος κελάδων rauschende Flut 21, 16; seine Oberfläche dann ἀκροκελαινιόων 21, 249 schwärzlich dunkelnd; der tosende Fluß brüllt wie ein Stier 21, 237 μεμυκὼς ἠΰτε ταῦρος. Das Flußbett führt dann Sand und Geröll (ψάμαϑοι, χέραδος) 21, 319 (202?), aber auch Schlamm (ἰλύς) und Unrat (ἄσις) 21, 318. 321. Seine Ufer malt das Beiwort ἠιόεις (synkopiert aus ἠϊονόεις des Metrums wegen?) 5, 36; nach *Virchow* a. a. O. S. 110 von den sandigen Aufwallungen am Mittellauf. Öfters erwähnt werden seine Steilufer ὄχϑαι 21, 10. 17. 171 f. 11, 499 und seine κρημνοί (Uferabhänge) 21. 26. 234. 16, 71. Bei Hochwasser*), wo der Strom weithin das Land überflutet und den Boden aufreißt, wühlt er in ihm tiefe Rinnen: so deutet *Virchow* a. a. O. S. 110 die ἔναυλοι 16, 71 (die Stelle gilt freilich für interpoliert). Nach starken Gewittern und Regengüssen im Gebirge wurden die Überschwemmungen des

*) Vgl. dazu besonders die Stelle aus *Hellanikos* im *Schol.* zu *Il.* 21, 242.

Sk. in der troischen Ebene um so gefährlicher, weil der Simoeis, der steil in sein rechtes Ufer einmündet, ihm dann seine angeschwollenen Gewässer zuführte und durch das mitgeführte Geröll dazu beitrug, das Flußbett des Sk. zu verstopfen und seine Gewässer anzustauen. Dies schildern anschaulich die betr. Stellen des 21. Buches, und nicht nur *Il.* 5, 774 wird ausdrücklich gesagt, daß der S. in den Sk. mündet, sondern auch die hierher gehörenden Stellen der Schlacht am Flusse erhalten erst dann ihre richtige Bedeutung, wenn der Flußgott Sk. den in ihn einmündenden (nicht den selbständig neben ihm herlaufenden) Simoeis auffordert, mit ihm vereint gegen Achill anzudringen. Dies ist gegen *Hercher, Über die hom. Ebene von Troja, Berl. Ak.* 1876 S. 104 ff. und gegen *Robert, Hermes* 42, 108 ff. festzuhalten. *Virchow* a. a. O. S. 105 sagt: Ich kann volles Zeugnis ablegen über die gewaltigen Überflutungen der Ebene (durch den Sk.); S. 106: Der Strom selbst war (nach einem solchen Hochwasser) ungemein stark und wirbelnd, sein Wasser sah immer noch trüb und gelblich aus. S. 110: „Überblickt man in Gedanken den sieben deutsche Meilen langen Lauf des Mendereh und erwägt man, welchen Eindruck sein starker Strom und das oft ganz schnelle, gewaltige Anschwellen seiner Gewässer auf die Anwohner hervorbringen muß, so erscheint es fast wunderbar, daß man noch hat fragen können, ob dies der Skamander der Dichtung sei.“ Der Dichter des 'Kampfes am Flusse' wußte, daß der Sk. ins Meer mündet, 21, 125. 219; ob dieses am Kap Sigeion oder Rhoiteion der Fall war, darüber herrscht auch jetzt noch Streit unter den Gelehrten. Indessen halte ich es nach den wohlbegründeten Darlegungen *Dörpfelds* a. a. O. (S. 601—632) für höchst wahrscheinlich, daß sich die Mündung des alten Sk. der Ilias am Kap Rhoiteion befand, und daß der Fluß damals an der Ostseite der troischen Ebene dahinfloß, vgl. a. a. O. Tafel I und S. 618 mit Fig. 471. Darnach ist der jetzige Kalifatli-Asmak das alte Bett des Sk. und der jetzige 'In Tepeh Asmak' seine alte Mündung in den Hellespont; sein jetziges Bett an der Westseite der Ebene und seine Mündung beim Kap Sigeion, von der auch *Strabo* 13, 597 berichtet, stammt nach *Dörpfeld* aus späterer Zeit. Zur Zeit der hom. Gesänge vereinigten sich Simoeis und Sk. auf der Ostseite der Ebene bei dem heutigen Dorfe Kumkoi, jetzt ergießen sich beide getrennt ins Meer.*) Etwas südlich von der alten Mündung des Simoeis in den Sk. (beim heutigen Kumkoi) nimmt *Dörpfeld* die Furt des Sk. an, die *Il.* 14, 433. 21, 1. 24, 350. 392 erwähnt wird. Das Neue an der Auffassung *Dörpfelds* ist, daß er außer der größeren Kampfebene, die auf dem linken Ufer des Sk. sich ausdehnt, auf dem

*) Bezeichnend ist, daß es bei *Dares Phrygius* K. 2 heißt: *Iason ubi ad Phrygiam venit, navim admovit ad portum Simoenta.* Darnach hat wahrscheinlich der Verfasser dieses aus dem 6. Jahrh. n. Chr. stammenden Machwerks entweder die sogenannte Stomalimne oder den jetzigen 'In Tepeh Asmak' für die Mündung des Simoeis gehalten

rechten Ufer des Flusses, von diesem und dem Simoeis begrenzt (*μεσσηγὺς Σιμόεντος ἰδὲ Ξάνθοιο ῥοάων Il.* 6, 4), eine kleinere Kampfebene annimmt, auf der sich die erste Schlacht abspielt; es ist die etwa zwei Kilometer breite Ebene zwischen Stadt und Furt, die Priamos und Helena vom Skäischen Tore aus übersehen konnten. *Il.* 3, 161—242. Vgl. a. a. O. S. 626. Dagegen ist die größere Ebene auf dem linken Ufer des Flusses in der Ilias der Schauplatz der zweiten und dritten Schlacht; in der vierten Schlacht treibt Achilles die Troer aus der größeren Kampfebene über den Fluß in die Stadt zurück. — Vgl. auch hinsichtlich der schwierigen topographischen Fragen *Robert, Topograph. Probleme d. Ilias, Hermes* 42 (1907 S. 78—112, nicht überzeugend), *E. Obst, Der Sk.-Xanthus in d. Ilias Klio* 9 (1909) S. 220 ff. *A. Gruhn, Die Umgebung d. Stadt Troja,* Berl. 1909 u. *Die Ebene von Troja* Berl. 1910.

Die Doppelnamigkeit des Flusses ist schon den Alten aufgefallen. *Il,* 20, 73 f.: *ἄντα δ' ἄρ' Ἡφαίστοιο* (erg. *ἵστατο*) *μέγας ποταμὸς βαθυδίνης, ὃν Ξάνθον καλέουσι θεοί, ἄνδρες δὲ Σκάμανδρον.* Der Xanthos der Göttersprache ist der gut griechische, leicht verständliche Name, bei dem man zunächst an die Farbe seines Wassers denkt; so erklärt ihn *Virchow* a. a. O. S. 111 f. von seiner Färbung bei Hochwasser: „es ist dann trübe, undurchsichtig, von schmutzig gelblich grauem Aussehen; vgl. *flavus Tiberis Hor. Od.* 2, 3, 18. *Plato* hält im *Kratylos* p. 392 *B* mit seinem Urteil über die verschiedenen Ausdrücke der Götter- und der Menschensprache zurück: *ταῦτα μὲν ἴσως μείζω ἐστὶν ἢ κατ' ἐμὲ καὶ σὲ ἐξευρεῖν.* Immerhin ist es merkwürdig, daß die Alten *Ξάνθος* nicht sowohl auf die Farbe des Wassers bezogen, als vielmehr auf die Färbung, die sein Wasser anderen Wesen verleiht. So schon *Aristoteles, hist. anim.* 3, 12 (519 a 16) *δοκεῖ δὲ καὶ ὁ Σκάμανδρος ποταμὸς ξανθὰ τὰ πρόβατα ποιεῖν. διὸ καὶ τὸν Ὅμηρόν φασιν ἀντὶ Σκαμάνδρου Ξάνθον προσαγορεύειν αὐτόν.* Dieses bestätigt *Ailian, de nat. anim.* 8, 21: *ὁ δὲ ἐν Τροίᾳ Σκάμανδρος ξανθὰς ἀποφαίνει πινούσας τὰς ὄις*; er ergänzt aber den Aristoteles insofern, als er den Namen *Σκ.* für den ursprünglichen, den des Xanthos für den späteren hält und hinzufügt, auch das Wasser des Flusses im Gebiet von Antandros und das eines Flusses in Thrazien habe die gleiche Wirkung. Damit hängt die Sage zusammen, die wohl aus einem Gedicht über den Streit der drei Göttinnen stammt. Das *Etymol. magn.* unter *Σκάμανδρος*: *Ξάνθος δέ, ἐπειδὴ ἐκεῖ λουσάμεναι αἱ θεαὶ ξανθὰς ἔσχον τὰς κόμας, ὁπότε Ἀλεξάνδρῳ ἧκον ἕνεκα κάλλους κριθησόμεναι.* Ebenso *Schol. A.* z. *Il.* 21, 1. Ähnlich *Etym. m.* unter *Ξάνθος* und *Schol. B.* zu *Il.* 21, 2. Dazu fügt *Eustathios* pag. 1197, 49 ff.: *Ξάνθος δὲ λέγεται, ἐπεί, φασι, διαφερόντως τοὺς λουομένους ξανθίζει, ὡς καὶ ὁ Λύκιος Ξάνθος, ἢ καὶ τοὺς παραπεφυκότας πιαίνων καρποὺς λευκαίνει καὶ οὕτω ξανθὴν οἷον ποιεῖ τὴν Δήμητραν* ..., später fügt er aber noch hinzu: *ἢ ὅτι Ἀφροδίτη πρὸ τῆς κρίσεως ἐν αὐτῷ λουσαμένη ξανθὰς ἔσχε τρίχας.* Demnach dehnt

Eustathios die Wirkung des Färbens auf den Xanthos in Lykien aus (vgl. oben *Ailians* Angabe) und schränkt das Bad im Skamandros auf Aphrodite ein.*)

Von dem Namen Sk. finden wir bei den Alten zwei Etymologien. Beide scheinen mir aus einem (alexandrinischen) Gedicht vom Zuge des Herakles gegen Troja zu stammen, vgl. *Schol. A.* z. *Il.* 21, 1 *ὁ Ἡρακλῆς ποτε δίψει κατασχεθεὶς ηὔξατο τῷ πατρὶ Διὶ ἐπιδεῖξαι αὐτῷ νᾶμα, ὁ δὲ μὴ θέλων αὐτὸν τρύχεσθαι ῥίψας κεραυνὸν ἀνέδωκε μικρὰν λιβάδα, ἣν θεασάμενος ὁ Ἡρακλῆς καὶ σκάψας εἰς τὸ πλουσιαίτερον μετεισφέρεσθαι μετωνόμασε Σκάμανδρον.* Damit stimmt überein *Eustath.* z. *Ilias* pag. 1197 Z. 55 ff.: *ἢ καὶ διότι ἀνδρὸς ἐκείνου (Ἡρακλέους) σκάμμα τὸν Ξάνθον ἐκ γῆς προήγαγε. σκάψας γάρ, φασι, τότε γῆν Ἡρακλῆς ἐν τῷ διψᾶν πηγὰς ἐξέφηνε ποταμοῦ, ὃς διὰ τοῦτο ἐκλήθη Σκάμανδρος*, und das *Etym. magn.* unter *Σκάμανδρος*: *ἢ ὅτι Ἡρακλῆς δίψει κατασχεθεὶς ηὔξατο τῷ Διΐ· ὁ δὲ ἀνέδωκεν αὐτῷ μικρὰν λιβάδα. ἣν θεασάμενος καὶ σκάψας δαψιλέστερον ἐποίησε φέρεσθαι. Παρὰ τὸ ἐσκάφθαι οὖν εἴρηται Σκάμανδρος*, und kurz darauf wieder *ἢ διὰ τὸ ἐσκάφθαι ὑπ' ἀνδρὸς ἐκλήθη Σκάμανδρος.* Die Etymologie ist wertlos, aber wertvoll erscheint mir die Angabe insofern, als sie bezeugt, daß schon bei den Alten die Meinung bestand, dem Flußlaufe des Sk. im Gebiet der Stadt Troja sei durch künstliche Grabung seitens des Herakles nachgeholfen worden.

Die andere Etymologie war scheinbar schon in der Quelle, aus der sie hergenommen ist, mit der ersten verknüpft. Dann stammte sie aus einer Zeit, in welcher man daran Anstoß nahm, daß in der *Ilias* die kurzen Silben vor *Σκᾰ̆μανδρος* nicht gedehnt wurden. Dies ist aber an folgenden Stellen der Fall: 5, 36. 77. 774. 7, 329. 11, 499. 12, 21. 20, 74. 21, 124. 223. 305. 603. 22, 148; vor *Σκαμάνδριος* 2, 465. 467 und 5, 49. 6, 402 Diese 'prosodische Licenz' (vgl. *Curtius, Grundz. d. gr. Etym.*[4] 682) erschien späteren Dichtern so anstößig, daß sie für *Σκάμανδρος Κάμανδρος* schrieben.**) Diese Schreibung wird vorausgesetzt, wenn das *Schol. Il.* 21, 1 sagt: *μετωνόμασε Σκάμανδρον* (sc. *Ἡρακλῆς*) *οἱονεὶ Κάμανδρον γενόμενον καμάτου ἑαυτῷ παραίτιον.* Das *Etym. magn.* wirft beide Erklärungen durcheinander: *Παρὰ τὸ ἐσκάφθαι οὖν εἴρηται Σκάμανδρος διὰ τὸ γεγονέναι καμάτου καὶ κόπου παραίτιον ἢ διὰ τὸ ἐσκάφθαι ὑπ' ἀνδρὸς ἐκλήθη Σκάμανδρος*; so sind auch bei *Eustathios* pag. 1197 Z. 55 diese beiden Erklärungen nebeneinander gestellt. *Σκάμανδρος δὲ λέγεται ὡς οἱονεὶ Κάμανδρος· κάματον γάρ ποτε ἀνδρὸς τοῦ Ἡρακλέους παρεμυθήσατο, ἡνίκα εἰς Ἴλιον ἐστρατεύσατο ἢ καί διότι ἀνδρὸς ἐκείνου σκάμμα* usw. Vgl. oben Sp. 979 Z. 17. Ich vermute, daß in einem Gedicht aus alexandrinischer Zeit beide Erklärungen, die von *Κάμανδρος* und die von *Σκάμανδρος*, dicht nebeneinander gegeben waren, etwa nach dem Vorbilde der Aitia des Kallimachos. Erwähnt sei noch die Vermutung, die sich in *Ebelings Lex. Hom.* u. d. W. findet: '*videtur nomen eodem pertinere, quo Σκαιαὶ πύλαι i. e. ad Scaeorum populum*'.(?)

Den Weg zur richtigen Erklärung des Namens haben *Nägelsbach-Autenrieth, Hom. Theol.*[3] S. 438 gezeigt, die Skamandros und Maiandros für kleinasiatische Namen halten. Es ist sicher bezeugt, daß in der Troas das vorgriechische, erst von den Karern, dann von den griechischen Ansiedlern unterworfene Volk der Leleger gewohnt hat. Ich ziehe hierher den Namen von Antandros (vgl. oben die Stelle bei *Ailian*), den Namen der quellenreichen Felseninsel Andros; Andiros hieß nach *Strabo* 13, 602. 614 ein Nebenflüßchen des Skamandros, *Ἄνδειρα* eine an ihm gelegene Stadt. *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* S. 116 f. zieht hierher noch *Φολέγανδρος* und erinnert an *ἄνδηρον τὸ*, erhöhtes Ufer. Zu untersuchen ist, ob auch *Κασσάνδρα* (Nbf. *Κεσανδρα, Κησανδρα, Κατανδρα*) vgl. Bd. 2 Sp. 984 Z. 63 ff. und *Κάσσανδρος* hierher gehören. Über *Ἄνδραμυς* (*Ἄδραμυς*) und die Insel *Ἀδράμυττις* bei Lykien vgl. *Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. d. gr. Spr.* S. 390. Die Sage weiß, daß in grauer Vorzeit ein Volk aus Kreta in die Troas eingewandert sei; der Glaube daran mochte dadurch unterstützt werden, daß *Ἴδη* das beherrschende Gebirge in Kreta und in der Troas ist. Kürzlich hat *Solmsen, Indog. Forsch.* 26, 109 ff. nachgewiesen, daß der Name des Ida, dieses wald- und quellenreichen Gebirges, derselbe ist wie der Name des ital. Waldgebirges Sila (= silva). Sind nun *Ἴδη* und *Σκάμανδρος* von der vorgriechischen Bevölkerung der Leleger herrührende Namen, so darf vermutungsweise die Frage aufgeworfen werden, ob in *Σκάμ-ανδρος* der zweite Bestandteil verwandt ist mit lat. unda, lit. vandů, altn. vatn (plur. vötn von Quellen, Flüssen, Seen). Ich wage die Vermutung, die späteren griechischen Eroberer haben das zusammengesetzte einheimische Wort (etwa 'Gelbwasser') mit dem entsprechenden *Ξάνθος* (aus *ξανθὸς ποταμός*) übersetzt. Vgl. *Aly, Karer und Leleger*, Philol. 68 (1909) S. 428—445.

B. Der Sk. als Flußgott. a) Die Sage bei Homer. Der Sk. genoß in Troja göttliche Verehrung; die Troer opferten ihm von jeher Stiere und stürzten als Opfer lebende Pferde in seine Wirbel: *Il.* 21, 131 f. (freilich gelten v. 130—135 für interpoliert, vgl. *Ameis-Hentze, Anhang z. St.* und *Schömann, Gr. Altert.* 2[3], 232. 246); er hatte einen Priester (*ἀρητήρ*) *Il.* 5, 77, vgl. oben Dolopion. An die Verehrung des Flusses erinnert, daß Hektor seinen Sohn Skamandrios (s. d.) nannte (*Il.* 6, 400 f.); aber *Homer* sagt nirgends, daß Andromache ihn

*) *Euripides, Troad.* 224 ff. teilt dieselbe Wirkung dem Wasser des Krathis in Unteritalien zu: *ὁ ξανθὰν χαίταν πυρσαίνων Κρᾶθις*, vgl. das *Scholion* zu *Troad.* v. 223.

**) Nach dem *Scholion A* zu *Il.* 1, 1 hat diese Lesart schon im Altertum in Iliashandschriften gestanden. Der Grammatiker *Alexander aus Kotiaion* (z. Zeit *Hadrians*) gab zu *Ἀχιλῆος* an: *διὰ τὸ μέτρον ἓν λ γράφεται καὶ τὸ Κάμανδρος ἀντὶ τοῦ Σκάμανδρος γράφεται.* So hat *Nonnos* immer *Κάμανδρος*, während *Quint. Smyrn.* 1, 10. 9, 210 (*περὶ προχοῇσι Σκαμάνδρου*) den freieren Gebrauch beibehält. *Vergil* braucht in der *Aeneis* der metr. Schwierigkeit wegen nur den Namen Xanthus.

etwa am Sk. geboren habe, wie Simoeisios am Simoeis, Satnios am Satnioeis geboren war, vgl. *Il.* 4, 475 ff. 14, 445.

In der *Ilias* 12, 21 heißt der Sk. δῖος, 21, 223 διοτρεφής, ferner διιπετής 21, 268. 326 (vgl. Bd. 3, 3443 unter 10, 1) dem Himmel entfallen, himmelentströmt, ein gewiß sehr altes Beiwort, in welchem Ζεύς und Himmel gleichstehen; vgl. *O. Gruppe, Gr. M. u. R.* S. 1100. Eine spätere Anschauung spricht aus der Stelle *Il.* 14, 434. 21, 2 [24, 693]: ἀλλ' ὅτε δὴ πόρον ἷξον ἐϋῤῥεῖος ποταμοῖο | Ξάνθου δινήεντος ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς. Auf dem Gargaros, dem höchsten Gipfel des Ida, entspringt der Skamander, auf der Berghöhe, von der Zeus das Schlachtfeld übersah, vgl. *Il.* 8, 48 ἔνθα τέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις. Immerhin ist schon den alten Erklärern *Il.* 14, 434. 21, 2 aufgefallen, wie *Il.* 21, 196 ausdrücklich Okeanos als der Ursprung aller Flüsse bezeichnet wird (vgl. 14, 201. 246). Hierauf nehmen die *Scholien B. T* zu *Il.* 21, 2 Bezug: ῥητέον δὲ ὅτι τοῦ μὲν ὡς θεοῦ τιμωμένου πατὴρ ὁ Ζεύς, τοῦ δὲ ῥεύματος χορηγὸς Ὠκεανός, .. ἢ διὰ τὸ πλέον χειμάῤῥουν εἶναι τὸν Ξάνθον Διὸς αὐτόν φησι; in etwas anderer Fassung *Schol. B* a. a. O.: εἰκότως ἂν καὶ Διὸς καλοῖτο παῖς, εἴγε οἱ ὄμβροι μὲν ἐκ Διός, ὄμβρῳ δὲ οὗτος αὔξεται. Jedenfalls zeigt der Dichter der Theomachie das Bestreben, den Skamander als Gott erscheinen zu lassen, vor dessen Gewalt selbst der unbesiegte Achill fliehen muß. Erzürnt, daß in seinen Fluten Achill die Troer hinmordet, flößt er dem Asteropaios Mut ein 21, 145 f. und fordert, als Achill im Morden fortfährt, in menschlicher Gestalt erscheinend (v. 213 ἀνέρι εἰσάμενος) ihn auf, sein Flußbett zu verlassen. Darin willfahrt ihm zunächst Achill, der ihn Σκάμανδρε διοτρεφές anredet, später aber springt er wieder in den Fluß, und nun dringt der Flußgott mit seinen Wogen gegen ihn an, jagt ihn in das ebene Gelände hinaus, verfolgt auch dort (μέγας θεός v. 248) den Fliehenden und holt ihn immer wieder ein, so oft ihm auch der Hurtige entweicht. (θεοὶ δέ τε φέρτεροι ἀνδρῶν v. 264.) Als schließlich Achill ihm zu widerstehen sucht, bringt er ihn in solche Bedrängnis, daß der Held zu Zeus gewendet klagt, es sei ihm der schmähliche Tod des Ertrinkens in dem gewaltigen Flusse bestimmt. Dem Verzagten flößen Poseidon und Athene von neuem Mut ein; gegen seinen Ansturm dringt der Sk., der seinen Bruder Simoeis zu Hilfe ruft, mit hochgehenden Wogen vor, bis Hera, um Achill besorgt, den Hephaistos aufbietet. Von dessen Feuer bewältigt fleht der Flußgott den Feuergott und Hera an abzulassen, wie er selbst aufhören werde, den Troern beizustehen. Auch hier legt der Dichter der Göttin, die ihren Sohn vom Kampfe zurückruft, die Worte in den Mund: οὐ γάρ ἔοικεν, ἀθάνατον θεὸν ὧδε βροτῶν ἕνεκα στυφελίζειν (v. 380). Unter den Flüssen, die Agamemnon *Il.* 3, 278 bei dem Vertragsschluß neben Zeus und Helios, den Göttern der Unterwelt und Gaia anruft, sind jedenfalls die troischen Flußgötter, also namentlich der Sk. und Simoeis, zu verstehen (vgl. *Soph. Aias* 862), und ebenso wohnt der Sk. der Götterversammlung bei, von der *Il.* 20, 5—40 vgl. 73. 74 berichtet wird.

b) Die Sage nach Homer. Unter den 25 Flüssen, die *Hesiod Theog.* 337—345 als Söhne der Tethys und des Okeanos aufzählt, befindet sich auch der Sk. (v. 345); er wird wie der Simoeis (v. 342), θεῖος genannt, eine Bezeichnung, die an dieser Stelle nur diesen beiden Flüssen der troischen Landschaft zuteil wird (vgl. oben Sp. 981 Z. 4 f.). Auffallend ist, daß die beiden so eng zusammengehörigen Flüsse in der *Hesiod*stelle voneinander getrennt sind, während sie bei *Hygin.* S. 11 Z. 9 (*Ausg.* von *Schmidt*) in dem stark von *Hesiod* abweichenden Katalog der Flüsse, die Söhne des Okeanos und der Tethys sind, nebeneinander stehen. Den Katalog der Theogonie hält *Bergk, Gr. Lit.* 1, 981 für später eingeschoben.

Welche Rolle der Sk. in den kyklischen Epen gespielt hat, wissen wir infolge der kümmerlichen Überlieferung nicht. Zu den Fata, von denen die Eroberung Trojas abhing, gehörte es, daß die Rosse des Rhesos weder das Futter Trojas kosten, noch das Wasser des Sk. trinken durften. Der älteste Gewährsmann für diese Sagenwendung ist *Vergil, Aen.* 1, 469—473. Die attische Tragödie *Rhesos* kennt dieses Fatum noch nicht; das *Scholion A* zu *Il.* 10, 435 sagt darüber: ἔνιοι δὲ λέγουσι νυκτὸς παραγεγονέναι τὸν Ῥῆσον εἰς τὴν Τροίαν καὶ πρὶν γεύσασθαι αὐτὸν τοῦ ὕδατος τῆς χώρας φονευθῆναι· χρησμὸς γὰρ ἐδέδοτο αὐτῷ, φασίν, ὅτι εἰ γεύσεται τοῦ ὕδατος καὶ οἱ ἵπποι αὐτοῦ τοῦ Σκαμάνδρου πίωσι καὶ τῆς αὐτόθι νομῆς, ἀκαταμάχητος ἔσται εἰς τὸ παντελές. Die *Scholien B* u. *T* z. St. haben diese Angabe nicht, dagegen bringt sie *Eustath.* pag. 817 zu *Il.* 10, 435 in verkürzter Form, kurz erwähnt ist sie auch bei *Servius* z. *Aen.* 1, 469: *abductique sunt equi, quibus pendebant fata Troiana, ut si pabulo Troiano usi essent vel de Xantho, Troiae fluvio, bibissent, Troia perire non posset,* und nochmals zu *Aen.* 2, 13 (*ut Rhesi equi tollerentur a Graecis*), wo zu den drei schon von *Plautus Bacch.* 4, 9, 29 angeführten noch drei andere Fata, unter diesen das oben erwähnte, aufgezählt werden. Ich vermute auf Grund des Bd. 3 Sp. 1317 E und 1311 f. Gesagten, daß das mit den Rossen des Rhesos verknüpfte Fatum verhältnismäßig spät erdichtet worden ist, und daß schwerlich bereits einer der kyklischen Dichter es erwähnt habe. Vgl. oben *Rhesos* Sp. 102 und über die *Fata Troiana* Bd. 3 Sp. 1317 Z. 14 ff. 1324 Z. 49 ff.

Ob die Angabe des *Malalas, Chronogr.* 5, 53 (p. 161), die von Achill besiegte und tödlich verwundete Penthesileia sei gegen den Willen des Siegers auf Andringen des Heeres von Diomedes noch lebend an den Füßen gepackt und in den Skamander gestürzt worden, auf eine Stelle der *Aithiopis* zurückgeht, muß dahingestellt bleiben; vgl. Bd. 3 Sp. 1924 Z. 16—20. Ebensowenig wissen wir, ob die Sage von dem Bade der drei Göttinnen im Sk. vor ihrem Wettstreite um die Schönheit (vgl. ob. Sp. 978 Z. 56 ff.) aus älterer Überlieferung stammt. Dagegen ist wohl ein alter volkstümlicher Brauch

dieser Gegend bei *Pseudo-Aischines,* ep. 10, 3ff. überliefert: *νενόμισται δὲ ἐν τῇ Τρῳάδι γῇ τὰς γαμουμένας παρθένους ἐπὶ τὸν Σκάμανδρον ἔρχεσθαι καὶ λουσαμένας ἀπ' αὐτοῦ τὸ ἔπος τοῦτο ὥσπερ ἱερόν τι ἐπιλέγειν· λαβέ μου, Σκάμανδρε, τὴν παρθενίαν .... τέτταρσιν ὕστερον ἡμέραις πομπὴ μὲν ἦν Ἀφροδίτης, ἐπόμπευον δὲ αἱ νεωστὶ γεγαμημέναι.* A. a. O. § 8 ist erwähnt, daß eine gleiche Feier in Magnesia am Maiandros stattgefunden habe. Über die Verehrung der Flußgötter vgl. Bd. 1 Sp. 1487. 1495 und Potamos Bd. 3 Sp. 2900ff.

Jedenfalls ist der Flußgott Skamandros in der Dichtung der Alexandriner, und besonders in ihren erotischen Elegien öfters behandelt worden, worauf wir wiederholt in unsern Zusammenstellungen hingewiesen haben. Hierher gehört die Stelle in *Ovids Am.* 3, 6, 27f.: *Nondum Troia fuit lustris obsessa duobus, cum rapuit vultus, Xanthe, Neaera tuos.* Über dieses Liebesverhältnis des Sk. zu Neaira ist sonst nichts bekannt (vgl. oben Bd. 3 Sp. 44 Z. 26 f.). Wir wissen auch nicht, welche Neaira die Blicke des Flußgottes unwiderstehlich auf sich zog, vgl. die Ausg. mit erkl. Anm. von *Ovid Amores* von *Brandt.* Ob die *Am.* 3, 6, 31 erwähnte Liebesgeschichte: *Te quoque promissam Xantho, Penee, Creusam Phthiotum terris occuluisse ferunt,* sich auf den Skamandros bezogen hat, bleibt zweifelhaft (vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1425 Z. 35 ff.).*)

c) Die Sage bei den Mythographen. α) Bei *Diod.* 4, 75 und *Apollodor* 3, 12, 1 (138 *Wagn.*) ist Teukros, der älteste König des Landes, Sohn des Flusses Skamandros und einer Nymphe des Ida: *Τεῦκρος ποταμοῦ Σκαμάνδρου καὶ νύμφης Ἰδαίας,* woraus die Nymphe Idaia gemacht worden ist, vgl. Idaia. Sein Geschlecht erscheint wiederholt in der troischen Königsreihe, insofern von Tros und Kallirrhoe, der Tochter des Skamandros (vgl. auch *Dion. Hal.* 1, 62 u. Bd. 2 Sp. 929 unter 3), Kleopatra, Ilos, Assarakos und Ganymed abstammen: *Apollod.* 3, 140; ferner wird Laomedon *ebd.* 146 angeführt als Gemahl der Strymo, der Tochter des Sk. (ebenso *Schol. A* zu *Ilias* 11, 5); im *Schol. vet.* und bei *Tzetzes* zu *Lykophr. Alex.* 18 heißt Tithonos Sohn der Rhoio, der Tochter des Sk., vgl. Rhoio, während bei *Apollod.* 3, 146 außer Strymo noch Plakia, Leukippe und Kalybe als Gattinnen des Laomedon und als Mütter seiner Söhne und Töchter aufgeführt werden. Es wird demnach in diesen Genealogien der Skamandros in derselben Weise zum Ahnherrn der troischen Landesfürsten gemacht, wie z. B. der Inachos zum Ahnherrn der argivischen.

β) Nicht ureingeboren, sondern aus Kreta eingewandert soll das troische Fürstengeschlecht nach einer andern Sage sein. Auf diese Sage wird angespielt von *Lykophron, Alex.* 1303—1308: *ἀλλὰ κλῶπα* (sc. *οἱ Κρῆτες*) *σὺν Τεύκρῳ στρατὸν | καὶ σὺν Σκαμάνδρῳ Δραυκίῳ φυτοσπόρῳ | εἰς Βεβρύκων ἔστειλαν οἰκητήριον | σμίνθοισι δηρίσοντες· ὧν ἀπὸ σπορᾶς | ἐμοὺς γενάρχας ἐξέφυσε Δάρδανος | γήμας Ἀρίσβαν Κρῆσσαν εὐγενῆ κόρην*; vgl. *Schol.* z. 1303 u. *Tzetzes* z. St., vor allem die Ausg. von *Holzinger,* der annimmt, *Lykophrons* Quelle sei *Hellanikos.* Daran reihen sich die Angaben bei *Strabo* 13, 1, 63. 64 (pag. 613) u. 46. 48 (pag. 604). *Strabo* gibt als ersten Gewährsmann der Sage *Kallinos* an: *ὡς πρῶτος παρέδωκε Καλλῖνος ὁ τῆς ἐλεγείας ποιητής, ἠκολούθησαν δὲ πολλοί,* wo *Holzinger* z. *Alex.* 1303 *ὡς* für *οὓς* liest. Am ausführlichsten berichtet über die Sage *Servius plenior* zur *Aen.* 3, 108: *Trogus Pompeius* habe mit anderen erzählt: „Skamander, ein alter König von Kreta, war infolge einer Hungersnot mit dem dritten Teil seines Volkes aus Kreta ausgewandert. Nach einer Weissagung Apollos sollte er sich dort ansiedeln, wo er des Nachts von den Eingeborenen (a terrigenis) belagert werden würde. Als er im phrygischen Lande sein Lager aufgeschlagen hatte, fraßen Mäuse des Nachts die Bogensehnen und das Lederzeug der Waffen an (arcuum nervos es loramenta armorum*)). Der König Sk. erklärte diese Mäuse für die 'erdgeborenen' Feinde und schlug am Fuße des Ida seine Wohnsitze auf. In einer Schlacht gegen die benachbarten Bebryker siegreich stürzte er in den Landesfluß Xanthos und verschwand. Der Fluß erhielt später von den Kretern zu Ehren ihres Königs den Namen Skamandros; sein Sohn Teukros empfing die Königswürde." Die Sage von dem Orakel und den Mäusen scheint im troischen Lande bodenständig gewesen zu sein. Das *Scholion* z. *Alex.* 1303 schließt: *ὅθεν καὶ ὁ Ἀπόλλων Σμινθεὺς ἐκλήθη· σμίνθοι γὰρ παρὰ Κρησὶν οἱ μύες* und *Strabo* a. a. O. spricht im Anschluß an *Il.* 1, 38 f. ausführlich über die Tempel des Apollo Smintheus in Tenedos, in Chryse und an anderen Orten. Die Sage von der Einwanderung der Teukrer ist nach *Strabo* von *Kallinos,* also aus der 1. Hälfte des 7. Jhds. berichtet. Vgl. *Servius* z. *Aen.* 1, 38. 235. 3, 104. 167. *Lykophron* v. 1304 nennt Draukos, Stadt am Fuße des kretischen Ida, die Heimat des Skamandros: *v. Holzinger* zur St.; sogar Dardanos sollte nach einigen aus Kreta stammen: *Servius z. Aen.* 3, 104.

Eine Variante dieser Überlieferung gibt das *Scholion z. Lykophrons Alex.* 1303, wo Sk. der Sohn des Teukros genannt wird: *Τεύκρου υἱὸς ἐγένετο Σκάμανδρος*; so auch bei *Tzetzes* z. St.; ebenso das *Etym. m.*: *Σκάμανδρος ποταμὸς Τροίας ἀπὸ Σκαμάνδρου, υἱοῦ Τεύκρου, ὃς ἦν Κρὴς τὸ γένος.* Die Berichte über die Herkunft der Teukrer aus Kreta sind bereits von *K. Hoeck, Kreta* 2, 238 zusammengestellt; *Reinach, Le Disque de Phaistos, Rev. Archéol.* 1910 (S. 1—65) spricht über Teukros und die Teukrer, die er den 'Tschakara' gleichstellt, bes. S. 38. 40.

γ) Eine von den bisher behandelten Berichten völlig abweichende Sagenwendung gibt der

*) Die Konjektur von *Heinsius* z. St. *Xutho* nimmt *Brandt* in seiner Ausgabe in den Text auf. *Ovid* hat wie *Vergil* in seinen Dichtungen immer Xanthus für Skamander

*) Das *Schol.* zu *Lykophr. Alex.* 1303 sagt: *βρωθέντων νύκτωρ ὑπὸ μυῶν τῶν ὀχέων τῶν ἀσπίδων καὶ νευρῶν τῶν τόξων. Strabo* 13, 604: *διαφαγεῖν ὅσα σκύτινα τῶν τε ὅπλων καὶ τῶν χρηστηρίων.*

Schwindler *Ps.-Plutarch, de fluviis* c. 13 (Bd. 7, 304 f. *Bernadakis*): Skamandros, der Sohn des Korybas und der Demodike*) erblickte, während die Mysterien der Rhea gefeiert wurden, plötzlich die Göttin, geriet über den Anblick in Raserei und stürzte sich in rasendem Laufe in den Landesfluß, der früher Xanthos hieß, aber nach ihm Sk. umgenannt wurde. Mit dieser Sage wird a. a. O. sogleich die andere verbunden, es wachse im Skamander eine der Kichererbse (ἐρέβινθος) ähnliche Pflanze, σεῖστρος genannt, die zitternde Beeren trage (κόκκους δ' ἔχει σειομένους), woher auch ihre Benennung komme. Wer diese Pflanze bei sich trage, fürchte sich weder vor einer Erscheinung, noch vor einer Gottheit, wenn er sie erblicke: *ταύτην (τὴν βοτάνην) οἱ κατέχοντες οὔτε φαντασίαν, οὔτε θεὸν ὀφθέντα φοβοῦνται, καθὼς ἱστορεῖ Δημόστρατος ἐν β' περὶ ποταμῶν.* Es liegt also hier ein Zug volkstümlichen Aberglaubens vor, angeblich von *Demostratos*, der auch als Quelle von *Aelian, de nat. animalium* genannt wird, überliefert. Da die Sage von der Pflanze in innerem Zusammenhang mit der Skamandersage steht, so ist möglicherweise *Demostratos* auch Quelle für diese. Vgl. den Artikel Kureten und Korybanten von *Immisch*; Bd. 2, insbes. Sp. 1595 Z. 17 ff. Sp. 1597 Z. 4 ff. u. 24 ff. Sp. 1598 Z. 31 ff. u. 55 ff. Sp. 1605 Z. 23 ff. Sp. 1608 Z. 62 ff. Merkwürdig ist, daß durch den nur hier als Vater des Sk. genannten Korybas wiederum, wie oben betreffs der Herkunft des Teukros, eine Beziehung von der Troas zu Kreta angedeutet wird.

δ) Der Name Sk. kam auch außer der Troas als Flußname vor. 1) Nach *Plutarch, Quaest. gr.* c. 41 (2, 344 *Bern.*) hieß so ein Flüßchen Böotiens in der Nähe von Eleon, einem Flecken bei Tanagra. *Plutarch* erzählt: Deimachos (vgl. Bd. 1 Sp. 979 unter 4), Sohn des Eleon, nahm als Gefährte des Herakles an dem Zug gegen Troja teil. Als die Belagerung sich in die Länge zog, verliebte sich in ihn Glaukia, die Tochter des Skamandros, und wurde von ihm schwanger. Deimachos fiel im Kampfe gegen die Troer; Glaukia fürchtend, ihre Schande werde offenbar werden, floh zu Herakles und teilte ihm ihr Verhältnis zu D. mit. Dieser, aus Mitleid mit ihr und erfreut, daß das Geschlecht seines tapferen Genossen erhalten bleiben werde, nahm die Troerin auf seine Schiffe, brachte sie nach Böotien und übergab sie dort mit dem Söhnchen, das sie inzwischen geboren hatte, dem Eleon. Der Knabe, nach seinem mütterlichen Großvater Skamandros genannt, wurde später König des Landes. Von ihm empfing der einheimische Fluß Inachos den Namen Skamandros**), ein naher Bach den Namen Glaukia nach seiner Mutter und nach seiner Gattin eine Quelle den Namen Akidusa. Vgl. Bd. 1 Sp. 210 u. 1676 f. Woher *Plutarch* die Sage hat, ist unbekannt. Nur aus dieser Stelle kennen wir einen Fluß Inachos-Skamander in Böotien. Die Sage, die als Liebesgeschichte an Sagen wie die von Skylla und Minos erinnert, könnte wohl in der überlieferten Fassung aus der Zeit der *Αἴτια* des Kallimachos stammen. Es ist schon oben (Sp. 979 Z. 8 ff.) darauf hingewiesen, wie gerade der Name Sk. mit dem Zuge des Herakles gegen Troja in Verbindung gebracht worden ist. Es liegt hier eine Lokalsage von Eleon vor, das gewiß auf seine Erwähnung in der *Ilias* (2, 500. 10, 266) nicht wenig stolz war; diese soll erklären, warum das Flüßchen bei Eleon und der berühmte Sk. einen Namen haben. *O. Gruppe* (*Gr. M. u. R.* 304, 14) stellt die Vermutung als sicher hin, daß der troische Sk. nach dem böot. Flüßchen genannt sei; ich glaube, die Gleichnamigkeit beider Flüsse erklärt sich daraus, daß in der Gegend von Eleon und in der Troas eine vorgriechische Bevölkerung gesessen hat, von der der ungriechische Name herrührte, neben dem bei Eleon später der griechische Inachos (oder Thermodon) aufkam, wie in der Troas neben Sk. der Name Xanthos.

ε) Von demselben Gesichtspunkte aus beurteile ich jetzt die oben unter Simoeis (2 und 3) angeführten Sagen 1) von den Bächen Xanthos und Simoeis bei Buthrotos in Epirus. Da die Sage nur von *Vergil, Aen.* 3, 302. 349 f. erwähnt ist, und *Vergil* aus prosodischer Rücksicht den Namen Sk. nie gebraucht*), ist es nicht unmöglich, daß auch in Epirus der Name Sk. vorgekommen ist, falls hier nicht überhaupt eine Erfindung *Vergils* vorliegt. 2) Von den Flüßchen Sk. und Simoeis bei Segesta in Sizilien. Später noch sagt *Pausanias* 5, 25, 6 wohl mit Rücksicht hierauf: *Σικελίαν δὲ ἔθνη τοσάδε οἰκεῖ· Σικανοί τε καὶ Σικελοὶ καὶ Φρύγες, οἱ μὲν ἐξ Ἰταλίας διαβεβηκότες ἐς αὐτήν, Φρύγες δὲ ἀπὸ τοῦ Σκαμάνδρου ποταμοῦ καὶ χώρας τῆς Τρῳάδος.* Die Sage von Aineias wird sich in Epirus und in Sizilien in solchen Gegenden leicht angesiedelt haben, in denen derartige, etwa alt überkommene Namen heimisch waren. Über den Sk. bei Segesta vgl. *Diodor.* 20, 71.

ζ) Der Ἄτης λόφος, auf dem Ilion von Ilos gegründet worden war, hieß 'vorher' *Σκάμανδρος* nach *Schol. vet.* zu *Lykophr. Al.* 29. Dies ist zu vergleichen mit der Notiz des *Hesychius* Ξανθή· ἡ Τροία. Merkwürdig ist, daß es ein Städtchen *Σκάμανδρος* oder *Σκάμανδροι* (gewöhnlich *Σκαμανδρία*) in der Troas am Sk. gab; vgl. *Pape-Benseler* unter *Σκαμανδρία*.

Archäologisches. *Zoega* (*Rhein. Mus.* 3. Bd. S. 610) führt einen 'in der Nähe von Sparta befindlichen, leider nur unterhalb noch erhaltenen Sarkophag aus der besten Kunstperiode' an (eine Zeichnung von ihm bei *Rochette, M.* 1 pl. 59), darstellend ein Schlachtgemetzel, in dem er den Xanthos erkennen will und Achilles, der die Troer bis in die Fluten verfolgt; *Overbeck, Bildw.* S. 448 verweist zweifelnd auf diese Angabe. Jedenfalls ist die Gestalt des schlaff daliegenden Flußgottes mit Füllhorn und Urne (hohes Relief) in Troja gefunden (vgl. *Schliemann, Troja* S. 239

*) In Artikel Demodike fehlt diese Angabe.

**) Nach *Bursian, Geogr. v. Gr.* 1, 223 lag Eleon auf einem kahlen Felsrücken nahe dem rechten Ufer des *Θερμώδων*.

*) *Catull* ist in dieser Beziehung freier 64, 358: *testis erit magnis virtutibus unda Scamandri.*

nr. 126) auf den Skamander zu beziehen. Nach *H. v. Fritze* bei *Dörpfeld, Troja u. Ilion* S. 429 gemahnen die 'feisten Formen dieser Gestalt an die ähnlich weichliche Körperfülle gelagerter weiblicher Brunnenfiguren, die in Magnesia am Mäander gefunden wurden'. Hierher gehören auch die bekannten Reliefs, die das Urteil des Paris zum Gegenstand haben, vgl. *Overbeck, Bildw.* S. 238 nr. 69 Taf. XI, 12 (Rel. der Villa *Ludovisi*: der von r. nach l. gelagerte bärtige Flußgott zwar ergänzt, aber wahrscheinlich 'nach einem uns verlorenen antiken Muster', a. a. O. 239 Anm. 120, die R. auf ein Ruder gestützt, die L. liegt auf einer umgestürzten Urne, aus der reichlich Wasser an dem Gestein hinströmt), ferner S. 240 nr. 70 Taf. XI, 5 Relief der Villa *Panfili* (unten rechts von r. nach l. gelagert der bärtige Flußgott, Oberkörper nackt, mit beiden Händen ein Füllhorn haltend, vgl. Bd. 3 Sp. 1621 f.; sodann die Reliefs, die das Verhältnis des Paris zur Oinone betreffen, *Overbeck* a. a. O. S. 256 nr. 1 Taf. XII, 2: Relief einer Tonlampe, der unten von l. nach r. gelagerte Flußgott, oben nackt, die L. auf das l. Knie gelegt, die R. auf der umgestürzten Urne liegend, aus der Wasser unter der Gestalt hinfließt, dabei zwei Rinder; ferner das Relief aus der Villa Spada, a. a. O. S. 257 nr. 3 u. 4 Taf. XII, 5: r. der bärtige Flußgott von r. nach l. gelagert, im Haar einen Kranz von Blättern, der Oberkörper nackt, ein Gewand wallt vom Haupt herab über den Rücken, bedeckt die Füße, er hält die r. Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger erhoben, der l. Arm ruht auf der umgestürzten Urne, aus der Wasser fließt. Vgl. *Helbig, Führer* Bd. 2, 154 nr. 993 und oben Bd. 3 Sp. 788 u. 789 unter 5. Der Sk. ist als Fluß dargestellt auf einem Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen, vgl. *Overbeck* a. a. O. S. 246 nr. 77 Taf. XI, 2 oben Bd. 3 Sp. 1627 Z. 23 ff.

Hieran reihen sich die Münzbilder von Neu-Ilion. Auf einer Münze des Nero (London. Brit. Cat. 62, 42) hält der von r. nach l. gelagerte Flußgott, Oberkörper nackt, im l. Arm das Füllhorn wie oben Sp. 986 Z. 64 ff., mit seiner im Schoß ruhenden R. schultert er eine Rohrstaude. *H. v. Fritze* bei *Dörpfeld, Troja und Ilios* 527; Kupfermünze des M. Aurelius, von l. nach r. gelagerter bärtiger Sk., Oberkörper nackt, die R. im Schoß, der l. Arm auf umgestürzter Wasserurne: a. a. O. 489 nr. 60; Kupfermünze des Geta *ebd.* 499 nr. 103: von r. nach l. gelagerter bärtiger Sk., Oberkörper nackt; in der auf dem r. Knie ruhenden leicht erhobenen R. eine Rohrstaude, der l. Arm auf umgestürzter Urne, aus der unter der Figur entlang Wasser fließt. Auf den Münzen ist der Flußgott immer durch die Aufschrift Skamandros gekennzeichnet. [Wörner.]

Skandalos (*Σκάνδαλος*), vielleicht ursprüngliche Namensform des Heliaden Kandalos (vgl. *Σκέλμις*: *Κέλμις*; *Σκάμανδρος*: *Κάμανδρος*), der von Rhodos nach Kos floh, wo er Eponymos des dortigen Vorgebirges *Σκανδάριον* bez. *ἄκρα Σκανδαρία* (*Strabo* 14, 657; *(Σ)κάνδαρος*: *(Σ)κάνδαλος* = *Πίναρος*: *Πίναλος*) wurde, *Toepffer, Athen. Mitth.* 16 (1891), 425, 1 = *Beiträge zur griech. Altertumswiss. van Gelder, Gesch. der alt. Rhodier* 56 *Bethe, Hermes* 24 (1889), 431, 2. Vgl. *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 430. [Höfer.]

Skapaneus (*Σκαπανεύς*) **1**) Beiname des Herakles, *Lykophr.* 652. Nach *Tzetz.* z. d. St. weil er *ἔσκαψε τὸ περιτείχισμα τῆς ἐπαύλεως τῶν βοῶν Αὐγείου*; ähnlich *Schol. vet.* z. d. St. u. *Etym. M.* 726, 26: *ὅτι διέσκαψε τὰς κόπρους τῶν Αὐγείου βοῶν*. *C. v. Holzinger, Serta Hartel.* 89 bezieht den Beinamen auf das Abenteuer des Herakles mit Syleus (s. d.); vgl. *Apollod.* 2, 6. 3, 2: *Συλέα ... τοὺς παριόντας ξένους σκάπτειν ἀναγκάζοντα, σὺν ταῖς ῥίζαις τὰς ἀμπέλους σκάψας* (v. l. *καύσας*) ... *ἀπέκτεινε*. *Diod.* 4, 31, 7: *Συλέα .. τοὺς παριόντας ξένους .. τοὺς ἀμπελῶνας σκάπτειν ἀναγκάζοντα τῷ σκαφείῳ πατάξας ἀπέκτεινεν.* — **2**) Nach *v. Wilamowitz, Hermes* 26 (1891), 226 u. Anm. 2 ursprüngliche Form des Namens *Καπανεύς*, der diesen Namen in Hinsicht auf seine Drohung (*κατασκάψω πόλιν* (vgl. *Aesch. Sept.* 432 ff.) trage. Außer dem von *v. Wilamowitz* erbrachten Hinweis auf *Soph. Oed. K.* 1318 f.: *εὔχεται κατασκαφῇ Καπανεὺς τὸ Θήβης ἄστυ δῃώσειν πυρί* läßt sich auch vergleichen *Schol. Lyk.* 433: *Καπανέως τοῦ κατασκάψαντος τὰ τείχη τῶν Θηβῶν*. Gegen die Ableitung von *σκάπτειν* äußern Bedenken *Léon Legras, Les légendes Thébaines* 14. *Gruppe Gr. Myth.* 520, 9. [Höfer.]

Skarsene (*Σκαρσηνή*). Eine Inschrift aus der Nähe des heutigen Doganowo (nordwestl. von Hadrianopolis) ist gewidmet *Διὶ Σωτῆρ[ι] καὶ Ἥρα(ι) Σ[κα]ρσ[η]νῆ(ι)*, *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) p. 129 nr. 135. Dieselbe Inschrift ist publiziert von *Jireček, Arch. epigr. Mitt. aus Österr.* 10 (1886), 144 Anm. 11, wo *Ἥρα(ι) Σαρσημ* (so!) steht. [Höfer.]

Skedas .... (*Σκεδασ* ....). Ein Teil des Strandes am Bosporus bei Byzantion hieß: *Κύκλα, κυκλωσαμένων ... τῶν Ἑλλήνων ἐνταῦθα τοὺς βαρβάρους. Παρ' ὃ καὶ βωμὸς Σκέδας Ἀθηνᾶς, αἰνιττόμενος τὸν ἐκ τῆς κυκλώσεως τοῦ πλήθους σκεδασμόν*, *Dionys. Byz. Anapl. Bospor.* 16. — In der lateinischen Übersetzung des *Gillius* steht Minervae Dissipatoriae. *Wescher* in seiner Ausgabe des *Dionys. Byz.* p. 8 (vgl. 45) schreibt *Σκεδασίου Ἀθηνᾶς* nach Analogie von *βωμὸς Ἐκβασίου Ἀθηνᾶς* (*Dionys.* a. a. O. 8 p. 5 *Wescher*), *F. Wieseler, Gött. Gel. Anzeig.* 1876, 331 f. wohl richtiger *Σκεδασίας Ἀθηνᾶς*. *C. Müller, Philologus* 37 (1877), 68 vermutet *Σκεδάδος Ἀθηνᾶς*. Eine Darstellung des mit Trophäen geschmückten Altars *Ἀθηνᾶς Σκεδασίου* (so!) erkennt *Svoronos, Ἐφημ. ἀρχ.* 1889, 82 f. auf Münzen von Byzanz. *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 43 f. = *Der Reliquienkult im Altertum* (= *Religionsgesch. Untersuch. u. Vorarbeiten* 5) S. 43 f. vermutet, daß der Kult der Athena *Σκεδάσιος* (so!) aus Boiotien (vgl. Skedasos) stammt. Vgl. Skedasos. [Höfer.]

Skedasos (*Σκέδασος*), ein boiotischer speziell leuktrischer Heros, der wie sein Name der „Zerstreuer" (*O. Müller, Orchomenos* 419, 8) und der Vergleich mit der Epiklesis der Athena

Σκεδάσ... (s. d. vor. Art.) nahelegt, als siegverleihend und die feindlichen Reihen zerstreuend gedacht wurde. Später hat man den Skedasos eng mit der Schlacht bei Leuktra verbunden und die Niederlage, welche die Lakedaimonier dort erlitten, als eine Vergeltung angesehen für die Gewalttat lakedaimonischer Jünglinge (oder lakedaimonischer Gesandten), die den Töchtern des Skedasos in Abwesenheit des Vaters Gewalt angetan hatten. In diesem Punkte ist die Überlieferung übereinstimmend, während sie in manchen Einzelheiten abweicht, vgl. *Rohde, Psyche* 2², 349, 3. Schon *Xenophon* (*Hell.* 6, 4, 7) erwähnt, freilich ohne den Namen des Vaters oder Namen und Zahl der Töchter zu nennen, in der Ebene von Leuktra (*Bursian, Geographie von Griechenl.* 1, 240 f.) τὸ τῶν παρθένων μνῆμα, αἳ λέγονται διὰ τὸ βιασθῆναι ὑπὸ Λακεδαιμονίων τινῶν ἀποκτεῖναι ἑαυτάς; vgl. *Plut. Pelop.* 20: τὰ σήματα (μνήματα *ibid.* 21) τῶν τοῦ Σκεδάσου θυγατέρων, ἃς Λευκτρίδας καλοῦσι διὰ τὸν τόπον. Von dem Selbstmord der Jungfrauen berichtet auch *Diodor* (15, 54); nach *Paus.* 9, 13, 5 erhängen sie sich, nach *Hieronymus adv. Iovinianum* 1, 41 (II 1, 308D. *Vall.* = *Migne, Patrolog. Ser.* I. Tom. 23 p. 272B) töten sie sich gegenseitig (mutuis conciderunt vulneribus). Dagegen werden sie nach *Nonn. Abbas* ad *S. Gregor. or. I contra Iulian.* bei *Migne, Patrolog. Ser. Gr.* 36, 992 (= *Mai, Spicilegium Romanum* 2, 309 [nb.: nach p. 240 beginnt neue Paginierung!] = *Apostol.* 15, 53 s. v. Σκεδάσου καταρά = *Eudocia* 376 p. 639f. nr. 844 *Flach*) von ihren Vergewaltigern getötet, und nach *Plut. Narrat. amat.* 3 in einen Brunnen geworfen, wo sie der inzwischen heimgekehrte Skedasos mit Hilfe seines Hundes findet. Die Zahl der Jungfrauen wird, soweit sie überhaupt erwähnt wird, auf zwei — nur bei *Nonnus* a. a. O. auf drei — angegeben, s. d. *Orakel* bei *Paus.* 9, 14, 3 und die folgenden Stellen. Ihre Namen sind Μολπία (verderbt nach *Gruppe, Gr. Myth.* 271, 7; dagegen hält *Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen* in *Skrifter udgivne af Videnskabsselskabet i Christiana* 2 [1902], II p. 87 Anm. 2 diesen Namen für unantastbar, dagegen Μιλητία [s. unten] für verderbt) und Ἱππώ (*Paus.* 9, 13, 5), oder nach *Plut. Narr. am.* a. a. O. Ἱππώ und Μιλητία oder Θεανώ und Εὐξίππη (Ζευξίππη? der Name ist für Boiotien bezeugt s. d. A. Ptoos Sp. 3268, 2 u. ferner Ζευξίππα als thebanischen Personennamen, *Inscr. Meg. et Boiot.* 2424; vgl. 2138: Ζεύξιππος). Vergebens sucht Skedasos in Sparta die Bestrafung der Schuldigen durchzusetzen; von den Ephoren, den Königen, der Bürgerschaft abgewiesen kehrt er, nachdem er die Spartaner verflucht (*Nonnus* a. a. O.; bei *Diodor* a. a. O. und bei *Ael. frgm.* 77 [ed. *Hercher* 2. p. 224] aus *Suid.* s. v. κατηύχοντο. ἐπαρτήσας. κατεύχεσθαι sprechen die Jungfrauen vor ihrem freiwilligen Tode den Fluch aus), nach Leuktra zurück und legt Hand an sich, *Paus.* 9, 13, 5. *Plut. narr. am.* a. a. O. *Pelop.* 20. Vor der Schlacht bei Leuktra erschien Skedasos dem Epameinondas im Traume mit dem Befehl, seinen Töchtern eine παρθένος ξανθή (*Plut. Pel.* 21) oder ein weißes Fohlen (*Plut. Narr. am.* a. a. O. vgl. *Pelop.* 22. *Paus.* 9, 13, 6) zu opfern. Dies Roßopfer steht vielleicht wenigstens mit dem einen Namen der einen der Töchter des Sk. Ἱππώ bzw. Εὐξίππη in Verbindung; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* a. a. O. Nach *Eitrem* a. a. O. 87 wurden den Jungfrauen, die er selbst mit deu Λευκιππίδες, ihre Vergewaltigung durch Lakedaimonier mit dem Raub der Λευκιππίδες durch die Dioskuren vergleicht, ursprünglich blutige Menschenopfer dargebracht, die in späterer Zeit durch Fohlenopfer ersetzt wurden Da *Plutarch* an den oben erwähnten Stellen überall den Namen Skedasos nennt, so wird die Stelle *Herod. malign.* 11 p. 856F: τοὺς θεοὺς . . ὑπὲρ τῶν Λεύκτρου θυγατέρων βιασθεισῶν μηνίοντας Λακεδαιμονίοις nicht heil überliefert sein: *Xylander* fügt uach Λεύκτρου ein: Σκεδάσου, *Bernardakis* vermutet Λευκτρίου. Ebenso beruht der Bericht bei *Diod.* a. a. O., der zweimal von den Töchtern τοῦ Λεύκτρου καὶ Σκεδάσου spricht, auf Ungenauigkeit oder Mißverständnis von *Plut. Narr. am.* a. a. O. Vgl. auch *Berichte d. phil.-hist. Klasse d. K. S. Ges. d. Wiss.* 35, 3. [Höfer.]

Skeiron s. Skiron.

Skelentene (Σκεληντηνή), Beiname der Göttermutter s. Bd. 2 Sp. 2850, 11 ff. und *George Seure, Rev. arch.* 1908, 2 p. 45 nr. 46. [Höfer.]

Skellis (Σκέλλις) s. Pankratis (-o) und Sikelos nr. 2. Nach *Eitrem, Die göttlichen Zwillinge bei d. Griechen* in *Skrifter udgivne af Videnskabsselskabet i Christiania* 2 (1902), II p. 34, 2 (vgl. 93, 2) bedeutet Σκελλίς (so!) s. v. a. Κυλλοποδίων 'krummbeinig' (?). Vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 244. [Höfer.]

Skelmis (Σκέλμις), ursprüngliche Form des Namens des idaiischen Daktylen Kelmis (s. d.), wozu folgendes nachzutragen ist: Nach *Kallimachos* im *Schol. Paus.* 7, 4, 4 (*Hermes* 29 [1894], 148 = *Pausanias* ed. *Spiro* 3, 222) war Skelmis, nicht, wie *Paus.* a. a. O. berichtet, Smilis (vgl. *J. Vogel*, Bd. 1 Sp. 2109, 19 ff.), der Verfertiger des Kultbildes der samischen Hera. Daraus ergibt sich auch die Richtigkeit der Überlieferung im *Kallim. fr.* 105, wo diese Statue als Σκέλμιον ἔργον bezeichnet wird, und wo man seit *Valckenaer, Diatribe* in *Eur. rel.* 215 (vgl. *Toup, Opusc. crit., in quibus ... Suidas explicatur, pars altera* [Leipzig 1781] p. 219f.) Σμίλιον oder Σμίλιδος oder Σμιλικὸν ἔργον las, *v. Wilamowitz, Hermes* 29 (1894), 245. *E. Dittrich, Callim. Aetior. lib.* I in *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 23, 174, 1. Doch darf man wohl kaum, wie *Wilamowitz* a. a. O. u. *Gött. Gel. Anz.* 1895, 242, den Künstler von dem Daktylen trennen, *G. Kaibel, Gött. Gel. Anz.* 1901, 503. Den Namen Skelmis stellt man zum thrakischen σκάλμη· μάχαιρα (*Hesych. Phot.*). Σμῖλις von σμίλη 'Schnitzmesser' scheint die griechische Übersetzung zu sein, *v. Wilamowitz* a. a. O. *Gruppe, Gr. Myth.* 884, 1. 1135, 7; vgl. aber auch *Kaibel* a. a. O. An Ableitung von κάω 'brennen' dachte *Welcker, Aeschyl. Trilogie* 168f. Anm. 242; mit 'Heizer' übersetzen *Preller-Robert* 658, 2. *Ed. Meyer, Gesch. der Troas* 35 mit Bezug auf *Hesych.*

κελμάς· θερμή den Namen Κέλμις. Über das Sprichwort Κέλμις ἐν σιδήρῳ handelt nach Bericht in *Wochenschr. f. klass. Phil.* 23 (1906), 750 u. *Berl. Phil. Wochenschr.* 26 (1906), 410: *P. Roussel, Revue de Philologie* 29, 293 ff. Bei *Zenob.* 4, 80 s. v. Κέλμις ἐν σιδήρῳ schreibt *H. Grégoire, Revue de philologie* 32, 192 (nach Bericht in *Berlin. Phil. Wochenschr.* 1909, 567 und *Wochenschr. f. klass. Phil.* 1908, 1240): Κέλμις γὰρ ... ὑπὸ τῶν ἀδελφῶν ⟨πε⟩ φονευμένος ⟨ἐτάφη⟩ ἐν τῇ Ἴδῃ. [Höfer.]

Skephros (Gen. Σκέφρου), Sohn des Tegeates, des Eponymos von Tegea, und der Maira, Bruder des Leimon. Im Anschluß an den Kult des Apollon Agyieus berichtet *Pausanias* (8, 53, 1—3) von ihm. Als Apollon und Artemis über die ganze Erde zogen, um die zu bestrafen, die einst ihre Mutter, als sie schwanger umherirrte, ohne einen Ruhesitz zu finden, rücksichtslos behandelt hatten (οὐδένα ἐποιήσαντο αὐτῆς λόγον), gelangten die Gottheiten auch nach Tegea. Dort besprach sich Skephros, der dem Apollon begegnet war, heimlich mit dem Gotte, und Leimon, der ein schlechtes Gewissen besaß und von der Bestrafung anderer vernommen hatte, argwöhnte, daß sein Bruder ihn verleumdet habe, eilte herzu und tötete den Skephros. Den Mörder aber ereilte auf der Stelle die Strafe; denn Artemis erschoß ihn mit ihrem Pfeile. Die Eltern opferten zwar sofort den beleidigten Gottheiten, aber dies schien als Sühne nicht auszureichen; denn es kam eine böse Unfruchtbarkeit über das Land, und als man in Delphi den Apollo um eine Abhilfe befragte, antwortete die Pythia, man solle für den Skephros ein Trauerfest stiften. Dies geschah; und zwar war dieses mit der Feier zu Ehren des Apollon Agyieus verbunden. Bei dieser Gelegenheit erinnerten mannigfache Zeremonien an das Geschick des Skephros, den Höhepunkt bildete aber der Augenblick, wo die Priesterin der Artemis einen den Leimon darstellenden Jüngling verfolgte. Diese Verfolgung erinnert an den ähnlichen Ritus bei den Agrionien zu Orchomenos, wo die Frauen aus dem Geschlechte des Minyas vom Priester des Dionysos verfolgt wurden. Ob aber der Jüngling von Tegea ebenfalls wie in Orchomenos (*Plut. Qu. Gr.* 38 p. 299 F. *Antonin. Lib.* 10. *Ovid. Met.* 4, 390) durch die Töchter des Minyas getötet werden durfte, davon ist nichts bekannt (vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* S. 734. *Preller-Robert, Gr. Myth.* S. 690).

Für die Deutung dieser Sage ist es das zunächst Liegende, die Namen zu erklären. Und da sehen wir, daß die Mutter des Skephros Maira den Hundsstern bezeichnet; denn nach *Hygin* (*fab.* 130), *Apollod.* (3, 192) wird sie in den Prokyon oder die Canicula verwandelt (*Gruppe* a. a. O. 948, 8). Leimon bedeutet die feuchte Wiese, da der Name mit λείβω zusammenhängt, Skephros die dürre Jahreszeit. Denn der Name ist Dialektform für das äolische und dorische Ξηρός (*Preller* a. a. O. S. 464). Leimon erschlägt den Bruder in der nassen Jahreszeit, wird aber selbst von Artemis in der heißen erlegt. Apollon und Artemis, die Götter des Naturlebens, sorgen dann für eine Ehrung, indem Skephros am Feste des Gottes beklagt und ein als Leimon bekleideter Jüngling von der Priesterin der Schwester verfolgt wird. Da das griechische Klima an einem schroffen Wechsel von Überfluß und Mangel an Feuchtigkeit leidet, so deutet *Preller-Plew*, (*Griech. Myth.* 2, 46 ff.) weiter die Sage von den Danaiden und Ägyptiaden in gleichem Sinne, wobei diese dem Leimon gleichzusetzen sind. Nicht getötet, nur verfolgt wird der Gott der Vegetation Dionysos in den Zeremonien von Orchomenos und flüchtet sich zu den Musen, den Quellennymphen in der heißen Jahreszeit (vgl. *Plut. Conv.* 8, 1 p. 716 F. *Preller* a. a. O. S. 695. *Buslepp, De Tanagraeorum sacris.* Diss. p. 20sq. *Nilsson, Griech. Feste* S. 166 f., wo noch andere Erklärungen des Mythus berücksichtigt sind; vgl. Anm. 2).

Preller (a. a. O. S. 271) rechnet unsere Sage unter die vom Hirtenleben Apollons, von denen die meisten traurigen Inhalts sind, wie die bekannteren von Hyakinthos und Linos. Aber wie in Tegea den Skephros, so finden wir (*Paus.* 2, 19, 8) in der argivischen Landessage den Linos mit Apollon Agyieus vereinigt und entsprechend dem Leimon den Zeus Hyetios. [Buslepp.].

En Skia (Ἐν Σκιᾷ). Eine Weihinschrift aus Pherai lautet: Κυθερία ἀνέθεικε Ταρτάμιδι τᾷ ἐν Σκιᾷ δῶρον, *I. G.* 9, II, 417 p. 109. — *Kern* z. d. St. vergleicht die Artemis Σκιαδῖτις bez. Σκιᾶτις (s. d.) und den Apollon Σκιαστής (s. d.). [Höfer.]

Skiaditis (Σκιαδῖτις), Beiname der Artemis in der arkadischen, nahe bei Megalopolis gelegenen Stadt Skiadis, deren Tempel Aristodemos erbaut haben sollte. Für Skiaditis lesen einige Σκιᾶτις und für den Stadtnamen Σκιάδις: Σκιάς, *Paus.* 8, 35, 5. *Immerwahr, Kult. u. Myth. Arkad.* 154. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 250. Vgl. Skiastes. [Höfer.]

Skiallios? (Σκιάλλιος?) als Beiname Apollons steht nur bei *Macrob.* 1, 17 in den älteren Ausgaben (z. B. von *J. C. Zeunius,* in der *Bipontina*), wo die neueren Herausgeber nach den besseren Handschriften, in denen ΑΠΟΛΛΩϹ ΚΑΛΛΑΙΟϹ oder ϹΚΙΛΛΑΙΟϹ überliefert ist (vgl. den kritischen Apparat in den Ausgaben von *L. Jan* und *F. Eyssenhardt*), Κιλλαῖος lesen. [J. Heeg.]

Skiapodes (Σκιάποδες), 'Schattenfüßler', ein fabelhaftes Volk in Libyen — nach *Hekataios* bei *Steph. Byz.* s. v. Σκιάποδες in Aithiopien, eine Angabe, die nach *Diels, Hermes* 22 (1884), 422 auf einem Irrtum beruht; nach *Diels* a. a. O. gehören sie vielmehr ursprünglich nach Indien, vgl. *Skylax* bei *Philostr. vita Apoll.* 3, 47 — mit so großen und breiten Fußsohlen (nach *Plin. N. H.* 7, 2, 2, 23 hatten sie nur éin Bein), daß sie bei Sonnenhitze sich auf die Erde legten und die Beine in die Höhe streckend dieselben als Sonnenschirme gebrauchten, *Antiphon* und *Ktesias* bei *Harpokration* (p. 167 *Bekker*). *Phot.* p. 519, 25. *Arist. Av.* 1553 und *Schol. Suid.* s. v. und s. v. ψυχαγωγεῖ. *Hesych.* s. v. und s. v. Σκιάπους. [Höfer.]

Skias (Σκιάς), Gemahlin des Elieus, Mutter des Eunostos (s. d. nr. 2 und *E. Maaß, Gött.*

Gel. Anz. 1889, 815 f.), *Diokles* aus *Myrtis (Bergk, Poet. Lyr.* 3⁴, 542) bei *Plut. Quaest. Gr.* 40. Der Name ihres Gatten kehrt als Beiname des Zeus in Theben wieder, *Hesych.* s. v. Ἑλιεύς. [Höfer.]

Skiastes (*Σκιαστής*), Beiname des Apollon — nach *Paraphr. vet.* und *Tzetz.* zu *Lyk.* 562 bei den Lakedaimoniern —, *Lyk.* a. a. O. und *Schol.* z. d. St. *Anonym. Laurent.* in *Anecd. var. Gr. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 267. *G. Wentzel,* Ἐπικλήσεις V, 15. Nach *v. Holzinger* zu *Lyk.* a. a. O. p. 256 (vgl. auch *Pape-Benseler* s. v. Σκιάς nr. 5) gehört der Apollon Skiastes vielleicht zur Artemis Skiaditis, also nach Arkadien; vgl. *Steph. Byz.* Σκιάς· χώρα Ἀρκαδίας καὶ Σκιάτης τὸ ἐθνικόν, und daher wollte *Holstenius* bei *Lyk.* a. a. O. Σκιάτης lesen. Da aber der Beiname ausdrücklich als lakonisch bezeichnet wird, so könnte er vielleicht in Zusammenhang stehen mit den σκιάδες, den Lauben, in denen man in Sparta einen Teil der Karneen feierte; vgl. *Demetrios v. Skepsis* bei *Athen.* 4, 141 e f; vgl. auch *Hesych.* Σκιάδ[ε]ια. *Nilsson, Gr. Feste* 122. [Höfer.]

Skilluntia (*Σκιλλουντία*), Beiname der im elischen Skillus verehrten Athena, *Strabo* 8, 3, 15 p. 343. *Bursian, Geogr. v. Griechenl.* 2, 285. [Höfer.]

Skillus (*Σκιλλοῦς*), Vater des Alesios (s. d.), *Steph. Byz.* s. v. Σκιλλοῦς (= *Eust.* ad *Hom. Il.* 304, 29). Wie sein Sohn Alesios Eponym des elischen Alesion, so ist Skillus Eponym der gleichnamigen Stadt in Elis. [Höfer.]

Skintharos (*Σκίνθαρος*), in der Travestie bei *Luc. v. h.* 1, 34. 36. 37. 2, 25 f. Vater des Kinyras; letzterer entführt die Helena, wird aber eingeholt und nach dem Richterspruch des Rhadamanthys ἐκ τῶν αἰδοίων (*Luc.* a. a. O. 2, 31) aufgehängt. *A. Enmann, Kypros und der Ursprung des Aphroditekultus (Mém. de l'acad. de St. Pétersbourg 7 Sér. Tome* 34, 13) S. 54 ist der Ansicht, daß der Name Σκίνθαρος „irgendwoher dem griechischen Mythenschatze entnommen sei" und ebenso wie der Name seines Sohnes Κινύρας auf dieselbe Grundform Σκένδαρος = 'Sonnenbeweger' zurückgehe. M. E. ist dies sehr unwahrscheinlich. Der verliebte Kinyras, der nachts mit Helena auf- und davon geht, hat zum Vater erhalten den Σκίνθαρος, dessen Name wohl im Zusammenhang steht mit der Glosse bei *Hesych.* σκίνδαρος· ἡ ἐπανάστασις νυκτὸς ἀφροδισίων ἕνεκα. Auch in dem Namen Κινύρας steckt wohl eine Anspielung auf κινέω = βινέω. [Höfer.]

Skiraphos (Σκ[ε]ίραφος), Σκ[ε]ιραφεῖα· ἀπὸ Σκ[ε]ιράφου τινὸς κυβευτοῦ *Bekker, Anecd.* 300, 24. [Höfer.]

Skiras (*Σκιράς*), Beiname der Athena, unter dem sie auf der Insel Salamis, im attischen Gau Phaleron und in Skiron an der heiligen Straße nach Eleusis verehrt wurde.

Literatur (mit Auswahl): *K. O. Müller, Kleine deutsche Schriften* 2, 150 f. und 162 ff., *K. F. Hermann, Gottesdienstl. Altert.*[2] p. 384 f. u. 424 f. *F. G. Welcker, Griech. Götterl.* 2, 282 f., *Ed. Gerhard, Ges. akad. Abhandl. u. kl. Schr.* 1, 242—248 u. 251—255, *A. Mommsen, Heortologie* 54 f. u. 442 f.; *Die attischen Skirabräuche, Philol.* 50, N. F. 4, 108—136; *Feste der Stadt Athen im Altert.* 309 ff. u. 504 ff., *Bötticher* im *Philol.* 22, 221—284, *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 1, 440 ff., *Lolling* in den *Mitteil. des Athen. Instituts* 1, 127—138, *Robert* im *Hermes* 20, 349—379, *E. Rohde,* Σκίρα, ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιία in *Kl. Schr.* 2, 370—380; *Unedierte Lucianscholien, die attischen Thesmophorien und Haloen betreffend, ebenda* 2, 355—369, *Toepffer, Quaest. Pisistr.* = *Beiträge zur Griech. Altertumswiss.* 14 ff.; *Att. Geneal.* 119 ff., *F. Dümmler,* Artikel *Athene* bei *Pauly-Wissowa* 2, 2, 1960 f. = *Kl. Schr.* 2, 43 f., *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴, 204 ff., *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.* 1, 38 f. Vgl. auch *Roscher, Lex. der griech. und röm. Myth.* 1, 683 f. und *Stengel, Griech. Kultusaltert.*[2] 215.

Das wenig Sichere, was wir vom Ursprung und von wichtigen Tatsachen des Kultes der Athena Skiras wissen und allenfalls noch durch Kombination zu erschließen vermögen, beruht in der Hauptsache auf zufälligen, verworrenen und bei dem Fehlen inschriftlicher Zeugnisse unkontrollierbaren Notizen später Grammatiker und Lexikographen, die stark überwuchert sind von abgeschmackten späten Erfindungen und willkürlichen Vermutungen. Unter diesen Umständen ist es kaum mehr möglich, von dem ursprünglichen Charakter des Kultes ein einwandfreies Bild zu bekommen. Um so nötiger ist es, willkürliche Hypothesen, die den Weg zur Erkenntnis verbauen, möglichst bei Seite zu schieben.

Die trotz begründeten Widerspruchs gelegentlich wieder vorgetragene Annahme phönikischen Ursprungs des Kultes der Athena Skiras auf Salamis, dem nachweisbar ältesten Sitze der Verehrung, entbehrt jeder tatsächlichen Unterlage und gewinnt auch darum noch keine Wahrscheinlichkeit, geschweige denn Bestätigung, weil der Name Salamis auf Phönikien hinweise (lelegischen Ursprung behauptet neuerdings *Fick, Vorgriech. Ortsnamen* 76 und 115) oder gar weil die Verehrung der Athena Skiras „insbesondere mit der Kultur des Ölbaums zusammenhing, welcher auf dem trockenen kalkhaltigen Boden (σκιρράς) vortrefflich gedeiht. Eben aber die Ölbaumkultur ist nicht heimisch-hellenischen, sondern syrisch-phönikischen Ursprungs" (so *Wachsmuth* a. a. O. 441 mit Berufung auf *Preller, Griech. Myth.* 1¹, 162, *Bötticher* im *Philol.* 22, 234 ff., *Mommsen, Heortol.* 54, *Hehn, Kulturpfl. und Haust.* 52; ähnlich äußert sich auch *Gerhard* a. a. O. 251). Diese Hypothese, die in der Überlieferung und den ältesten Kulttatsachen jedenfalls keine oder keine genügende Stütze hat, ist daher besonders von *Robert* a. a. O. 351 ff. mit Recht scharf zurückgewiesen worden, und *Mommsen, Skirabr.* a. a. O. 115 hat sich neuerdings seiner Auffassung mit unwesentlichen Einschränkungen angeschlossen.

Es empfiehlt sich als zweckmäßig, von der Betrachtung des Beinamens Σκιράς selbst auszugehen, alsdann die damit in Zusammenhang stehenden alten Kultlegenden zu erörtern und zu analysieren und zum Schluß die in dem

Kult der Athena Skiras gefeierten Feste und Bräuche zu besprechen.

An der Unrichtigkeit der vereinzelt bereits im Altertum aufgestellten (vgl. *Hesych.* s. v. σκεῖρος· ἄλσος καὶ δρυμύς, *Schol. Townl. zu Ψ* 332/3 σκῖρον τὴν ῥίζαν διὰ τὸ ἐσκιάσθαι), in neuerer Zeit von *Bötticher* a. a. O. 259 f., *Walter* in *Kuhns Zeitschr.* 12, 386, *Curtius, Griech. Etym.*[5] 168 wieder aufgenommenen Herleitung von σκιερός (auch *Mommsen, Skirabr.* 111, 10 gibt wieder als „möglich" zu, „daß es neben σκιερός (σκιαρός) noch ein σκιρός gab, wie ἱερός (ἱαρός) den Ioniern ἱρός lautete". Lautgesetzlich scheint dies jedenfalls nicht ganz ausgeschlossen; vgl. auch *Hoffmann, Griech. Dial.* 3, 374 ff.; auch *Prellwitz* greift wieder auf die alte Etymologie zurück [siehe u.!]) dürfte kaum ein Zweifel mehr bestehen. Es ist als sichere Tatsache anzusehen, daß, wie bereits *Otfried Müller* a. a. O. S. 150, Anm. 84 erkannt und *Robert* a. a. O. S. 349 ff. nachdrücklich erwiesen hat, Σκιράς zusammenhängt mit σκ(ε)ῖρος (Gips, Kalk, unbebautes gips- oder kalkhaltiges Land), σκί(ρ)ρος und σκι(ρ)ρός und zurückgeht auf eine noch vereinzelt in Orts- und Personennamen (Σκίρφας, Σκίρφιος, Σκιρφαῖος bei *Steph. Byz.* 576 *Mein.*, Σκιρφώνδας *Thucyd.* 7. 30, 3) erhaltene Grundform σκιρϝ (*Robert* a. a. O. 350), von der sich σκῖρ- und damit gebildete Formen abgezweigt haben. (Verkehrt sind die Angaben von *Prellwitz*, der *Etymolog. Wörterb. der gr. Spr.*[2] 418 von σκῖρον scharf scheidet σκίρον n. weißer Sonnenschirm der Priesterinnen der Athena: ahd. scirm, nhd. Schirm σκίρον suburra, Gaunerwinkel, eig. Schatten, s. σκιά.). Ein Kalk- oder Gipsfelsen heißt daher Σκιράς, und so wurde Salamis in älterer Zeit genannt (vgl. *Strabo* 9 p. 393, 9: ἐκαλεῖτο δ' ἑτέροις ὀνόμασι τὸ παλαιόν· καὶ γὰρ Σκιρὰς καὶ Κύχρεια ἀπό τινων ἡρώων, ἀφ' οὗ μὲν Ἀθηνᾶ τε λέγεται Σκιρὰς καὶ τόπος Σκίρα ἐν τῇ Ἀττικῇ καὶ ἐπὶ Σκίρῳ (ἐπισκίρωσις, das eine gute Hs. überliefert, verteidigt *Mommsen, Skirabr.* 123, Anm. 29) ἱεροποιία τις καὶ ὁ μὴν ὁ Σκιροφοριών . . .). Hier, auf dem Σκιράδειον genannten Vorgebirge (vgl. *Herodot.* 8, 94, *Plutarch, Solon* cap. 9), dessen Lage noch nicht völlig sicher nachgewiesen ist („im Norden an der Skarmanga oder Eleusis zugekehrten Seite nach *Lolling* a. a. O. 135, dem *Robert* a. a. O. 349 zustimmt, während *Wachsmuth* a. a. O. 443, 2 und Anm., das Heiligtum am Südende der Insel „bei dem südlichen Ausläufer des heutigen Kokki-Berges" sucht; vgl. auch *Leake, Die Demen von Attika* 213 ff. und *Toepffer, Beitr.* 14 f.), lag die zweifellos älteste Kultstätte der Athena Skiras, der Beschützerin und Eponymen der Insel. „So darf die Athena Skiras mit Sicherheit als die Bewohnerin des weißen, tonigen oder kreidigen Landes genommen werden" (*Otfr. Müller* a. a. O. 151, *Robert* a. a. O. 353). Von einer Beziehung der Salaminischen Athena Skiras zur Ölbaumkultur kann jedenfalls hier absolut nicht die Rede sein, wenn wir uns auch gar nicht zu verhehlen brauchen, daß wir von ihrem dortigen Kultus gar nichts wissen. So viel steht aber außer allem Zweifel, daß er ein sehr hohes Alter hat.

Neben dem Salaminischen bestanden auch in Athen zwei Heiligtümer der Athena Skiras, und zwar im Phaleron und in Skiron. Die von *Bötticher* ausgesprochene und von anderen gebilligte Vermutung, daß wir in diesen beiden letzteren Filialen des älteren Salaminischen Kultes vor uns haben, ist sehr einleuchtend und gewinnt viel an Wahrscheinlichkeit durch die Kultlegende. Über die Stiftung des Heiligtums im Phaleron waren zwei Sagenversionen im Umlauf, die sich in ihren Grundzügen noch ziemlich deutlich erkennen und zurückverfolgen lassen; die Überlieferung scharf geschieden zu haben, ist das Verdienst *Roberts* (a. a. O. S. 353 ff.). In der Megarischen, auf das zweite Buch von *Praxions* Μεγαρικά (vgl. *Harpocrat.* s. v. σκίρον· καὶ Ἀθηνᾶν δὲ Σκιράδα τιμῶσιν Ἀθηναῖοι, ἣν . . . Πραξίων . . . ἐν δευτέρᾳ Μεγαρικῶν ἀπὸ Σκίρωνος; *Suidas* s. v. σκῖρον, *Hesych.* s. v. Σκιρὰς Ἀθηνᾶ, *Phot.* s. v. Σκῖρος) zurückgehenden offenbar älteren Tradition wird als Stifter des Tempels Skiron genannt, eben jener Megarische Heros, 'den die attische von Haß gegen Megara durchtränkte Theseussage zu dem berüchtigten wilden Unhold gemacht hat' (*Robert* a. a. O. S. 353; vgl. auch die Artikel Skiron und Skiros in dies. Lex.). Allem Anschein nach ist die Gründung des Phalereischen Tempels der Athena Skiras in jene Zeit zu setzen, in der Salamis und Megara politisch miteinander vereint waren. Dieser Megarischen Überlieferung steht die in zwei verschiedenen, in einzelnen Punkten voneinander divergierenden Versionen vorliegende Attische Lokaltradition gegenüber. Nach der einen, deren Gewährsmann *Philochoros* ist (vgl. *Harpocrat.* s. v. Σκίρον· καὶ Ἀθηνᾶν δὲ Σκιράδα τιμῶσιν Ἀθηναῖοι, ἣν Φιλόχορος μὲν ἐν δευτέρᾳ Ἀτθίδος ἀπὸ Σκίρου τινὸς Ἐλευσινίου μάντεως κεκλῆσθαι . . .) war der Stifter des Heiligtums ein Eleusinischer Seher Skiros (s. d.), der jedenfalls mit dem Skiros, der nach *Pausanias* 1, 36, 6 aus Dodona zur Zeit des Krieges zwischen Eumolpos und Erechtheus zu den Eleusiniern kam, in der Schlacht fiel und an der heiligen Straße am Ort Skiron bestattet wurde, identifiziert werden muß. Eine zweite Version, die mit der ersten nicht völlig einwandfrei in Einklang zu bringen möglich ist, tritt uns außer bei *Suidas* und dem *Etymolog. Magn.* s. v. Σκῖρος bei *Plutarch, Thes.* cap. 17 entgegen (Φιλόχορος δὲ παρὰ Σκίρου φησὶν ἐκ Σαλαμῖνος τὸν Θησέα λαβεῖν κυβερνήτην μὲν Ναυσίθοον, πρωρέα δὲ Φαίακα, μηδέπω τότε τῶν Ἀθηναίων προσεχόντων τῇ θαλάσσῃ· καὶ γὰρ εἶναι τῶν ἠιθέων ἕνα Μενέσθην Σκίρου θυγατριδοῦν. μαρτυρεῖ δὲ τούτοις ἡρῷα Ναυσιθόου καὶ Φαίακος, εἱσαμένου Θησέως Φαληροῖ πρὸς τῷ τοῦ Σκίρου ἱερῷ, καὶ τὴν ἑορτὴν τὰ κυβερνήσιά φησιν ἐκείνοις τελεῖσθαι. Dazu vgl. *Athen.* 11 p. 495 F.). Nach dieser nicht mehr genauer zu verfolgenden Sagenform hat Theseus, wenn auch nicht den Tempel der Athena Skiras gegründet, so doch ihr Kultbild und das Fest der Oschophorien (darüber vgl. außer *Athen.* 11 p. 495 F die unten angeführten Belege) gestiftet. Es ist sehr wichtig, daß *Plutarch* auch die Existenz

eines Heiligtums des Skiros im Phaleron erwähnt. Dieses lag im heiligen Bezirk der Athena Skiras, und bei ihm befanden sich auch die ἡρῷα des Phaiax und Nausithoos, die Theseus von dem Salaminischen Skiros als Steuerleute für die Fahrt nach Kreta erhalten hatte, da sich unter den dem Minotaurus bestimmten Opfern auch ein Enkel des Skiros, Menestheus, befunden hatte. Aus dieser Tatsache, daß im Temenos der Athena Skiras sich die erwähnten Heroa des Skiros, seiner Steuerleute Phaiax und Nausithoos und seines Enkels Menestheus befanden, darf man mit *Robert* a. a. O. S. 356 den Schluß ziehen, daß Theseus jedenfalls erst in einer späteren Entwicklung der Sagenbildung den Skiros verdrängt hat. Die von *Bötticher* a. a. O. S. 226 aufgestellte und von *Gerhard, Ges. akad. Abh.* 1 S. 254, geteilte Vermutung, 'daß die phalerische Athena Skiras erst durch Verknüpfung der Oschophorien zu Athen anerkannt und dem Festkalender Athens einverleibt ward', ist nicht unwahrscheinlich.

Das zweite Heiligtum der Athena Skiras ist, wie bereits *Bötticher* a. a. O. S. 221 behauptet hat, in dem am Bache Skiros gelegenen Ort Skiron an der heiligen Straße nach Eleusis überliefert. Vgl. *Pollux* 9, 96: σκιραφεῖα δὲ τὰ κυβευτήρια ὠνομάσθη, διότι μάλιστα Ἀθήνησιν ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Σκιράδος νεῴ; *Eustath.* zu *Hom. Od.* 1397, 10; καὶ ὅτι ἐσπουδάζετο ἡ κυβεία οὐ μόνον παρὰ Σικελοῖς, ἀλλὰ καὶ παρ' Ἀθηναίοις, οἳ καὶ ἐν ἱεροῖς ἀθροιζόμενοι ἐκύβευον, καὶ μάλιστα ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς τῷ ἐπὶ Σκίρῳ, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ἄλλα κυβευτήρια σκιραφεῖα ὠνομάζετο; *Et. M.* 717, 30: ἢ ὅτι ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς ἱερῷ οἱ κυβευταὶ ἔπαιζον; siehe auch *Bekker, Anecd.* 300, 20. Der Ort Skiron und der Bach Skiros haben nach der ausdrücklichen Notiz des *Pausanias* 1, 36, 6 ihre Namen von dem Dodonäischen Seher. Da nun aber *Pausanias* von einem Tempel oder Kult der Athena Skiras in Skiron gar nichts erwähnt, da außerdem auch *Lysimachides* bei *Harpocrat.* s. v. σκίρον (Σκίρα ἑορτὴ παρ' Ἀθηναίοις, ἀφ' ἧς καὶ ὁ μὴν Σκιροφοριών. φασὶ δὲ οἱ γράψαντες περί τε ἑορτῶν καὶ μηνῶν Ἀθήνησιν, ὧν ἐστι καὶ Λυσιμαχίδης, ὡς τὸ Σκίρον σκιάδειόν ἐστι, μεθ' οὗ φερόμενοι ἐξ ἀκροπόλεως εἴς τινα τόπον καλούμενον Σκίρον πορεύονται ἥ τε τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια καὶ ὁ τοῦ Ἡλίου) anscheinend nur berichtet, daß an dem im Monat Skirophorion gefeierten Fest die Priesterin der Athena und die Priester des Poseidon und des Helios von der Akropolis zwar nach einem Skiron genannten Ort zogen, aber ebenfalls einen Tempel des Skiras in Skiron nicht erwähnt, da ferner *Strabo* 9, 393 und *Stephanus Byz.* s. v. auch nur eine ἱεροποιία ἐπὶ Σκίρῳ (oder wie eine Handschrift auch liest ἐπισκίρωσις) kennen und angeben, jedoch von einem Tempel oder Kult der Skiras nichts berichten, bestritt *Robert* a. a. O. S. 359 die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses des *Pollux, Eustathius* und *Et. M.* (s. o.!). Indem er die von *Fresenius, De λέξεων Aristophanearum et Suetonianarum excerptis Byzantinis* 32, 96 aufgestellte Hypothese, daß die Angaben des *Pollux, Eustathius* und des *Et. M.* aus einer späten und trüben Quelle, *Suetons* Schrift περὶ παιδιῶν, stammten und somit keinerlei Autorität beanspruchen könnten, als bewiesen annahm, stellte er die Behauptung auf, ein Tempel und Kult der Athena Skiras habe in Skiron überhaupt nicht existiert, vielmehr sei die 'ἐπὶ Σκίρῳ' gefeierte ἱεροποιία nichts anderes als ein dem Dodonäischen Seher Skiros, dem Eponymen des Orts, dargebrachtes Sühnopfer; darauf weise auch der Gebrauch des Διὸς κῴδιον bei den Skirophorien hin (vgl. *Suidas* s. v. Διὸς κῴδιον· χρῶνται δ' αὐτοῖς [i. e. τοῖς Διὸς κῳδίοις] οἵ τε Σκιροφοριῶν τὴν πομπὴν στέλλοντες καὶ ὁ δᾳδοῦχος ἐν Ἐλευσῖνι). Demgegenüber stellte *Rohde* a. a. O. S. 373 f. fest, daß die Vorlage des *Pollux* nicht die Schrift des *Sueton* gewesen sein könne, sondern ein älterer wohlunterrichteter, von *Sueton* benutzter Antiquar, daß ferner ἐπὶ Σκίρῳ in allen vorhandenen Zeugnissen lokal verstanden werden müsse (besonders beweisend ist *Hesych.* s. v. σκιρόμαντις· ὁ ἐπὶ Σκίρῳ μαντευόμενος· τόπος δ' ἦν οὗτος und *Pollux* 9, 96: Ἀθήνησιν ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς νεῴ) und daß auf die Frage, wem man ἐπὶ Σκίρῳ opferte, 'alle Zeugen, die überhaupt auf diese Frage eine Antwort haben, einmütig antworten: der Athene' (bes. *Schol. Aristoph. Eccl.* 18 und *Thesmophor.* 834 ἐπὶ Σκίρῳ θύεται τῇ Ἀθηνᾷ). Dasselbe bezeugt auch eine wichtige von *Robert* nicht genügend beachtete Glosse des *Photius* s. v. Σκίρον (τόπος Ἀθήνησιν ἐφ' οὗ οἱ μάντεις ἐκαθέζοντο· καὶ Σκιράδος Ἀθηνᾶς ἱερόν· καὶ ἡ ἑορτὴ Σκίρα. οὕτω Φερεκράτης), auf die *Rohde* nachdrücklich aufmerksam machte (a.a.O. S. 375). Es kann demnach kein Zweifel mehr an der Existenz eines Heiligtums und Kultes der Athena Skiras in Skiron bestehen.

Von sonstigen Tempeln der Athena Skiras ist nichts überliefert. Daß Leukothea, die Gemahlin des Athamas, mit deren Hilfe Odysseus zur Insel der Phäaken gelangte, am Isthmion sowohl als auch in Megaris, wie *Gruppe, Griech. Myth. u. Relig.* 1 S. 627 vermutet, mit oder als Athena Skiras verehrt wurde, ist nicht gerade sehr wahrscheinlich. Durchaus unsicher sind die Vermutungen *Gerhards, Ges. akad. Abh.* S. 242 ff. und 254 f. über Idole, welche Athena Skiras darstellen sollen.

Über das ursprüngliche Wesen der Athena Skiras und die mit ihrem Kult verbundenen Grundvorstellungen etwas Sicheres ermitteln zu wollen, ist, wie oben betont wurde, bei dem verworrenen und lückenhaften Zustand der Tradition äußerst schwierig, wenn nicht überhaupt gänzlich aussichtslos. Es ist sehr zu bedauern, daß wir über die Art der Verehrung der Athena Skiras in ihrem ältesten Kultsitze, auf Salamis, gar nichts wissen. Über ihren Kult im Phaleron und in Skiron sind wir insofern etwas besser unterrichtet, als uns in zufälligen Notizen von Grammatikern und Lexikographen, die allerdings in wichtigen Punkten auseinandergehen, mehrere Feste und Bräuche in Verbindung mit dem Heiligtum und der Verehrung der Skiras entgegentreten. Ob man freilich daraus, wie

mehrfach versucht worden ist, allgemein Schlüsse auf das ursprüngliche Wesen der Skiras und ihres Kultes zu ziehen berechtigt ist, ist nicht leicht zu entscheiden, da einige dieser Bräuche entschieden mit jüngeren Elementen durchsetzt sind.

So wurde im Phaleron (*Welcker* a. a. O. 283 nennt irrig als Ort der Begehung das Heiligtum in Skiron) im Oschophorion (*Hesych.* s. v. *ὠσχοφόριον· τόπος Ἀθήνησι Φαληροῖ, ἔνθα τὸ τῆς Ἀθηνᾶς ἱερόν.* 'Der Bezirk um das Skiras-Heiligtum oder ein bestimmter Teil desselben' *Mommsen, Feste* 283 f.) das von Theseus gestiftete (von *Preller-Robert* a. a. O. 207 f. bezweifelt) Fest der Oschophorien der Athena Skiras gefeiert. Die antiken Zeugnisse (*Plutarch, Thes.* cap. 23, *Pausan.* 1, 1, 4; 36, 3, *Procl. Chrest.* bei *Westphal*, *Script. metr. Gr.* 1, 249, *Philochorus* bei *Harpocrat.* s. v. *Σκίρος*, *Phot.* s. v., *Schol. Aristoph. Eccles.* 18, *Athen.* 11 p. 495e, *Bekker, Anecd.* p. 239, 285 u. 318, *Hesych.* s. v. *ὠσχοφόριον*) lauten sehr widersprechend. In der Hauptsache bestand das Fest in einer Prozession, bei der vornehme Epheben, aus jeder Phyle zwei, unter dem Vorangehen von zwei angeblich mit Frauengewändern bekleideten Knaben (siehe *Preller-Robert* a. a. O.) vom Tempel des Dionysos in den der Athena Skiras zogen und dieser traubenbehangene Rebzweige (*ὄσχοι* oder *ὤσχαι*) darbrachten, und an der auch Frauen, *αἱ δειπνοφόροι*, mitgingen. Diese trugen Speisen mit und verteilten sie wohl am Ziele des Zuges an die Knaben. Während desselben sang man sogenannte oschophorische Lieder und erzählte Märchen. Im Oschophorion wurde ein Opfer dargebracht, an dem sich die *δειπνοφόροι* auch beteiligten (*Plutarch, Thes.* cap. 23 *κοινωνοῦσι τῆς θυσίας*). Die Begehung wäre nach dieser Version eine Gedächtnisfeier an den Zug des Theseus und der vierzehn dem Minotaurus geopferten Knaben von der Stadt zum Hafen, und die bei der Prozession beteiligten *δειπνοφόροι* würden den Müttern entsprechen, welche ihren Kindern bis zum Phaleron das Geleite gaben und sie durch Märchenerzählen unterhielten, und das im Oschophorion der Skiras dargebrachte Opfer würde eine Erinnerung des Opfers sein, das Theseus nach seiner glücklichen Rückkehr ebenda gefeiert haben sollte. Nach andern Angaben fand bei dem Zuge vom Dionysostempel zum Heiligtum der Skiras ein Wettlauf von zehn Rebzweige in den Händen tragenden Knaben statt; der Sieger erhielt die sog. *πενταπλόα* (vgl. *Aristodemus περὶ Πινδάρου* bei *Athen.* 11, 485 ff., *Schol. Nikand. Alex.* 109, *Proclus* a. a. O.), ein aus Wein, Öl, Honig, Mehl und Käse gemischtes Getränke. Gegenüber dieser Version, der sich im wesentlichen *Preller-Robert* und *Stengel* a. a. O. 201 f. anschließen, hat *Mommsen, Feste* 283—288 übereinstimmend mit *Schömann, Griech. Altert.* 1². 465 in kühner Konstruktion diese zusammenhangslosen und widerspruchsvollen Angaben der Alten zu einem einheitlichen Bilde zu verarbeiten versucht. Nach seiner Ansicht galten die Oschophorien „nicht dem Abzug, sondern der Heimkehr des Theseus. Das Fest begann mit dem Wettlauf der Rebenträger, die man (zwei aus jeder Phyle) ausgewählt hatte, vom Dionysostempel zum Oschophorion. 'Dieser erste Akt der Oschophorien war nicht bestimmt, einen Vorgang aus der Theseussage zu vergegenwärtigen.' Am Ziele, im Oschophorion, erhielten die Sieger die *πενταπλόα* und, während die Knaben sich ausruhten und stärkten, erzählten ihnen die Frauen, *αἱ δειπνοφόροι*, Märchen und Geschichten. Den Hauptteil des Festes bildete die Rückkehr des feierlichen Zuges vom Phaleron zur Stadt, die eine Nachahmung des Hinaufziehens der mit Theseus Geretteten darstellte. Der Skiras wurde zuvor im Tempel ein Spendopfer dargebracht, dem sich oschophorische Tänze anschlossen. Darauf setzte sich der Zug in Bewegung, um unter Absingen oschophorischer Lieder zurückzukehren. Die zwei Rebzweige tragenden Jünglinge in Frauengewändern, welche hiebei an der Spitze des Chores gingen, 'hatten die Rolle führender Götter und zwar des Dionysos und der Ariadne'. Die Schwierigkeit dieser Hypothese liegt, wie *Mommsen, Feste* 285, 3 selbst zugibt, darin, daß in der Überlieferung eben 'nirgends die Rede ist von einer stadtwärts erfolgenden Bewegung'. Über die Zeit des Festes findet sich nur bei *Aristodemos* (bei *Athen.* 11, 495 F) die Notiz, daß der Wettlauf *τοῖς Σκείροις* stattgefunden habe. Daraus zieht *Mommsen* (*Heortol.* 271 f., *Feste* 282, 5 und 504, 2) den Schluß, daß es am 7. Pyanopsion gefeiert wurde. So viel ist jedenfalls sicher, daß es in die Zeit der Weinlese fiel (so *Preller-Robert* a. a. O. 207, 3).

Nicht geringere Schwierigkeiten bieten die antiken Zeugnisse über die der Athena Skiras auf Skiron begangenen Bräuche. Das Fest, das in der Überlieferung bald Skira, bald Skirophoria genannt wird, wurde am 12. Skirophorion gefeiert; vgl. *Schol. Aristoph. Eccles.* 18 *Σκίρα ἑορτή ἐστι τῆς Σκιράδος Ἀθηνᾶς, Σκιροφοριῶνος ιβ', οἱ δὲ Δήμητρος καὶ Κόρης, ἐν ᾗ ὁ ἱερεὺς τοῦ Ἐρεχθέως φέρει σκιάδειον λευκόν, ὃ λέγεται σκίρον.* An diesem Tage begaben sich die Priesterin der Athena (Polias) und die Priester des Poseidon und des Helios von der Akropolis nach dem im Vorort Skiron gelegenen Heiligtum der Athena Skiras. Nach der Überlieferung (*Lysimachides* bei *Harpocrat.* s. v. *σκίρον· φασὶ δὲ οἱ γράψαντες περί τε ἑορτῶν καὶ μηνῶν Ἀθήνησιν, ὧν ἐστι καὶ Λυσιμαχίδης, ὡς τὸ σκίρον σκιάδειόν ἐστι μέγα, ὑφ' ᾧ φερομένῳ ἐξ ἀκροπόλεως εἴς τινα τόπον καλούμενον Σκῖρον πορεύονται ἥ τε τῆς Ἀθηνᾶς ἱέρεια καὶ ὁ τοῦ Ποσειδῶνος ἱερεὺς καὶ ὁ τοῦ Ἡλίου· κομίζουσι δὲ τοῦτο Ἐτεοβουτάδαι· σύμβολον δὲ τοῦτο γίνεται τοῦ δεῖν οἰκοδομεῖν καὶ σκέπας ποιεῖν ὡς τούτου τοῦ χρόνου ἀρίστου ὄντος πρὸς οἰκοδομίαν.* Vgl. auch *Bekker, Anecd.* 304, 8 *Σκιρὰς Ἀθηνᾶ . . . ἢ ἀπὸ τοῦ σκιαδίου· πρώτη γὰρ Ἀθηνᾶ σκιάδιον ἐπενόησεν πρὸς ἀποστροφὴν τοῦ ἡλιακοῦ καύματος*, *Phot.* s. v. *σκῖρος· ἑορτή τις ἀγομένη τῇ Ἀθηνᾷ, ὅτι σκιαδείων ἐφρόντιζεν ἐν ἀκμῇ τοῦ καύματος· σκίρα δὲ τὰ σκιάδεια*) hätte von dem weißen Sonnenschirm, den bei der Prozession der Priester des Erechtheus, ein Eteobutade (vgl. *Toepffer, Att. Gen.* 119 f.) trug, das Fest den

Namen Sonnenschirmträgerfest und der Monat, in dem es begangen wurde, den Namen Skirophorion bekommen; Zweck der Prozession wäre gewesen, für die unter der Hitze leidenden Saaten und Öl- und Weinpflanzungen Hilfe und Schutz von der Gottheit zu erflehen. Diese antiken Konstruktionen, denen es in der Hauptsache darauf ankommt, Skirophoria, Skiras, Skira etymologisch zu deuten, verdienen keine weitere Beachtung.

Wichtiger ist es, da Skira und Skiras voneinander nicht zu trennen sind, davon auszugehen, was Skira sind und bedeuten. Daß die antike Erklärung 'Schirme' ernstlich nicht erörtert zu werden braucht, liegt auf der Hand. Von großem Wert ist, daß, wie *Robert* a. a. O. 365 ff. erkannt hat, aus *Steph. Byz.* (s. v. *σκῖρος· Σκίρα δὲ κέκληται, τινὲς μέν ὅτι ἐπὶ Σκίρῳ Ἀθήνησι θύεται, ἄλλοι δὲ ἀπὸ τῶν γινομένων ἱερῶν Δήμητρι καὶ Κόρῃ ἐν τῇ ἑορτῇ ταύτῃ ἅπερ Σκίρα κέκληται*) und *Schol. Aristoph. Thesmoph.* 834 (*ἀμφότεραι ἑορταὶ γυναικῶν, τὰ μὲν Στήνια πρὸ δυεῖν τῶν Θεσμοφορίων, Πυανεψιῶνος θ', τὰ δὲ Σκίρα λέγεσθαί φασί τινες τὰ γινόμενα ἱερὰ ἐν τῇ ἱορτῇ ταύτῃ Δήμητρι καὶ Κόρῃ, οἱ δὲ ὅτι ἐπίσκυρα θύεται τῇ Ἀθηνᾷ*), die beide auf ein und dieselbe Quelle zurückgehen, zu schließen ist, daß einerseits „Skira im engeren Sinn der Name einer von Weibern zu Ehren der Demeter und Kore begangenen heiligen Handlung war, die nur eine Episode in dem *ἐπὶ Σκίρῳ* der Athena Skiras gefeierten Feste war, welches in weiterer Bedeutung ebenfalls *Σκίρα* oder auch *Σκιροφόρια* genannt wurde", anderseits es nicht, wie *Mommsen, Heortol.* 290 angenommen hatte, „Skira als einen Teil der Thesmophorien gegeben habe" (*Rohde, Kl. Schr.* 2, 370).

Es kann kein Zweifel sein. daß *Σκίρα* und *σκῖρος* (Gips, Kalk) trotz der verschiedenen Quantität des *ι* miteinander zusammenhängen (s. o. u. *Mommsen, Skirabr.* 112) und daß der Name des Festes *Σκίρα* und des Monats *Σκιροφοριών* sich irgendwie auf Gips, Kalk beziehen. Die Notiz des *Schol.* zu *Aristoph. Vesp.* 926 (*ὅτι λέγεται καὶ γῆ σκιρράς, λευκή τις ὡς γύψος καὶ Ἀθηνᾶ Σκιρράς, ὅτι γῇ* [von *Wilamowitz* aus *τῇ* verbessert] *λευκῇ χρίεται*), die man mit *Robert* a. a. O. 355 trotz der von *Otfried Müller* a. a. O. 151 angeführten Parallelen der mit Alpheios-Schlamm beschmierten Statue der Artemis Alpheionia oder des mit Hefen oder auch mit Mennig gesalbten Dionysos für eine abgeschmackte Erklärung wird halten dürfen, hilft nicht weiter. Als unhaltbar ist auch *Roberts* Vermutung a. a. O. 373, daß „*σκίρα* jene aus Backwerk gebildeten Schlangen und Phallen, vielleicht wegen ihrer weißgrauen Kruste (vgl. *σκῖρον* Käserinde) bezeichnet wurden" (vgl. *Schol. Luc. dial. meretr.* in *Rohdes Kl. Schr.* 2, 356 *ἀναφέρονται δὲ κἀνταῦθα ἄρρητα ἱερὰ ἐκ στέατος τοῦ σίτου κατεσκευασμένα, μιμήματα δρακόντων καὶ ἀνδρῶν σχημάτων*), wodurch „zugleich der Name des Festes *Σκίρα* und *Σκιροφόρια* erklärt wäre", von *Mommsen, Skirabr.* 117 nachgewiesen worden. Dieser hat einen neuen Weg beschritten, um die *Σκίρα* zu erklären, und es ist nicht zu leugnen, daß dieser Erklärungsversuch nicht unwahrscheinlich ist. *Mommsen* a. a. O. 117 f. geht von der Beobachtung aus, daß „wenn die Skira Gipsbräuche gewesen sind, und derartige Bräuche im Demeterdienst und im Athenadienst vorkamen, wir dahin geführt zu werden scheinen, daß der Gips von Wichtigkeit war für ein der Demeter und der Athena gemeinsames Gebiet. Da nun der Getreidebau als ein solches betrachtet werden muß, so wird es sich fragen, ob den Kornbauern an Gips und Kalkerde etwas gelegen sein konnte". Er stellt sodann fest, daß die Kunst, den Erdboden durch Zusatz von Gips oder kalkhaltigen Stoffen zu meliorieren, in Megara wohlbekannt, und daß wahrscheinlich diese Technik von Megara nach Attika gekommen sei. Wenn er freilich im Zusammenhang damit behauptet, daß der Skirasdienst sich gerade von Megara aus verbreitet habe, von wo aus auch die Praxis des Mergelns zu stammen scheine, so ist das nach *Roberts* Ausführungen (s. o.), daß der Kult der Skiras von Salamis seinen Ausgang genommen habe, eine Ungenauigkeit, und die weitere Annahme, a. a. O. 120, daß die Athener, als sie von den Megarern das Zumischen von Gips zur Aussaat und das Streuen von Kalkerde auf die Brache lernten, zugleich den Dienst der 'Gipsgöttin' eingeführt und installiert haben", ist mit nichten als bewiesen anzusehen. Im weiteren Verlauf der Untersuchung macht *Mommsen* darauf aufmerksam, daß auch im Dienst der Demeter und Kore nach antiken Zeugnissen im Herbst Opfer dargebracht wurden, die *Σκίρα* hießen und dem festlichen Akt den Namen *Σκίρα* gaben. Von hervorragender Wichtigkeit ist eine Stelle in dem von *Rohde* entdeckten *Lucianscholion* (*Kl. Schr.* 2, 356 ff.; vgl. auch *Robert* a. a. O. 367 ff. und *Mommsen, Skirabr.* 129 ff.), die folgendes berichtet: *θεσμοφορία ἑορτὴ Ἑλλήνων μυστήρια περιέχουσα. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ σκιρροφορία καλεῖται. ἤγετο δὲ κατὰ τὸν μυθωδέστερον λόγον ὅτι ἀνθολογοῦσα ἡρπάζετο ἡ Κόρη ὑπὸ τοῦ Πλούτωνος· τότε κατ' ἐκεῖνον τὸν τόπον Εὐβουλεύς τις συβώτης ἔνεμεν ὗς καὶ συγκατεπόθησαν τῷ χάσματι τῆς Κόρης. εἰς οὖν τιμὴν τοῦ Εὐβουλέως ῥιπτεῖσθαι τοὺς χοίρους εἰς τὰ χάσματα τῆς Δήμητρος καὶ τῆς Κόρης. τὰ δὲ σαπέντα τῶν ἐμβληθέντων εἰς τὰ μέγαρα καταναφέρουσιν ἀντλήτριαι καλούμεναι γυναῖκες καθαρεύσασαι τριῶν ἡμερῶν· καὶ καταβαίνουσιν εἰς τὰ ἄδυτα καὶ ἀνενέγκασαι ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τῶν βωμῶν· ὧν νομίζουσι τὸν λαμβάνοντα καὶ τῷ σπόρῳ συγκαταβάλλοντα εὐφορίαν ἕξειν.* Die gleiche Handlung beschreibt, wie *Rohde* a. a. O. 360 gesehen hat, *Clemens Alex., Protrept.* 2, 17 (p. 14 *Stähl.*): *βούλει καὶ τὰ Φερεφάττης ἀνθολόγια διηγήσωμαί σοι καὶ τὸν κάλαθον καὶ τὴν ἁρπαγὴν τὴν ὑπὸ Ἀϊδωνέως καὶ τὸ σχίσμα τῆς γῆς καὶ τὰς ὗς τὰς Εὐβουλέως τὰς συγκαταποθείσας ταῖν θεαῖν· δι' ἣν αἰτίαν ἐν τοῖς θεσμοφορίοις μεγάροις ζῶντας* (so *Rohde* mit *Lobeck, Agl.* 2, 831 statt des handschriftlich überlieferten *μεγαρίζοντες*; dagegen *Mommsen* a. a. O. 126, Anm. 23) *χοίρους ἐμβάλλουσιν· ταύτην τὴν μυθολογίαν αἱ γυναῖκες ποικίλως κατὰ πόλιν ἑορτάζουσιν, θεσμοφόρια, σκιροφόρια, ἀρρητοφόρια, πολυτρόπως*

τὴν Φερεφάττης ἐκτραγῳδοῦσαι ἁρπαγήν. Diese Worte, die im einzelnen und im ganzen die widersprechendsten Erklärungen erfahren haben, glaubt *Mommsen* in der Weise deuten zu sollen, daß den vor dem Pyanepsion oder anfangs dieses Monats in die Tiefe versenkten (lebenden?) Ferkeln. deren verfaulte oder verweste Überreste zur Erhöhung der Fruchtbarkeit dem Saatkorn beigemengt wurden, große Massen Gips oder Kalk nachgeschüttet wurden, welche die aus dem verwesenden Fleisch aufsteigenden Gase dämpfen und dem Heraufholen der verwesten Überreste das Widerliche nehmen sollten. „Skirophorien ist also der Brauch geheißen, weil man Kalk (γῆ σκιράς) an die Mündung des Schachtes trug und einschüttete, und weil man auch weiterhin ebensosehr oder noch mehr mit dem vehikularischen Kalk als mit den darin unkenntlich verschwundenen Ferkelüberbleibseln hantierte."

Mit der Tatsache, daß im Sommer am 12. Skirophorion die Priesterin der Athena und der Priester des Poseidon und des Helios nach Skiron zogen und hier der Athena Skiras gewisse Bräuche, die Σκίρα, feierten, bringt nun *Mommsen* a. a. O. 122 ff. in Zusammenhang, daß nach *Plutarch, Coniug. Praec.* 42 in Skiron einer der ἱεροὶ ἄροτοι stattfand, und vermutet, daß auf einem Felde dort durch das heilige Rindergespann die mystische Handlung des ἱερὸς ἄροτος so vollzogen worden sei, daß die Priester, ʿda im Sommer kein Korn gesät wird', das heilige Feld mit Gips bestreuten, eine Handlung, die vielleicht ἐπισκίρωσις (*Strabo* 9 p. 393, s. o.!) hieß. Bei diesen Bräuchen scheint auch der Demeter gedacht worden zu sein.

Über die Arrhephorie, die *Etym. M.* p. 149 als ein im Monat Skirophorion gefeiertes Athenafest überliefert und die von den ἀρρητοφόρια des *Lucianscholions* wohl zu scheiden ist, läßt sich bei dem Mangel an näheren Angaben nichts Genaueres mehr ermitteln. Einige Vermutungen hat *Mommsen, Skirabr.* 125, Anm. 34 und *Feste der Stadt Athen* 107 f. geäußert.

Mag man *Mommsens* Deutungen im einzelnen annehmen oder nicht, in der Grundauffassung dürfte er a. a. O. 129 wohl recht haben, daß Athena Skiras, ursprünglich Vorsteherin der Getreidesaat und nahe beteiligt an den Mitteln sie zu fördern (σκίρα), generalisiert ist zu einer Göttin der Bodenkultur". Ganz ähnlich hatte sich schon *Otfried Müller* in seinem ausgezeichneten, vielfach mit Unrecht wenig beachteten Aufsatz über Athena Skiras a. a. O. geäußert: „Die Beziehung der Athena zum Ackerbau und eine gewisse Verwandtschaft mit dem Demeterdienste tritt bei diesen Heiligtümern (in Phaleron und Skiron) gleich deutlich hervor". Vgl. Skiron und Skiros! [J. Heeg.]

Skiris (Σκιρίς), Beiname der Artemis auf einer Inschrift aus Milet, nach welcher der Ἄρτεμις Βουληφόρος Σκιρίς öffentliche Feste (ἀγέρσεις) nach Anweisung des Priestergeschlechtes der Σκιρίδαι gefeiert werden, *Rev. archéol.* 1874, 104. *Corr. Hell.* 3 (1879), 56. *Dittenberger, Sylloge* 2, 600 (2², 660). *Collitz, Sammlung d. griech. Dialektinschr.* 5498. Vgl. *Haussoullier, Corr. Hell.* a. a. O. 57. *Gruppe, Gr. Myth.* 1282, 1 *Nilsson, Griech. Feste* 256, 4. [Höfer.]

Skiron (Σκίρων). 1) ʿΣκίρων ist die einzige durch die Vaseninschriften belegte Form, Σκείρων ist spätere Orthographie', *Robert, Hermes* 20 (1885), 353, 3. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 205, 1. *P. Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 131 ff. *Wiener Stud.* 22 (1900), 179 f., wo die Bemerkung: „Die Schreibung mit ει entstammt wohl der hellenistischen Orthographie, die jedes lange ι durch ει ausdrückte", vgl. Chilon, Chiron, Silenos, Siren neben Cheilon, Cheiron, Seilenos, Seiren. Nach dem *Etym. Florent.* ed. *Miller, Mélanges de litt. gr.* p. 267 hatte *Kallimachos* (in der *Hekale, frg.* 378 S.) noch die Schreibung mit ι, dagegen schrieben *Aristophanes* d. Grammatiker und *Philemon* der Attikist Σκείρων, und „es ist interessant", sagt *v. Wilamowitz, Gött. gel. Nachr.* 1893, 739, 1, „daß es eine falsche Etymologie von κείρειν war, die den *Aristophanes* v. Byzanz zu dem Fehler Σκείρων bestimmte; denn zu κείρων gehört die Megarerin Skylla (s. d.), die in die κειρίς verwandelt ward ..." Damit hat natürlich Σκίρων nichts zu tun, sondern wie Σκιράς usw. wird es mit dem Substantiv σκῖρος Gips, Kalk, dem Adjektiv σκιρός hart zusammenhängen, *Robert, Herm.* a. a. O. 349 ff. *Preller-Robert* a. a. O. *Gruppe, Gr. Myth.* 599, 6 (584, 6). Zum ganzen Artikel vgl. namentlich *Panofka, Der Tod des Skiron und des Patroklos*, Brl. 1836. *F. Gargallo Grimaldi* und *E. Braun, Teseo e Scirone, Ann. d. I.* 14 (1842) 113—122. *O. Jahn, Theseus, Skiron u. Sinis, Arch. Ztg.* 23 (1865), 21—31 z. Taf. 195. *Talfourd Ely, Theseus and Skiron, Journ. of hell. stud.* 9 (1888), 272—281. *E. Sarnow, Die cykl. Darstellungen aus der Theseussage in der ant. Kunst u. ihre lit. Quelle,* Diss. Lpz. 1894, 43—50, speziell noch für die bildlichen Darstellungen *O. Benndorf, Teseo e Scirone, Bull. d. I.* 1865, 156—160. *Konr. Wernicke, Arch. Jahrb.* 7 (1892), 211/13.

Den Titel Σκίρων trug bereits eine Travestie des *Epicharmos,* vgl. *Poll.* 10, 87. *Epich.* frg. 83. 84 bei *Ahrens, De dial.* 2, 449. frg. 125. 126 bei *Kaibel, Comm. Gr. frg.* 1, 114, ferner ein Satyrspiel des *Euripides,* frg. 676—682 *Nauck*, Reste der Hypothesis bei *Grenfell and Hunt, Amherst pap.* 2, 8 f., 17, vgl. auch *Ermatinger, Att. Autochthonensage bis auf Eurip.,* Diss. Zürich 1897, S. 23, 222. 28, ferner eine Komödie des *Alexis*, *frg.* 207 bei *Kock* 2, 373 (aus *Ath.* 15, 678 e). In dem zweiten Theseusgedicht des *Bakchylides* 17 (18), 24 f. heißt es, Theseus habe getötet ἀτάσθαλον Σκίρωνα. Schon *Simonides von Keos* kennt das Σκιρωνικὸν οἶδμα θαλάσσης ἀγέα μαινομένης ἀμφὶ Μολουριάδα, *Anth. Pal.* 7, 496, frg. 114 bei *Bergk, P. l. Gr.*⁴ 3, 466 f., und *Herodot* 8, 71 erwähnt die Σκιρωνὶς ὁδός, den Weg südwestlich von Megara im Kalksteingebiet der Geraneia, ʿdie in alter und neuer Zeit übel berufene Klippenstraße der skironischen Felsen', deren Gefährlichkeit eben die Sage vom Skiron veranlaßt hat, heute wie auch andere Klippenwege Kaki Skala geheißen (Κακὴ σκάλα, vgl. Via Mala in Graubünden), vgl. *E. Curtius, Peloponnesos* 1, 9 f. 26. *Bursian, Geogr. von*

Griechenl. 1, 368. *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 376. *Baedeker, Griechenl.*[4] 135. In des *Sophokles Aigeus* frg. 19 *Dind.* und *Nauck* (aus *Strab.* 9 p. 392) begegnet Σκίρωνος ἀκτή, bei *Euripides Hippol.* 1208 Σκίρωνος ἀκταί, vgl. auch *Hippol.* 979 f. *Herakleid.* 860, wo Σκιρωνίδες πέτραι, ebenso *Apollod.* 2, 168 *W. Strab.* 1 p. 28. 8 p. 380. 9 p. 391. 393. *Lukian. dial. mar.* 8. *Steph. Byz.* s. v. Σκίρος. *Hesych. Et. Mg.* s. v. Σκείρων, Σκιρρωνίδες π. bei *Ps.-Aristot.* ἀνέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι 2 p. 973, 19 ed. *Berol.* αἱ Σκιρωνίδες (und αἱ Σκιράδες) *Polyb.* 16, 16. *Alkiphr. ep.* 3, 70, vgl. auch *Schol. Nikandr. ther.* 214; auch am Goldenen Horn gab es skironische Felsen, von korinthischen (oder megarischen) Kolonisten so benannt nach den gleichnamigen der Heimat, *Dion. Byz.* frg. 10f. (*G. G. M* 2, 23 f.). *Gruppe, Gr. Myth.* 223, 28; ferner petrae Scironides *Sen. Hippol.* 1023. *Lact. Plac. arg.* 7, 24, infames Scirone petras *Stat. Theb.* 1, 133, abruptas Scironis arces *Ps.-Verg. Ciris* 465; Scironia saxa *Pomp. Mela* 2, 3, 47. *Plin. n. h.* 4, 23. *Solin.* 7, 16 p. 64, 11 *Momms.* Scironia rupes *Claud.* 26 (*de bello Goth.*) 188 usf. Als zu Athen ein großer nationaler Aufschwung erfolgte, als zumal nach dem Sturz des Einzelregimentes das Selbstbewußtsein des Volkes, des Demos von Athen, mächtig aufflammte, da trat auch der attische Nationalheros Theseus, in dem man den mythischen Vertreter der Demokratie erblickte, in den Vordergrund, nachdem er lange hinter Herakles hatte zurückstehen müssen, vgl. *Wernicke* a. a. O. 212. *Furtwängler und Reichhold, Gr. Vasenmalerei* 1, 27; mit einem Mal erscheint nun Theseus in offiziellen Denkmälern sowie auf zahlreichen Vasen, zumal Trinkschalen des strengen rf. Stiles vom Ende des 6. und Anfang des 5. Jahrhs., erscheint da eine glänzende Reihe von Darstellungen aus dem Heldenleben des jugendlich schönen Theseus, und besonders häufig kehrt wieder sein Abenteuer mit Skiron, s. u. Des Waschbeckens scheint bereits *Epicharm* gedacht zu haben (καὶ πηλίνων λεκίς), vgl. *Sarnow* a. a. O. 45, 1, und wie Skiron dann ins Meer rollt: darauf ist von *Jahn* a. a. O. 26 das Bruchstück des *Alexis* bezogen worden (ὥσπερ κυλιστὸς στέφανος αἰωρούμενος). Im übrigen liefern *Diodor, Plutarch, Pausanias* usw. den Kommentar zu den Bildern. *Diodor* 4, 59, 4 führt unter des Theseus ἆθλοι an vierter Stelle die Züchtigung des Skiron an; dieser nämlich, in der Megaris auf den nach ihm benannten Felsen hausend, habe die Gewohnheit gehabt, die Vorüberziehenden zu zwingen, ihn (zu dem ἑαυτόν vgl. *Sarnow* a. a. O. 43, 3) an abschüssiger Stelle zu waschen, mit einem Fußtritt aber habe er sie plötzlich rücklings über die Felsen hinuntergestoßen ins Meer, in der Gegend der sog. Χελώνη. Möglich, daß man auch hier wie anderswo einen Eingang in die Unterwelt vermutete, daß auch in der Überwindung des Skiron durch Theseus die Beseitigung eines alten Kultgebrauches nachklingt, demzufolge Gemeindeangehörige, auf welche die Gemeinde eine auf ihr lastende Blutschuld übertragen, vom Felsen in die Tiefe gestoßen wurden, vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 817, 8; näher aber liegt die bereits geäußerte Vermutung, daß einfach die Gefährlichkeit der Σκιρωνὶς ὁδός die Sage ins Leben gerufen; auch dürfte sie erinnern an die Stöße des heftigen und gefährlichen Windes in dieser Gegend, s. u., und der Umstand wiederum, daß die Klippe am Fuß der skironischen Felsen, weil in ihrer Gestalt einer Schildkröte ähnlich, den Namen χελώνη führte, gab weiterhin Anlaß zu der Ausschmückung, der Wegelagerer Skiron habe die von ihm Beraubten einer Meerschildkröte als Futter vorgeworfen, vgl. für die χελώνη auch *Sarnow* a.a.O. 44f., 3. *Gruppe* a.a.O. 127, 1. Daß es sich speziell um Fußwaschung handelte, geht deutlicher hervor aus den übrigen antiken Zeugnissen. Wiederum an vierter Stelle erscheint die Tötung Skirons bei *Plut. Thes.* 10, wo aber nichts von der Schildkröte, und bei *Apollod. epit.* 1, 2 *W.*, wo Skiron als Korinther bezeichnet wird, als Sohn des Pelops, nach einigen auch des Poseidon, s. u., und wo auch der Zusatz, daß er seine Opfer in die Tiefe schleuderte βορὰν ὑπερμεγέθει χελώνῃ, ebenso *Schol. Eurip. Hippol.* 979. *Paus.* 1, 44, 8 (*Hitzig-Blümner* 1, 377). *Schol. Lukian. Iupp. trag.* 21 p. 65, 5 ff. *Rabe*, vgl. auch *Isokr.* 10, 29. *Strab.* 9 p. 391. *Plut. Thes. et Rom.* 1. *Etym. Flor.* ed. *Miller* a. a. O. *Ov. Met.* 7, 444 ff., dazu *Lact. Plac. arg.* 7, 24 (des Räubers Gebeine seien lange von der Woge hin- und hergeworfen und schließlich von der Zeit gehärtet worden zu den Felsen, denen jetzt noch der Name des Skiron anhafte). *Hygin. fab.* 38 p. 68, 21 *Sch. Schol. Stat. Theb.* 1, 333 (= *Lact. Plac. comm. in Stat. Theb.* ed. *Jahnke* S. 39, 19 ff.). *Myth. vat.* 1, 167. 2, 127, wo sinnlos Daedalus statt Theseus, vgl. *Gruppe* a. a. O. 599, 5. Skiron ist demnach der Typus des gefährlichen Räubers und Wegelagerers der Vorzeit und als solcher sprichwörtlich, *Xenoph. comm.* 2, 1, 14 (zusammen mit Sinis und Prokrustes). *Plat. Theait.* p. 169a. *Aristot. rhet.* 3, 3. *Lukian. verae hist.* 2, 23. *Iupp. trag.* 21. *Bis acc.* 8 (stets zusammengenannt mit dem Pityokamptes). *Ovid. Ib.* 407 (gleichfalls zusammen mit Sinis). *Prop.* 4, 15 (16), 12. *Stat. Theb.* 12, 577. *Claud.* 3 (*in Ruf.* 1), 253; in der Gegend der Σκιρωνίδες lauern Räuber auf die Wanderer, *Alkiphr. ep.* 3, 70.

Der Sage vom Räuber Skiron widersprachen die Lokalhistoriker, die Geschichtschreiber von Megara: weder ein gewaltiger Frevler noch ein Räuber sei Skiron gewesen, sondern ein Bestrafer der Räuber, guter und rechtschaffener Männer Verwandter und Freund; er war des Kychreus Schwiegersohn als Gemahl der Chariklo, als Vater der Endeïs aber des Aiakos Schwiegervater, Großvater des Peleus und des Telamon, und Theseus habe nicht, als er zum erstenmal nach Athen zog, sondern später den Skiron getötet, als er das den Megarern gehörige Eleusis einnahm durch Überrumpelung des Archon Diokles, *Plut. Thes.* 10; ja, nach c. 25 ist Skiron als Sohn des Kanethos und der Henioche, der Tochter des Pittheus, auch ein Vetter des Theseus gewesen (denn Pittheus war der Vater der Aithra und somit Großvater auch des Theseus, den er erzogen habe), und so berichten einige (*Hellanikos* usw.

nach *Max Wellmann*, *De Istro Callim.*, Diss. Greifsw. 1886, 61 f. A), Theseus habe zum Andenken an Skiron die Isthmischen Spiele gestiftet, zur Sühne für den Verwandtenmord; andere aber (*Andron* usw. nach *Wellmann* a. a. O.) behaupten dies mit Bezug auf Sinis, nicht Skiron, und Theseus soll auch zum Andenken an Sinis die Spiele eingeführt haben; die Athener hatten bei den Isthmien einen Ehrenplatz, *Plut. Thes.* 25 (*Hellanikos*, *F. H. G.* 1, 55, 76), vgl. *v. Wilamowitz*, *Gött. gel. Nachr.* 1896, 166, 2. *Stengel*, *Gr. Kultusaltert.*[2] 190. *Gruppe* a. a. O. 135, 4. 591, 3. 627, 6. Übrigens verband Theseus und Skiron noch nähere Verwandtschaft: wie jener, so galt auch dieser gelegentlich als Sohn des Poseidon, s. u. Schließlich wird bei *Plut. Thes.* 32 als Sohn des Skiron bezeichnet der megarische Lokalheros Alykos, s. d. Nach der megarischen Überlieferung, wie sie *Paus.* 1, 39, 6 vermittelt, war Skiron der Sohn des Pylas, Enkel des Kleson, Urenkel des Lelex; er habe die Tochter des Pandion geheiratet, sei später mit Nisos, dem Sohne des Pandion, wegen der Herrschaft in Streit geraten, und diesen habe ihnen Aiakos geschlichtet, indem er dem Nisos die Königsherrschaft, dem Skiron aber die Führung im Krieg zusprach (womit vergleichbar die Stellung des Ion zu Athen, *Aristot. Ἀϑ. πολ.* p. 2, 14 ed. *Blaß*). „Da Skiron in der Reihe der Könige keinen Platz finden konnte, mußte er sich mit dem Feldherrntitel begnügen", *K. Seeliger*, *Festschr. f. Overbeck* S. 36. *Hitzig-Blümner* 1, 360. Als aber Skiron Polemarch der Megarer war, da habe er zuerst den bis auf den heutigen Tag nach ihm benannten Weg für leichtgeschürzte Männer gangbar gemacht, *Paus.* 1, 44, 6. Auch bei *Paus.* 2, 29, 9 heißt es, daß Telamon und Peleus von der Tochter des Skiron stammten, und im folgenden Paragraphen werden die beiden direkt genannt *οἱ Ἐνδηίδος παῖδες*. Damit stimmt überein *Apollod.* 3, 158 *W*: Aiakos heiratet die Endeïs, des Skiron Tochter, von der ihm als Söhne geboren wurden Peleus und Telamon; ebenso *Schol. Eurip. Androm.* 687; ferner vgl. *Schol. Il.* 21, 185, wo indes *Μενεδηίς* als Name der Tochter des Skiron, der Gemahlin des Aiakos, Mutter des Peleus, Großmutter Achills. Dagegen war nach ältester thessalischer (oder aiginetischer?) Sagenform die wie von *Pind. Nem.* 5, 21 (*Ἐνδαΐδος ἀρίγνωτες υἱοί*), so auch von *Bakchylides* 12 (13), 96 (*Ἐνδαΐδα τε ῥοδό[παχυν]*) erwähnte Endeïs nicht eine Tochter des Skiron, sondern des Kentauren Chiron, der ja sonst in der Sage stets auch als Gemahl der Chariklo erscheint (der Gleichklang der beiden Namen mag da mit im Spiele gewesen sein), *Philostephanos* *F. H. G.* 3, 33, 35 b. *Schol. Il.* 16, 14. *Schol. Pind. Nem.* 5, 12. *Hygin. f.* 14 p. 45, 20 *Sch. Robert* a. a. O. 354, 1. *Toepffer*, *Att. Geneal.* 273, 2. *Hitzig-Blümner*, *Paus.* 1, 623. *Gruppe* a. a. O. 138, 14. 826, 4. Auch mit der *Ἀϑηνᾶ Σκιράς* ward Skiron von den Megarern in Zusammenhang gebracht, *Praxion* im 2. Buch seiner *Μεγαρικά* *F. H. G.* 4, 483 bei *Harpokr. Phot. Suid.* s. *Σκίρον*. Die *Σκῖρον* genannte Gegend an der Heiligen Straße nach Eleusis, verrufen wegen der daselbst sich herumtreibenden Spieler und Dirnen (vgl. *Theopomp. F. H. G.* 1, 322, 254 bei *Harpokr. Phot.* s. *σκιράφια*, bei *Suid.* s. *σκιραφεῖον*. *Steph. Byz.* s. *Σκίρος*) führte nach *Paus.* 1, 36, 4 ihren Namen nach dem Seher *Σκῖρος* aus Dodona; dieser sei zu den Eleusiniern gekommen, als sie gegen Erechtheus Krieg führten; nachdem er aber in der Schlacht gefallen, hätten ihn die Eleusinier nahe einem Gießbach bestattet, und Ort und Bach tragen nun nach dem Heros den Namen; er habe aber auch im Phaleron das alte Heiligtum der *Ἀϑηνᾶ Σκιράς* gestiftet. Daß Skiros ein Seher aus Dodona gewesen, weiß lediglich *Pausanias* zu berichten; *Philochoros* dagegen im 2. Buch seiner *Ἀτϑίς* *F. H. G.* 1, 391, 42 (bei *Harpokr. Phot. Suid.* s. *Σκίρον*) kennt Skiros, nach dem die Athene *Σκιράς* genannt sei, als eleusinischen Seher, und *Strab.* 9 p. 393 spricht dafür den salaminischen Heros an, nach dem auch Salamis früher *Σκιράς* (Kalkinsel) geheißen, den Sohn des Poseidon und Gemahl der Eponyme Salamis, *Hesych.* s. *Σκ[ε]ιρὰς Ἀϑ.*, vgl. über ihn auch *Philoch. F. H. G.* 1, 391, 41 b. *Plut. Thes.* 17. *Phot. Suid.* s. *Σκίρος*. Das bestritten also ihrerseits die Megarer, nach welchen die Göttin den Beinamen hatte vom megarischen Heros Skiron, *Praxion* a. a. O., wozu ja nicht übel paßt die Notiz bei *Plut. Thes.* 10: der megarische Heros Skiron sei durch des Theseus Hand im Kampf für Eleusis gefallen, vgl. *Hitzig-Blümner* 1, 348 f. „Daß spätere Mythographen einen Salaminier *Σκῖρος* und einen Eleusinier dieses Namens sowie einen Megarer *Σκίρων* unterscheiden, hat natürlich nichts auf sich", *Toepffer* a. a. O. Die Annahme eines Zusammenhanges zwischen diesen drei Gestalten ist kaum von der Hand zu weisen; einen solchen herzustellen scheint schon *Steph. Byz.* s. v. *Σκῖρος* bemüht: Skiron sei benannt nach den skironischen Felsen, diese aber nach dem Heros Skiros, vgl. *Robert* a. a. O. 354, 2, anders, doch weniger wahrscheinlich *Rohde*, *Hermes* 21 (1886), 118, 1 = *Kl. Schr.* 2, 372 f., 1. Selbst die Stiftung der Skirophorien wird auf Skiron zurückgeführt, indem dieser an des Skiros Stelle tritt im *Schol. Clem. Alex. Protr.* 2, 17, 1 p. 302, 18 ff. *Stählin*. *Robert* a. a. O. 375 f., 2. Auf jeden Fall beschäftigte Skiron sehr lebhaft die literarische Fehde zwischen Megarern und Athenern. Darin stimmten sie überein, daß er ein Zeitgenosse des Theseus gewesen; während aber die Athener den Eponymen der Kalkfelsen zu einem Unhold machten, galt er den Megarern als der Stammvater großer Heroen und Wohltäter des Landes; während jene von dem megarischen Skiron den salaminischen Skiros unterschieden und von einem Seher aus Dodona erzählten, der den Eleusiniern zu Hilfe gekommen und das Heiligtum der Skiras in Phaleron gegründet, betrachteten diese ihren Skiron als Gründer des phalerischen Heiligtums und erzählten, daß er bei der Verteidigung von Eleusis gegen Theseus gefallen sei, *Seeliger* a. a. O. 35; naheliegend aber und nicht allzu schwierig ist es, die verschiedenen Träger der Namen Skiron und Skiros miteinander zu identifizieren, vgl. *Robert* u. *Toepffer* a. a. O. —

Schließlich galt Skiron nicht bloß als Sohn des Pelops, nach einigen auch des Poseidon, *Apollod. epit.* 1, 2. *Gell. N. A.* 15, 21. *Lact. Plac. arg.* 7, 24 (nach *Hesych.* s. v. Σκ[ε]ιρὰς Ἀϑ. war auch der Salaminier Skiros ein Sohn Poseidons, ferner sei hingewiesen auf das Pferd Σκύφιος oder Σκυρωνίτης [Σκιρωνίτης?], das Poseidon auf dem Kolonos gezeugt haben soll, *Tzetz. Lyk.* 766. *Gruppe* a. a. O. 39, 9), vgl. zu dieser Abstammung von Poseidon *Preller-Robert, Gr. M.* 1, 582. *Gruppe, Gr. M.* 1154 f., 8, ferner nicht bloß als Sohn des Kanethos und der Henioche, *Plut. Thes.* 25, oder als Sohn des Pylas, *Paus.* 1, 39, 6, sondern auch noch als Sohn des Polypemon (s. Bd. 3 Sp. 2685, 13 ff. unter Polypemonides), als Vater der Alkyone (s. Bd. 1 Sp. 251, 15 ff.), *Ov. met.* 7, 401. *Schol. Ov. Ib. G.* 407. *Theodoros* (*F. H. G.* 4, 514 a) bei *Probus z. Verg. Georg.* 1, 399 (p. 366 *Thilo-Hagen*), der Alkyone, heißt es da, die, vom Vater aufgefordert, einen Gatten zu suchen, vermeinte, nun jedem beliebigen Manne sich hingeben zu



1) Metope vom Schatzhaus der Athener zu Delphi (nach *Fouilles de Delphes* 4, 1904 pl. 46/7).

dürfen, und die, deshalb vom erzürnten Vater ins Meer gestürzt, verwandelt wurde in den Vogel ihres Namens, vgl. *v. Wilamowitz, Hermes* 18 (1883), 419 A. *Gruppe* a. a. O. 843, 3.

Die Gruppe des Theseus, der Skiron ins Meer schleudert, stand in gebranntem Ton neben derjenigen der Hemera, d. h. Eos, die den Kephalos trägt, auf dem Dach der Königshalle (στοὰ βασίλειος) im Kerameikos zu Athen, *Paus.* 1, 3, 1, vgl. dazu *Hitzig-Blümner* 1, 138. Die Taten des Theseus neben solchen des Herakles stellten, noch in altertümlichem Stil, die 30 Metopen des Schatzhauses der Athener zu Delphi dar, von denen zahlreiche Reste durch die Franzosen gefunden worden sind, vgl. *Fouilles de Delphes* 4 pl. 46/47, 4 (darnach unsere Abb. 1), dazu *Homolle, Corr. hell.* 18 (1894), 182. *Pomptow, Arch. Anz.* 10 (1895), 10 f. *Perdrizet, Corr. hell.* 28 (1904), 339 f. *Hitzig-Blümner, Paus.* 3, 697, und ebenso sind Metopendarstellungen, die eine Theseïs ergeben, zusammengebracht mit denen einer Herakleïs am sog. Theseion zu Athen, unter 8 Taten des Theseus auch der Sturz des Skiron, schon von *Spon, Voyage* 2, 189 erkannt, vgl. *Baumeister, D. d. kl. A.* (3) S. 1780 Abb. 1865. *Bruckm.* Tf. 153 b (darnach unsere Abb. 2). *Collignon, Gesch. d. gr. Plast.* 2 Fig. 38. *Sauer, Das sog. Theseion* S. 165 f. Tf. 5, ferner *Walther Müller, Die Theseusmetopen v. Theseion z. Athen in ihrem Verhältnis zur Vasenmalerei,* Diss. Gött. 1888. *Oskar Wulff, Zur Theseussage, 2. Die Theseusathlen auf d. Metopen d. sog. Theseion und in d. rf. Vasenmalerei,* Diss. Dorpat 1892, 109/117. *Sarnow* a. a. O. 47. *Ermatinger* a. a. O. 15 f. usf. Der Räuber, der auf seinem Felsensitz, von Theseus am rechten Bein und am Kopfe gepackt, beinahe schon all seine Kraft verloren, zeigt das brutale Äußere, das auch bei den Kentauren zu Olympia und denjenigen der ältesten Parthenonmetopen sich findet; der große Seekrebs am Felsen deutet hin auf den Abgrund und das Meer, in das Theseus den Unhold hinabstößt. Ferner die Darstellung am Fries des Heroons von Gjölbaschi (Trysa), vgl. *Benndorf u. Niemann, Das Heroon v. Gjölbaschi-Trysa*



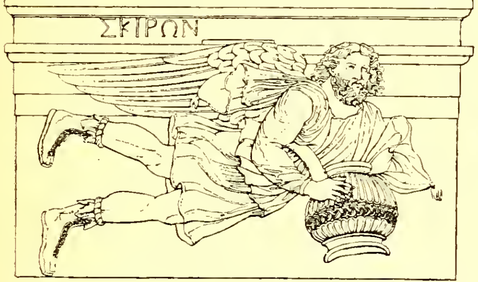
2) Metope vom sog. Theseion (nach *Bruckmann* Tafel 153 b).

(Wien 1889) 173 f. Tf. 19, 12. *Wulff* a. a. O. S. 112 f.: Theseus stößt den Räuber, den er an beiden Beinen gefaßt hat, in die Tiefe, wo die Schildkröte ihren Fraß erwartet und die Fische herankommen; von rechts eilt eine männliche Gestalt heran, die unverständlich bleibt. Wiederum stellt Theseus und Skiron (nach andern Herakles und Antaios) dar das Bruchstück einer Reliefplatte vom Mausoleion zu Halikarnaß, *Newton, Hist. of discoveries* 2, 247. *Benndorf, Bull. d. I.* 1865, 158. *Baumeister* (2) S. 894. *Collignon* a. a. O. 2, 349. An die Theseionmetope erinnert auch die Darstellung eines Tonreliefs in Berlin, *Rutgers, Ann. d. I.* 35 (1863), 459—468 z. *Mon.* 6/7 t. 83: den links auf dem Felsboden sitzenden Skiron hat Theseus mit der Linken beim Knöchel des rechten Fußes gepackt, in der Rechten aber schwingt er die Keule; über das Fragment einer Wiederholung im Brit. Mus. vgl. *Ely* a. a. O. 276, 7. Schließlich fehlt unter den vielen Deutungen für den berühmten 'Torso vom Belvedere' (Herakles, Polyphem, Prometheus usw.) nun auch nicht die auf Skiron; man müsse ihn sich mit einem Theseus gruppiert denken: der Wegelagerer habe eben noch auf seinem Sitze balanciert und den geduckten Kopf mit dem erhobenen Arm zu schützen gesucht, Theseus zum Schlage mit dem Becken ausgeholt, vgl. *W. Malmberg, Der Torso von*

Belv., Dorpat 1907 und dagegen *Amelung, Die Sculpt. d. vat. Mus.* 2, 754 f.

„Das Skironabenteuer gehört zu denjenigen Theseustaten, die uns erst in der rf. Vasenmalerei begegnen, und zwar in der Form eines Bilderzyklus, während der Stier- und der Minotauroskampf bereits Gemeingut des sf. Stiles sind", *Wernicke* a. a. O. 211; immerhin läßt die sf. Darstellung, die sich wiederholt auf der Vorder- und Rückseite eines Gefäßes zu Petersburg (vgl. *Compte-Rendu de Petersb.* 1866, 155. 177 f. *S. Reinach, Rép. des vases* 1, 55, 6) ganz wohl sich auf das Skironabenteuer beziehen (s. u.), wogegen singulär, in der Deutung nicht gesichert ist die Darstellung auf der Vorderseite eines sf. Skyphos im Museum zu Palermo: auf einer großen Schildkröte liegt bäuchlings ein bärtiger Mann, mit den Händen sich festhaltend, hinter ihm ein Felsstück mit Zweig; an den von Theseus hinabgestürzten Skiron dachte *Heydemann, Arch. Ztg.* 29 (1872), 55 nr. 49. „Nächst dem Minotauroskampfe aber und der Bändigung des marathonischen Stieres ist keines der Abenteuer (des Th.) in der strengen rf. Vasenmalerei so reichlich vertreten wie die an Skiron geübte Vergeltung, und zwar mit einer einzigartigen Gleichförmigkeit," *Wulff* a. a. O. 109. *Benndorf,* der a. a. O. insgesamt 16 Skirondarstellungen aufzählt, ihrer 12 auf Vasen, gruppiert diese letztern in drei Klassen; ihm schließt sich im allgemeinen *Ely* a. a. O. 277 ff. an, ferner vgl. *Sarnow* a. a. O. S. 3 ff. *Wernicke* a. a. O. S. 212 f.; dieser unterscheidet im ganzen vier verschiedene Typen, in denen die Vasenmalerei das Skironabenteuer gestaltet hat: „am häufigsten ist der Augenblick gewählt, in dem Skiron bereits in der Luft schwebt, um von Theseus hinabgestürzt zu werden; auf mehreren andern Vasenbildern wird er erst von seinem Felsen herabgezerrt; eine dritte Klasse vergegenwärtigt einen etwas andern Verlauf des Kampfes: Theseus gebraucht das Waschbecken des Gegners als Waffe gegen diesen, um ihm damit den Schädel einzuschlagen; endlich finden wir auch den dem Kampf unmittelbar voraufgehenden Moment dargestellt: Skiron stellt behaglich dasitzend sein Verlangen und Theseus hört anscheinend ruhig zu, darauf bedacht, im rechten Augenblick den Angriff zu beginnen". Wie regelmäßig Theseus jugendlich unbärtig erscheint, bekleidet oder unbekleidet, so anderseits Skiron durchweg nackt als bärtiger älterer Mann, häufig mit Namensbeischrift (*Kretschmer, Gr. Vaseninschr.* 133); wie der ποδανιπτήρ, so ist nicht selten die Schildkröte unten am Felsen ein diese Szene kennzeichnendes Requisit. Den ersten Typus repräsentieren folgende Gefäße: 1) die Schale aus der Fabrik des Kachrylion mit 6 Theseustaten außen herum, aus Orvieto im Museo arch. zu Florenz, aus *Milani, Museo ital. di ant. class.* 3 t. 2 (p. 209 ff.) wiederholt bei *S. Reinach* a. a. O. 1, 528. *Ely* a. a. O. nr. 13. *Sarnow* a. a. O. nr. 1, *Wernicke* a. a. O. A. 9, 1; — 2) die berühmte Schale aus der Fabrik des Euphronios mit 4 Theseustaten auf der stark fragmentierten Außenseite (mit Namensbeischrift) aus Caere im Louvre, *Wiener Vorlegebl.* 5, 1 (nicht vollständig bei *Furtwängler u. Reichhold, Griech. Vasenmalerei* Tf. 5). *Ely* 14, *Sarnow* 2, *Wernicke* 9, 2; — 3) die Pelike im Stil des Euthymides mit 2 Theseustaten (aus Vulci?) im Museo arch. zu Florenz, aus *Milani, Museo ital.* 3 t. 4 (p. 245 ff.) bei *S. R.* 1, 530, 1. *Amelung, Führer d. d. Ant. in Florenz* S. 237, 240. *Benndorf* a. a. O. 1, *Ely* 6, *Wernicke* 9, 8; — 4) die vielpublizierte Schale des Duris mit 5 Theseustaten, aus Vulci im Brit. Mus. nr. 824, jetzt Catal. III E 48, aus *Gerhard, Auserl. Vasenb.* 3 Tf. 234 (S. 154) bei *S. R.* 2, 118. *Wiener Vorlegebl.* 6, 3. *C. Smith, Arch. Jahrb.* 3 (1888), 142 f. *Baumeister* Abb. 1873. *Pottier, Douris* fig. 11. *Benndorf u. Ely* 9, *Sarnow* 3, *Wernicke* 9, 3; — 5) die wenn auch nicht signierte, doch gleichfalls dem Duris zugeschriebene Schale aus Vulci im Antiquarium zu Berlin, abgeb. bei *Panofka* a. a. O. Tf. 1, *Furtwängler, Beschr. der Vasens. im Ant.* 2, 577 nr. 2288. *Benndorf u. Ely* 8, *Wernicke* 9, 4; hier und bei unserer nr. 6 ist von Theseustaten lediglich Skirons Sturz dargestellt als Innenbild; die Schildkröte kriecht eben aus dem Wasser und scheint schon den Skiron (Name beigeschrieben) in den linken Arm zu beißen; — 6) eine Schale, gleichfalls im Stil des Duris, im Louvre, *Cat. Campana* 4, 710. *Benndorf u. Ely* 7, *Wernicke* 9, 5; — 7) die Schale im Stil des Brygos mit 5 Theseustaten, aus Città della Pieve im Museo arch. zu Florenz, *Heydemann, Mitteil.* usw. S. 85 nr. 10. *Amelung, Führer* S. 230 ff., 229; aus *Milani, Museo ital.* 3 t. 3 (p. 239 ff.) bei *S. R.* 1, 529. *Sarnow* 5, *Wernicke* 9, 6; — 8) die Schale mit 5 Theseustaten aus Chiusi zu Bologna, *Heydemann* a. a. O. S. 55; aus *Milani, Museo ital.* 3, 260/62 (258 ff.) bei *S. R.* 1, 532, 2. *Benndorf u. Ely* 10, *Sarnow* 7, *Wernicke* 9, 7. — Der zweiten Gruppe gehören an: 9) die fragmentierte Schale mit 7 Theseustaten, früher beim Duc de Luynes, jetzt in der Nationalbibliothek (Cab. des médailles) zu Paris, vgl. *Jane E. Harrison, Journ. of hell. stud.* 10 (1889), 234 ff. z. pl. 2. *Benndorf u. Ely* 11, *Sarnow* 6, *Wernicke* A. 10, 1; — 10) das Oxybaphon zu Neapel nr. 2850, abgeb. bei *Panofka* a. a. O. Tf. 4, 1. *Benndorf u. Ely* 12, *Wernicke* 10, 2 (außer Theseus und Skiron l. Athene und ein Greis, r. eine fliehende Frau, kaum Endeïs, eher eine Ortsnymphe); — 11) die Schale zu Wien mit Theseus und Skiron im Innenbild, *S. R.* 2, 361. *Ely* S. 278 f. nr. 15 (mit Abb.). *Wernicke* 10, 3. — Dritte Gruppe: 12) die Schale des Aison mit 7 Theseustaten (mit Namensbeischrift) im Museo arqueológico nacional zu Madrid, *Bethe, Ant. Denkm.* 2, 1 z. Tf. 1, darnach bei *Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasenm.* 3, 48 Abb. 21. *Sarnow* 9, vgl. auch *G. Loeschcke* bei *Pauly-Wissowa* 1, 1087, 28 ff.; — 13) die Schale mit 7 Theseustaten aus Vulci im Brit. Mus. nr. 824*, jetzt E 84, von *F. Hauser* bei *Furtwängler-Reichhold* 3, 50 gleichfalls dem Aison zugeschrieben, vgl. *Cecil Smith, Journ. of hell. stud.* 2 (1881), 57—64 Tf. 10, darnach bei *Furtw.-Reichh.* 3, 49 Abb. 22. *Benndorf* 4, *Ely* 3, *Sarnow* 10, *Wernicke* A. 11, 1; — 14) die Schale aus Nola im Harrow-School Museum nr. 52. *Ely* 4, *Sarnow* 11, *Wernicke* 11, 3, zusammengehörig mit nr. 12 u. 13; — 15) die Schale mit

4 Theseustaten aus Sammlung Canino in München, bei *Jahn, Beschr. d. Vasens. K. Ludwigs* S. 119 nr. 372, aus *Gerhard, Auserles. Vb.* 3 Tf. 232/33 bei *S. R.* 2, 117. *Benndorf u. Ely* 5, *Sarnow* 8, *Wernicke* 11, 2. — Vierte Gruppe: 16) das Bruchstück einer rf. Vase mit 2 Theseustaten im Louvre, *Wernicke* a. a. O. S. 208 ff. (mit Abb.); — 17) der Kantharos mit 2 Theseustaten aus Vulci zu München, von *Hartwig, Griech. Meisterschalen* S. 350 in die Richtung des Epigenes verwiesen, bei *Jahn, Beschr.* S. 87 f. nr. 301. *Arch. Ztg.* 23 (1865), 21—31 Tf. 195. *S. R.* 1, 396, 3. *Benndorf* 3, *Ely* 2, *Wernicke* A. 12, 1; — 18) 'Stamnos di Basilicata' = Kotyle aus Anzi zu Paris, Sammlung Dzialinsky, vgl. *F. Gargallo Grimaldi, Ann. d. I.* 14 (1842), 113 ff. z. *Mon.* 3 t. 47, daraus *S. R.* 1, 119, 2. *Benndorf* 2, *Ely* 1, *Sarnow* S. 46, 3, *Wernicke* 12, 2. Schließlich läßt sich — 19) die eine Darstellung der rf. Schale, die *Jane E. Harrison* a. a. O. pl. 1 aus athenischem Privatbesitz publiziert hat, ebenso gut oder besser auf Skiron beziehen wie auf Prokrustes: Theseus dringt mit dem Hammer



3) Relief vom 'Turm der Winde' (nach *Baumeister, Denkmäler d. klass. Altert.* 3 S. 2116).

auf seinen Gegner ein, der sich an einer Klippe festklammert und um Erbarmen fleht, *Wernicke* a. a. O. S. 213 A. Ist die Deutung auf Theseus und Skiron richtig, so besteht sie auch zu Recht für — 20) die sf. Darstellung des Petersburger Gefäßes *C.-R.* 1866, 155. 177 f. *S. R.* 1, 55, 6; sie ist fast analog, nur Theseus bärtig und noch Athene zugegen wie auch sonst etwa (z. B. bei nr. 4 u. 10). Vgl. Skiras u. Skiron.

2) Skiron heißt ein attischer Lokalwind (vgl. z. B. *Aischin. ep.* 1, 1), herwehend von den skironischen Felsen (*Hesych. Et. Mg.* s. v. *Σκείρων*), also ein Nordwest, gewöhnlich Argestes genannt (*Hesych.* a. a. O.) oder auch Olympias, *Aristot. meteor.* 2, 6. *Ps.-Aristot.* *ἀνέμων θέσεις καὶ προσηγορίαι* 2, 973, 19 ed. *Berol. Theophr. de vent.* 62, wo als sizilischer Name *Δερκίας* beigefügt ist, was schon *Salmasius, Plin. exerc.* 1258 in *Κερκίας* (vgl. Circius) verbessert hat, vgl. auch *Strab.* 1 p. 28. 9 p. 391. *Seneca nat. quaest.* 5, 17, 4. *Plin. n. h.* 2, 120. *Suet.* b. *Isidor. de nat. rer.* p. 232 *Reifferscheid*; ferner kommt in gleichem Sinne auch der apulische Iapyx in Betracht und außerdem bei den Römern der Caurus oder Corus, vgl. *W. H. Roscher, Hermes der Windgott* S. 96. 131. *Kaibel, Antike Windrosen, Hermes* 20 (1885), 594 ff. 605 ff. Der Skiron „ist der trockenste aller Winde in Athen, im Winter eine sehr empfindliche Kälte bringend; selbst im Sommer ist er schneidend und heftig, oft von starkem Wetterleuchten begleitet, den Feldfrüchten und der Gesundheit nachteilig" (*Hirt* nach *Stuart and Revett, Antiqu. of Athens* 1, 3). Dargestellt ist er am 'Turm der Winde' zu Athen, vgl. *Baumeister* S. 2116 Abb. 2370 (darnach unsere Abb. 3); auf der obern Hälfte jeder der acht Wände ist im Relief dargestellt der aus der Himmelsrichtung der Wand kommende Wind: lauter geflügelte Dämonen sind es im kurzen Gewand, verschieden charakterisiert, neben dem Boreas der Skiron, bärtig, dem Nachbar ähnlich in Kleidung und Gesichtsbildung, doch minder erhaben; „mit beiden Händen hält er umgestürzt ein bauchiges, zierlich gearbeitetes Gefäß, nach der Bemerkung *Stuarts* mehr einem Feuertopf als dem Wasserkrug des Notos ähnlich, also gleichsam Feuer ausgießend, da er durch seine schneidende, austrocknende Kälte Blüten und Pflanzen sengt" (*Hirt*).

[Otto Waser.]

Der von Theseus bezwungene Skiron ist nach *E. Maaß, Griechen und Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 86. *Jahreshefte d. österr. arch. Inst.* 9 (1906), 179, 89. *Arch. Jahrb.* 22 (1907), 40, 43 ursprünglich ein Sturmdämon, aus dem man später einen gewöhnlichen Wegelagerer gebildet habe. Wenn die Notiz im *Schol. Clem. Alex. Protrept.* p. 780 *Migne,* daß Skiron von der Athene (*Σκίρων . . . ἀναιρεθεὶς ὑπὸ τῆς Ἀθηνᾶς*) getötet worden sei, beachtlich ist, dürfte der Athenebeiname *Σκιράς* zu erklären sein analog dem Apollon-Beinamen *Πύθιος*, der gewöhnlich mit der Erlegung des *Πύθων* in Zusammenhang gebracht wird. Über Skiron und seine Tochter Alkyone s. Alkyone nr. 4 und *Ovid, Met.* 7, 401. *v. Wilamowitz, Hermes* 18, 419; vgl. auch *Rhein. Mus.* 57 (1902), 208, 1. Das oben unter nr. 20 erwähnte Petersburger Vasengemälde ist in seiner Darstellung nach *P. Wolters, Sitzungsber. d. phil.-philol. u. hist. Klasse d. K. B. Akad. d. Wiss. zu München* 1907, 116 Anm. 4 auf Prokrustes, nicht auf Skiron zu beziehen. [Höfer.]

Skironites? (*Σκειρωνίτης*?). Bei *Tzetzes zu Lykophron* 766 p. 244 *Scheer* (vgl. auch *Schol. zu Pind. Pyth.* 4, 246) wird neben Skyphios (siehe diesen Art.) als Name des ersten von Poseidon auf Kolonos gezeugten Rosses auch *Σκειρωνίτης* genannt. Dieser Name, der bei *Servius zu Verg. Georg.* 1, 12, 24 in den Handschriften auf die mannigfachste Weise verderbt ist (sironem, schironem, cyronem, scironem; in dem aus *Servius* schöpfenden *Mythogr. Vatican.* 3, *Mus. Class. Auctor.* 3 steht Chironem. *Thilo* schreibt bei *Servius* Scyronem), verdankt sein Entstehen vielleicht nur einer sehr alten handschriftlichen Korruptel. Vgl. d. Art. Skyphios in diesem Lex. und die daselbst angeführte Literatur; *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.* 1 S. 39, Anm. 9; ob. Sp. 1009. [J. Heeg.]

Skiros (*Σκῖρος*). Die dürftige und ungemein verworrene antike Tradition unterscheidet zwei Träger dieses Namens: den Eleusinischen Seher und den Salaminischen Heros.

1) Der erstere, der nach *Pausan.* 1, 36, 6 um die Zeit des Krieges zwischen Eumolpos

und Erechtheus aus Dodona nach Eleusis kam, in der Schlacht von den Athenern getötet wurde und an der heiligen Straße bestattet wurde, ist der Eponym des Ortes *Σκῖρον*. Nach der attischen, auf die *Atthis* des *Philochoros* zurückgehenden Überlieferung (vgl. *Harpocrat.* s. *Σκίρον*: *καὶ Ἀθηνᾶν δὲ Σκιράδα τιμῶσιν Ἀθηναῖοι, ἣν Φιλόχορος . . . ἐν δευτέρᾳ Ἀτθίδος ἀπὸ Σκίρου τινὸς Ἐλευσινίου μάντεως κεκλῆσθαι*) ist er auch der Stifter des Heiligtums der Athena Skiras auf Skiron, die nach ihm ihren Beinamen erhalten haben soll (vgl. *Strabo* 9 p. 393: *ἀφ' οὗ Ἀθηνᾶ τε λέγεται Σκιρὰς καὶ τόπος Σκίρα ἐν Ἀττικῇ καὶ ἐπὶ Σκίρῳ ἱεροποιία τις καὶ ὁ μὴν Σκιροφοριών*). Daß hier *ἐπὶ Σκίρῳ* nicht, wie *Robert, Hermes* 20, 359 f. interpretierte, heißen kann, daß diese auch anderwärts bezeugte Feier dem Heros Skiros galt, sondern in lokalem Sinne aufzufassen ist, hat *Rohde, Kl. Schr.* 2, 371 ff. besonders durch den Hinweis auf *Hesych.* s. *σκιρόμαντις* (*ὁ ἐπὶ Σκίρῳ μαντευόμενος· τόπος δ' ἦν οὗτος . . .*) und *Pollux* 9, 96 (*Ἀθήνησιν ἐκύβευον ἐπὶ Σκίρῳ ἐν τῷ τῆς Ἀθηνᾶς νεῷ*) nachgewiesen. Auf ebendiesen Eleusinischen Seher führt *Pausanias* 1, 36, 3 auch die Stiftung des Tempels der Athena Skiras im Phaleron zurück. Vgl. besonders *Robert, Hermes* 20, 353 f., *Rohde, Kl. Schr.* 2, 370 ff., *Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1, 38, 8 u. 9.

2) Der Salaminische Heros (vgl. *Plutarch, Thes.* 17, *Phot.* s. *Σκῖρος*, *Hesych.* s. *Σκῖρος*), dessen enger Zusammenhang und ursprüngliche Identität mit dem von Theseus bezwungenen, erst durch die attische Lokalsage zu dem berüchtigten Unhold umgebildeten Skiron (vgl. den Artikel *Skiron* in diesem *Lexikon*) nach *Roberts* Analyse der alten Zeugnisse, *Hermes* 20, 353 f. und 377 (dazu vgl. auch *Toepffer, Beitr. zur griech. Altertumswiss.* 15, 2) außer Zweifel steht und der später als eigene Sagenfigur losgelöst wurde (vgl. auch *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1[4], 205; *Toepffer, Beitr.* 15), ist der Gatte der Salamis und selbst der Eponym und Beherrscher der Insel, die nach *Strabo* 9 p. 393 ehedem den Namen *Σκιράς* führte und der *Σκιράδες* (*Σκιρωνίδες*) *πέτραι* (vgl. *Steph. Byz.* s. *Σκίρος*: *Σκιρωνίδες πέτραι ἀπὸ Σκίρωνος ἢ οὕτως μὲν ἀπὸ [τοῦ] τόπου, ὁ τόπος δὲ ἀπὸ Σκίρου ἥρωος*). Wenn *Robert* a. a. O. 354 mit seiner Vermutung recht hat, daß *Apollod. bibl.* 3, 15, 5, 4 (*ἔνιοι δὲ Αἰγέα Σκυρίου εἶναι λέγουσιν, ὑποβληθῆναι δὲ ὑπὸ Πανδίονος*) statt des sonst nicht bezeugten *Σκυρίου* zu lesen ist *Σκίρου*, ist „nach dieser, wahrscheinlich megarischen, jedenfalls unattischen Tradition der salaminische König sogar der Großvater des Theseus". Diese Hypothese gewinnt sehr an Wahrscheinlichkeit, wenn man sich vergegenwärtigt, daß der Salaminische König Skiros auch sonst von der Sage mit Theseus in nähere Verbindung gesetzt wird. Nach *Philochoros* bei *Plutarch. Thes.* 17 befand sich unter den Jünglingen, die Theseus nach Kreta als Opfer des Minotauros brachte, auch Menestheus, ein Enkel des Skiros von Salamis. Deshalb gab dieser dem Theseus zwei seiner Steuerleute Nausithoos und Phaiax mit auf die Fahrt. Die bei *Plutarch* nun folgenden Worte (*μαρτυρεῖ δὲ τούτοις ἡρῷα Ναυσιθόου καὶ Φαίακος εἱσαμένου Θησέως Φαληροῖ πρὸς τοῦ Σκίρου ἱερῷ, καὶ τὴν ἑορτὴν τὰ κυβερνήσιά φησιν ἐκείνοις τελεῖσθαι*) bieten einige Schwierigkeiten. Darin mag *Robert* a. a. O. 355 recht haben, „daß durch *Plut. Thes.* 17 ein Heiligtum des Skiros ausdrücklich bezeugt wird, wo den Tempel der Skiras zu verstehen oder durch Änderung hineinzubringen, recht bedenklich ist". Zweifellos ist Skiros ursprünglich eine „selbständige, mit der attischen Landessage eng verbundene Sagenfigur, die später von Theseus verdrängt wird." Vgl. *Robert* a. a. O.; *Gruppe, Griech. Myth. u. Rel.* 1, 652, 4; siehe auch den Artikel Skiras in diesem Lexikon. [J. Heeg.]

Skirtetes (*Σκιρτητής*), Beiname des Pan in bezug auf seine Eigenschaft als Tänzer, *Orph. Hymn.* 11, 4. Vgl. Skirtos. [Höfer.]

Skirtos (*Σκίρτος*), Satyr, Sohn des Hermes und der Iphthime (s. d. 2), *Nonn. Dionys.* 14, 111. In dem Epigramm des *Dioskorides (Anth. Pal.* 7, 707): *Σκίρτος ὁ πυρρογένειος* kann *Σκίρτος* auch Gattungsname sein, da nach *Cornut. de nat. deor.* 30 (p. 176 *Osann* = p. 59 *Lang*) die Satyrn auch *σκίρτοι* hießen, *ἀπὸ τοῦ σκαίρειν*. *Osann* a. a. O. p. 353 weist *σκίρτοι* als Bezeichnung der Satyrn auch bei *Malalas* II p. 17 (p. 43 ed. *Bonn.*) und bei *Cedren. Hist.* 1 p. 24 B nach, die aus *Cornutus* geschöpft haben, *Lobeck, Aglaopham.* 1311. Vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 49 (1894), 462. 468, *Götternamen* 359. Vgl. Skirtetes. [Höfer.]

Skitaloi (*Σκίταλοι*), Dämonen der Unverschämtheit und Unzucht, zusammen mit den *Φένακες* (s. d.) und anderen Dämonen angerufen (*Arist. Equit.* 634) nach dem *Schol.* z. d. St. (vgl. *Hesych.* u. *Suid.* s. v. *σκίταλοι*) eine Erfindung des *Aristophanes*; vgl. *Osann* zu *Cornut. de deorum nat.* p. 353. Die Ableitung ist unsicher, *Lobeck, Pathol.* 93. *Aglaopham.* 1311. *Pape-Benseler* s. v. *Σκίταλοι*. [Höfer.]

Skleroi Theoi *s.* Theoi Skleroi.

Skodrenos (*Σκοδρηνός*), Beiname des als 'thrakischer Reiter' dargestellten Apollon auf einer Inschrift aus Sofia: *Ἀπόλλωνι Σκοδρηνῷ(ι)* *Skorpil, Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 17 (1894), 220 nr. 1 123; vgl. den ähnlichen Beinamen in der Weihung: *Κυρί[ωι Ἀπό[λλ]ωνι Καδρηνῷ(ι)*, *Kalinka, Ant. Denkm. in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) 144 nr. 158. [Höfer.]

Skoidos (*Σκοῖδος*), Beiname des Dionysos; vgl. *Phot.* *Σκοῖδος· ταμίας τις καὶ διοικητής· Μακεδονικὸν τὸ ὄνομα· διόπερ καὶ Μένανδρος . . . σκοῖδον τὸν Διόνυσον καλεῖ*, wozu *Meineke, Frgm. Com. Gr.* 4, 151, 9 bemerkt: '*Menander Bacchum σκοῖδον dixisse videtur eodem modo quo Iacchum ταμίαν dixit Soph. Ant.* 1139 (1142)'. Vgl. auch den Dionysos Oikuros (s. d.). Zur Ableitung von *σκοῖδος* vgl. *Bezzenberger, Bezzenbergers Beiträge* 7 (1881). 65. *Fick, Kuhns Zeitschrift* 22, 215. *Kretschmer, Einleitung in die Gesch. d. griech. Sprache* 286. *Kuhns Zeitschr.* 38, 137. *H. Pedersen, Kuhns Zeitschr.* 36, 305 Anm. *O. Hoffmann, Die Makedonen* 19 f. 83 f. [Höfer.]

Skoleitas (*Σκολείτας*), Beiname des Pan von der gleichnamigen Anhöhe (*Curtius, Pelop.* 1,

288. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 247) in Megalopolis, dessen Statue von hier später in eines der sechs Regierungsgebäude der Stadt übergeführt worden war, *Paus.* 8, 30, 6. 7. *Gruppe, Gr. Myth.* 745, 18. 898, 2. Vgl. Bd. 3 Sp. 1431, 40 ff. — *Usener, Rhein. Mus.* 49 (1894), 469, 2 will in dem Beinamen Beziehung auf Pan als Tänzer (*χορευτὴς τελεώτατος θεῶν, Pind. fr.* 99 *Bergk*[4] p. 406; *σκιρτητής, Orph. hymn.* 11, 4 usw.) erkennen. [Höfer.]

Skopas (*Σκόπας*), **1**) Satyr auf einer Amphora, *C. I. G.* 4, 8398. *Heydemann, Satyr- und Bakchennamen* 25 l mit weiteren Literaturangaben. Zur Erklärung des Namens dient die Bezeichnung eines Tanzes als *σκοπός, Athen.* 14, 630 a. *Phot. Lex.* s. v. *Σκοπός· σχῆμα ὀρχηστικόν· οὕτως Εὔπολις*, wobei wohl der Gestus des *ἀποσκοπεῖν*, der direkt als *σχῆμα Σατυρικόν* (*Roscher* Bd. 3 Sp. 1401, 64) bezeichnet wird, ausgeführt wurde (vgl. den Pan *ἀποσκοπῶν* Bd. 3 Sp. 1401, 40 ff.). — **2**) Der von *Xenoph. Hell.* 6, 1, 19 erwähnte Skopas ist nach *Ed. Meyer, Theopomps Hellenika* 240 nicht eine der historischen Persönlichkeiten dieses Namens, sondern der Ahne, der eponyme Heros des Skopadenhauses. [Höfer.]

Skopelia (*Σκοπελία*), Beiname der Artemis in einer Weihinschrift aus Epidauros, die von einem *πυρφορήσας* gestiftet ist, *Cavvadias, Fouilles d'Épidaure* 1 nr. 91. *Fränkel, Inscr. Argol.* nr. 1084. *Blinkenberg, Athen. Mitt.* 24 (1899), 383, der auf (mir nicht zugänglich) *Nordisk tidsskrift for filologi, 3 R.*, III S. 156 verweist. Der Beiname ist wohl synonym mit *Ἀκραία (Hesych.* s. v. *Ἀκρέα, Ἀκρία), Κραναία, Κορυφασία* usw. und bezeichnet Athena als Göttin des Berges, der alten Stätte ihres Tempels; so ruft Kreusa die Athena an als *τὴν ἐπ' ἐμοῖς σκοπέλοισι θεόν (Eur. Ion* 871. 1479; vgl. 1434. 1578). — *B. Keil, Athen. Mitt.* 20 (1895), 414, 2 vergleicht die Artemis *Δερεᾶτις* auf dem Dereion des Taygetos (*Paus.* 3, 20, 7). [Höfer.]

Skopelos (*Σκόπελος*), **1**) einer der von Oinomaos getöteten Freier der Hippodameia. *Schol. Pind. Ol.* 1, 127. — **2**) s. Megatas, wo nachzutragen, daß der Name *Σκόπελος*, dessen Träger wohl mit dem s. v. Megatas genannten identisch ist, auch *C. I. G.* 1, 1246 wiederkehrt. [Höfer.]

Skopiai (*Σκοπιαί*), Personifikation der Bergwarten, *Philostr.* 2, 4; vgl. *Steuding* Bd. 2 Sp. 2128, 36 ff. und außerdem *O. Jahn, Archäol. Beiträge* 327. *K. Friederichs, Die philostrat. Bilder* 98. *H. Brunn, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 4, 290. *Wieseler, Phaethon* 74 und *Gött. Gel. Nachr.* 1876, 81 f. *Petersen, Arch. Epigraph. Mitt. aus Oesterr.* 5 (1881), 50. Vgl. auch Bd. 2 Sp. 840, 22 f. [Höfer.]

Skopios (*Σκόπιος*), Aitoler, Vater des von Oxylos (Bd. 3 Sp. 1233, 20) aus Versehen beim Diskoswurf getöteten Alkidokos, *Paus.* 5, 3, 7. [Höfer.]

Skordiskos (*Σκορδίσκος*), Sohn des Paion, Stammvater und Eponymos des Volkes der Skordiskoi, *Appian, Illyr.* 2. Vgl. *Fligier, Zur praehistor. Ethnologie der Balkanhalbinsel* 61. [Höfer.]

Skorpios s. Sternbilder.

Skotia (*Σκοτία*) Beiname — **1**) der Hekate in Aigypten, wo ein *Σκοτίας Ἑκάτης ἱερόν* nahe dem See Acherusia bei Memphis erwähnt wird, *Diod.* 1, 96. Der Zusammenhang bei *Diodor* fordert, den Beinamen Skotia auf die H. als Unterweltsgöttin zu beziehen. Vgl. jedoch auch unten. — **2**) der Aphrodite — a) *Ἀφροδίτης Σκοτίας ἱερὸν κατ' Αἴγυπτον, Hesych.* s. v. *Σκοτία.* — b) *Σκοτίας Ἀφροδίτης ἱερὸν ἐν Φαιστῷ εἶναί φασι, Etym. M.* 543, 48 (nach dem *Σκοτία* gleichbedeutend mit *κρυψίποθος* sein soll). Auszuscheiden ist bei der Deutung des Beinamens *Σκοτία* das Epigramm das *Addaios (Anth. Pal.* 7, 51, 2) auf Euripides, der darin *σκοτίης Κύπριδος ἀλλότριος* genannt wird = 'abhold heimlichem Liebesgenuß' (*λαθραία Κύπρις, Eur.* in den *Κρῆτες, Berl. Klassikertexte* 5, 2, 74 Vers 7 = *Eubulos fr.* 67 *Kock* aus *Athen.* 13, 559 a; vgl. auch *Eur. frgm.* 528 aus *Stob. Flor.* 64, 10: *ἡ γὰρ Κύπρις πέφυκε τῷ σκότῳ φίλη, τὸ φῶς δ' ἀνάγκην προστίθησι σωφρονεῖν*). *Panofka, Arch. Zeit.* 8 (1850), 269 ff. erklärt die Aphrodite S. von Phaistos (oben 2 b) mit Anlehnung an die im *Etym. M.* gegebene Deutung, 'Sehnsuchtsverbergerin' als eine „unnatürliche, gesetzwidrige, sehnsuchtbergende" Aphrodite mit spezieller Beziehung auf Pasiphae, wodurch allein schon die Deutung unwahrscheinlich wird. *Gerhard, Gr. Myth.* 1, 390 (§ 377, 1 b). 401 (§ 373, 1 c) und *Gruppe, Gr. Myth.* 1358, 2 sehen in der Aphrodite S. die finstere Todesgöttin (vgl. die Beinamen Melainis, Mychia, Zerynthia). Eine Beziehung auf den orphischen (*Hrm.* 3, 2) Vers: „*Νὺξ γένεσις πάντων, ἣν καὶ Κύπριν καλέσωμεν*" ist in dem Beinamen *Σκοτία* wohl kaum zu suchen; vgl. *Gruppe, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 17, 733: „Eine Beziehung zu der *Ἀφροδίτη Σκοτία* ist (in dem angeführten Verse) sehr zweifelhaft; vielleicht wird sich darüber sicherer urteilen lassen, wenn einmal das Wesen der Göttin von Phaistos genauer bekannt ist als jetzt". Einen Fingerzeig zur Erklärung des Beinamens Skotia zunächst für Phaistos gibt möglicherweise die Notiz im *Schol. Eur. Alk.* 989: *Κρῆτες τοὺς ἀνήβους σκοτίους λέγουσιν.* Diese Notiz ist durchaus glaubwürdig und verständlich: *Σκότιοι* 'im Dunkel des Hauses' lebend hießen bei den Kretern die Kinder vor ihrer Mannbarkeit, bis sie in das 'Licht der Öffentlichkeit' (s. *Eur. Phoen.* 1540 f.: *ἐξάγειν εἰς φῶς σκοτίων ἐκ θαλάμων*; vgl. auch die Bezeichnung der Mäuse als *σκότιοι, Leonid. Tar.* in *Anth. Pal.* 6, 302; vgl. *Hoeck, Kreta* 3, 100. *L. Grasberger, Erziehung u. Unterricht im klass. Altert.* 3, 60. *Bücheler u. Zitelmann, Das Recht von Gortyn* 61 Anm. 12) traten. In Phaistos spielt die Sage von dem Mädchen, das von seiner Mutter, um es vor dem Tode zu retten, als Knabe Leukippos aufgezogen wurde (die Fabel ist ausführlich erzählt unter Galateia nr. 2, Leukippos nr. 11; besonders aber unter Leto Bd. 2 Sp. 1968 f.). Im entscheidenden Moment verwandelt Leto auf das Flehen der Mutter die Jungfrau in einen Jüngling. *Ταύτης ἔτι μέμνηνται τῆς μεταβολῆς Φαίστιοι, καὶ θύουσι*

Φυτίῃ (*Φυσιμήδῃ Valkenaer*) *Λητοῖ, ἥτις ἔφυσε μήδεα τῇ κόρῃ, καὶ τὴν ἑορτὴν Ἐκδύσια καλοῦσιν. ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδυ. νόμιμον δ' ἐστὶν ἐν τοῖς γάμοις πρότερον παρακλίνεσθαι παρὰ τὸ ἄγαλμα τοῦ Λευκίππου.* Die Legende soll den Beinamen der Leto, *Φυτίη*, und den Namen des Festes *Ἐκδύσια* erklären. Aber wie töricht ist die gegebene Begründung: *ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδυ*! Denn wie schon *Weizsäcker* Bd. 1 Sp. 1589, 12 ff. richtig bemerkt, die Jungfrau ist immer in Knabengewandung gekleidet gewesen, hat also den Peplos gar nicht 'ausgezogen'. Eine weitere Erklärung gibt *Weizsäcker* nicht. Von den modernen Erklärern gehen *Dümmler (Philologus* 56 [1897], 33 ff. = *Kleine Schriften* 2, 230 ff.) und *Nilsson (Griech. Feste* 370 ff.) von der Erklärung bei *Ant. Lib.* aus: *Ἐκδύσια .. ἐπεὶ τὸν πέπλον ἡ παῖς ἐξέδυ. Dümmler* bezieht den Namen auf eine Entkleidungszeremonie, die mit der Statue des Leukippos vorgenommen worden sei, *Nilsson* auf den bei manchen Festen üblichen Kleidertausch bzw. auf die öfters als Hochzeitsbrauch vorkommende Verkleidung (*Plut. mul. virt.* 4. *Polyaen.* 8, 33. *Procl.* bei *Phot. bibl.* 322 a 14. *Plut. Thes.* 20. *Farnell, Arch. f. Religionswiss.* 7 [1904], 75 ff.). Aber das liegt, wie auch *Nilsson* zugibt, streng genommen nicht in *Ἐκδύσια*, das, wenn es auf die Kleidung bezogen wird, nur das 'Ausziehen' bedeuten könnte, das ja aber (s. die Bemerkung von *Weizsäcker* oben) gar nicht stattgefunden hat. Ganz unwahrscheinlich (*Nilsson* a. a. O. 371, 1. *Gruppe, Gr. Myth.* 1248, 3 nr. 14) ist die Annahme von *Enmann* (ob. Bd. 2 Sp. 1969, 25 ff.), daß die *Ἐκδύσια*, die 'Herauszieheopfer', auf den durch Leto geförderten Geburtsakt zu beziehen seien.

Die *ἄνηβοι* hießen (s. oben) bei den Kretern *σκότιοι*, weil sie im Dunkel des Hauses lebten. Bei *Plato Leg.* 6, 21 p. 781 c wird das „*δεδυκὸς καὶ σκοτεινὸν ζῆν*" entgegengestellt dem „*ἄγεσθαι εἰς φῶς*". Wie *ἔσοδος* und *ἔκδυσις* (*Herod.* 2, 121, 3) sich gegenüberstehen, ebenso verhalten sich *εἰς δόμους δῦναι* (*Eur. H. f.* 874; vgl. *Hom. Od.* 12, 93. *Soph. Ant.* 1217) und *ἐκδῦναι μεγάροιο* (*Hom. Od.* 22, 334; vgl. *Arist. Vesp.* 141. 351. *Hesych.: ἐκδύς· ἐξελθών*). Vom neugeborenen Hermes heißt es (*Apollod.* 3, 10, 2, 1): *ἐν πρώτοις* (*σπαργάνοις*) *ἐπὶ τοῦ λίκνου κείμενος, ἐκδὺς εἰς Πιερίαν παραγίνεται.* Ich sehe also in den *Ἐκδύσια* dasjenige Fest, das gefeiert wurde, wenn die bis dahin als *σκότιοι* im Innern des Hauses lebenden jungen Leute aus ihrer Verborgenheit in die Öffentlichkeit eintraten (*ἐκ τοῦ σκότους ἐξέδυσαν εἰς τὸ φῶς*), d. h. wenn sie in die ephebischen Genossenschaften (*ἀγέλαι*, *Ephoros* bei *Strabo* (10, 480) eintraten. Daß dies auch in Kreta wie anderswo (*E. Samter, Familienfeste d. Griech. u. Römer* 71 ff.) mit besonders feierlichen Zeremonien verbunden war, läßt sich ohne weiteres annehmen. Der Eintritt in die *ἀγέλαι* erfolgte in Kreta, wo im Gegensatz zur spartanischen Erziehungsweise die Knaben weit länger dem Kreise der Familie angehörten, im 17. Lebensjahr, *Hesych. ἀπάγελος· ὁ μηδέπω συναγελαζόμενος παῖς, ὁ μέχρι ἐτῶν ἑπτακαίδεκα*; vgl. *Hoeck* 3, 101 f. *Grasberger* a. a. O. *Bücheler* und *Zitelmann* a. a. O. 60. *Wachsmuth, Gött. Gel. Nachr.* 1885, 200 f. *Busolt, Gr. Gesch.* 1², 344, 3. Daß die Einreihung in die *ἀγέλαι* für diejenigen, die zu der betreffenden Zeit das 17. Lebensjahr erreichten, nicht einzeln, genau nach dem Datum der Geburt, sondern für alle Knaben desselben Jahrgangs gleichzeitig stattfand, ist eigentlich selbstverständlich, wird aber ohnedies noch indirekt bezeugt durch das Analogon, daß die zu gleicher Zeit aus den *ἀγέλαι* austretenden heiratsfähigen Erwachsenen zu gleicher Zeit heiraten mußten: *γαμεῖν μὲν ἅμα πάντες ἀναγκάζονται παρ' αὐτοῖς* (den Kretern) *οἱ κατὰ τὸν αὐτὸν χρόνον ἐκ τῆς τῶν παίδων ἀγέλης ἐκκριθέντες*, *Ephoros* bei *Strabo* 10, 482; vgl. *Busolt* a. a. O. 345, 4.

Ich sehe also in der Aphrodite *Σκοτία* von Phaistos die als *κουροτρόφος* (Aphrodite *κουροτρόφος* s. Bd. 2 Sp. 1628, 63 ff. Sp. 1632, 8 ff., vgl. *Klausen, Aeneas und die Penaten* 133) über die *σκότιοι* waltende Göttin. Nicht verschieden von der A. *Σκοτία* ist wohl die A. *Μυχία* (Bd. 2 Sp. 3298, 4. 28 ff.), die über dem *μυχός* (vgl. auch *Suid. μυχοί· καταδύσεις, τὰ ἔνδον.* Man beachte *καταδύσεις*! S. oben die Deutung von *Ἐκδύσια*) eines Hauses z. B. über dem *θάλαμος* als dem innersten Gemache waltet (*Rohde, Psyche* 1², 135, 1), der deshalb auch die Schwalbe (als häusliches Tier, *Artemid.* 2, 66) heilig war, *Ael. h. a.* 10, 34. Über das Verhältnis der Aphrodite *Σκοτία* zu Leto *Φυτίη* sind wir im unklaren, zumal da die von *Anton. Lib.* gegebene und von den Neueren (s. Phytia) übernommene Ableitung von *φύω* nicht sicher ist, *Gruppe, Gr. Myth.* 1249, 1. — *Nilsson, Gr. Feste* 370, 3 ist geneigt, Leto Phytia von der Mutter der göttlichen Zwillinge, Apollon und Artemis, überhaupt zu trennen und sie zu der kretischen Bergmutter Rheia zu stellen, die allerdings in Phaistos nach dem freilich etwas dunkeln vielfach behandelten Epigramm (*Halbherr, Museo Italiano* 3, 736. *Blaß, Jahrb. f. klass. Philologie* 1891, 1 ff. *Drexler, Wochenschr. f. klass. Phil.* 12, 1291 f.) eine Rolle als *κουροτρόφος* gespielt zu haben scheint, *E. Maaß, Athen. Mitt.* 18 (1893), 272 ff. *Orpheus* 309 ff. *Wernicke, Athen. Mitt.* 19 (1894), 290 ff. Nicht unwahrscheinlich ist es, daß Aphrodite *Σκοτία* und *Λητὼ Φυτίη* (?) Differenzierungen einer mütterlichen Gottheit sind, zumal wenn man mit *Maaß, Griech. u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 104, 2 annehmen darf, daß *Λητώ* = *Λατώ* ursprünglich die 'Göttin von Latos (Lato) auf Kreta' ist. Beachtenswert ist es auch, daß Leto wie Aphrodite den Beinamen *Μυχία* (s. d. 4) führt. Nach *Gruppe, Gr. Myth.* 1248, 1 hat *Lübbert, Ind. lect. Bonn.* 1882, 9 mit dem Letobeinamen *Φυτίη* den Beinamen des Dionysos *Φοιταλιώτης* (*Anth. Pal.* 9, 524, 21) verglichen, wie ich vermute, in Hinsicht auf das Herumirren der von Hera verfolgten Göttin. Hängt *Φυτίη* wirklich mit *φοιτᾶν* zusammen — vgl. den Wechsel von *οι* und *υ* im Namen der akarnanischen Stadt *Φοιτίαι*: *Φυτία* (*Bur-*

sian, Geogr. v. Griechenl. 1, 111), im Sibyllennamen *Φοιτώ* (s. d.): *Φυτώ*, Apollon *Ποίτιος*: *Πύτιος* —, dann ließe sich für Leto *Φυτίη* = *Φοιτίη* folgende Bedeutung gewinnen: Aphrodite *Σκοτία* ist, wie oben vermutet wurde, die Schutzgöttin der *σκότιοι* = *ἄνηβοι*. An ihre Stelle tritt, sobald die Knaben herangewachsen waren und in die Genossenschaften eintraten (*εἰς τὰς ὀνομαζομένας ἀγέλας φοιτᾶν*, *Ephoros* bei *Strabo* 10, 480), Leto *Φοιτίη* als Patronin der *φοίτιοι*, das als Synonymon von *φοιτητής* aufzufassen wäre. Daß die Gottheit denselben Beinamen führt wie die ihrem Schutze Unterstellten (hier *Σκοτία*: *Σκότιοι* bzw. *Φοιτίη*: *Φοίτιοι*), ist nicht singulär; vgl. *Σάβος*: *Σάβοι* (s. Sabos nr. 2); vielleicht gehört hierher auch der Apollon *Κουρίδιος* (*Hesych.* s. v. *κουρίδιον*. *Wide, Lakon. Kulte* 95) als Schützer der *κουρίδιοι*; der Apollon *Κούρεος* von Teos (*Corr. hell.* 4 [1880], 168 nr. 22) als Patron der *κούροι* (*κοῦροι*).

Daß die Aphrodite *Σκοτία* in Ägypten (s. oben nr. 2a und *Clermont-Ganneau, Études d'arch. orient.* 1 [1880], 133, 1, der in der ägyptischen Aphrodite *Σκοτία* die Hathor [s. d.] erkennt, ebenso wie *Reinisch, Die ägypt. Denkm. in Miramar* 239; vgl. Bd, 1 Sp. 1855, 41 ff.) aus Kreta dorthin übertragen worden ist, läßt sich bei den zahlreichen Beziehungen der hellenischen Mythengeschichte zu der ägyptischen (vgl. *B. Niese, Hermes* 42 [1907], 435 f.) an und für sich vermuten und wird durch folgende Betrachtung noch wahrscheinlicher. Merkwürdigerweise steht neben der ägyptischen Aphrodite *Σκοτία* eine Hekate *Σκοτία* (s. oben nr. 1). Nun gab es nach *Steph. Byz.* s. v. *Ἄφθαια* in Aigypten eine Hekate *Ἀφθαία*, deren Namen ohne Zweifel mit *Ἀφθάς*, der Nebenform von *Φθάς* (s. d.), der griechischen Transkription des ägyptischen Gottesnamen Ptah zusammenhängt; anders *Göbel, Lexilogus z. Homer* 1, 385. Nun ist aber Apthas der Gott von Memphis, — bei Memphis aber lag das Heiligtum der Hekate *Σκοτία*. Es ist also wahrscheinlich, daß diese Hekate *Σκοτία* einerseits mit der *Ἀφθαία* identisch ist, andererseits aber auch mit der Aphrodite *Σκοτία*, sowohl mit der ägyptischen als mit der von Phaistos. Wir nahmen an, daß die Aphrodite *Σκοτία* von Phaistos nach Ägypten übertragen sei. In diesem Falle kann sie sehr wohl die Epiklesis *ἡ Φαιστία*, also *Ἀφροδίτη Σκοτία ἡ Φαιστία*, erhalten haben: *ἡ Φαιστία* klang an *Ἡφαιστία* an oder wurde als *Ἡφαιστία* verstanden. *Ἥφαιστος* aber entspricht dem ägyptischen Ptah bzw. *Ἀφθάς* (*Φθάς*). So würde sich *Ἀφθαία* als Beiname, freilich zunächst der Hekate, erklären. Nun berühren sich aber Hekate und Aphrodite als *κουροτρόφοι*, und als *κουροτρόφος* haben wir oben die Aphrodite *Σκοτία* von Phaistos zu erweisen gesucht (Hekate *κουροτρόφος* Bd. 2, Sp. 1628, 56 ff. 1630, 67 ff. — Aphrodite *κ.* 1628, 63 ff.); ja in einem Epigramm aus Hierapolis Kastabala (*Denkschr. d. Wien. Akad. d. Wiss.* 44 [1896], 26 nr. 58. *C. I. L.* 3, 12 116. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Rom. pertin.* 3, 903): — *εἴτε Σεληναίην, εἴτ' Ἄρτεμιν εἴτε σε, δαῖμον, πυρφόρον ἐν τριόδοις ἣν σεβόμεσθ' Ἑκάτην, εἴτε Κύπριν Θήβης* (*Strabo* 14, 5, 21 p. 676) *λαὸς θυέεσσι γεραίρει* — werden beide Göttinnen gleichgesetzt. [Höfer.]

Skotios (*Σκότιος*), Beiname — 1) des Pluton, in Gegensatz gestellt zu dem Apollobeinamen *Φοῖβος*, *Plut. De εἰ ap. Delph.* 21. — 2) des *Ἀγαθὸς Δαίμων*, der hier identisch ist mit Psais (s. d.), an der Bd. 3 Sp. 3258, 6 s. v. Psychopompos mitgeteilten Stelle. [Höfer.]

Skotitas (*Σκοτίτας*), Beiname des Zeus. Der einzige Zeuge für diesen Kult ist *Pausanias*, der 3, 10, 6 berichtet: *ἰοῦσι δὲ ἀπὸ τῶν Ἑρμῶν ἐστὶν ὁ τόπος οὗτος ἅπας δρυῶν πλήρης· τὸ δὲ ὄνομα τῷ χωρίῳ Σκοτίταν αὐτὸ συνεχὲς τῶν δένδρων ἐποίησεν, ἀλλὰ Ζεὺς ἐπίκλησιν Σκοτίτας, καὶ ἔστιν ἐν ἀριστερᾷ τῆς ὁδοῦ δέκα μάλιστά που στάδια ἐκτραπομένοις ἱερὸν Σκοτίτα Διός* (auf *Pausanias* geht zurück die Notiz bei *Stephanus Byz.* s. *Σκοτινά*, der als Namen des Ortes *Σκοτινά*, und des Zeus *Σκοτινᾶς* angibt). Den in dem Eichenwald Skotitas (erwähnt auch von *Polyb.* 16, 37) im nördlichen Lakonien an der argolischen Grenze (vgl. *Leake, Morea* 2, 524; *Boblaye, Recherches* 72; *Roß, Reisen im Pelop.* 1, 173 f.; *Curtius, Pelop.* 2, 207 und 262; *Bursian, Geographie von Griechenland* 2, 116; *Pausanias* herausg. von *Hitzig-Blümner* 1, p. 765) gelegenen Tempel, in dem Zeus Skotitas verehrt wurde, glaubt man bei Barbitza wiedergefunden zu haben. *Gerhard* (*Griech. Myth.* 1, p. 168 u. Anm. 10) schien das Beiwort 'Finster' 'die furchtbar zerstörende und finstere Kraft' des Zeus anzudeuten. Das ist jedoch ebenso unsicher wie die Vermutungen *Panofkas, Arch. Zeit.* 7, 1849, 73 ff., der auf einer von *Gerhard* im 8. *Winckelmannsprogr.*, Berlin 1848, veröffentlichten Lekythos dargestellt zu sehen glaubte, wie 'Herakles von Athene von Thera und Hermes dem Zeus Skotitas vorgeführt wird'. *Welcker, Griech. Götterl.* 2, 486 dürfte wohl Recht behalten mit seiner Annahme, daß Zeus Skotitas ein Unterweltsgott ist und 'kein anderer als Zeus Chthonios in Korinth und Olympia oder Zeus Pluteus in Samos und Halikarnaß'. Vgl. auch *S. Wide, Lakon. Kulte* 18; *Gruppe, Griech. Myth. u. Relig.* 744, 17 u. 1094, 28. Es ist jedenfalls beachtenswert, daß auch Pluton den Beinamen *Σκότιος* führt (*Plutarch, de* EI *ap. Delph.* p. 394 A). Neuerdings zieht *Cook, Class. Rev.* 17, 1903, 414, den in Thessalien und Makedonien begegnenden Ortsnamen *Σκοτοῦσσα* zur Erklärung heran und verweist auch auf den von *Plutarch, Quaest. Gr.* 20 erwähnten „*ὁ λεγόμενος ἐν Πριήνῃ παρὰ Δρυὶ σκότος*“, in dem er ein dem von *Pausanias* genannten verwandtes Heiligtum des Zeus sehen zu dürfen glaubt. Diese Vermutung ist jedoch sehr unsicher, ebenso die Behauptung, die Grundlage der Verehrung des Zeus Skotitas sei in der Vorstellung zu suchen, daß die Gottheit im Schatten des Eichenhains walte und gegenwärtig sei. Über die weiteren willkürlichen Folgerungen *Cooks* vgl. *O. Gruppe, Bursians Jahresber.* 137, 1908, 643 f. [J. Heeg.]

Skotos (*Σκότος*), 'das Dunkel', von Ge, Vater der Erinyen, *Soph. Oid. Kol.* 40. 106. Vgl.

Schol. Aesch. 1, 188 οἱ μὲν Γῆς εἶναι (die Erinyen) καὶ Σκότους, οἱ δὲ Σκότους καὶ Εὐωνύμης, ἣν καὶ Γῆν ὀνομάζεσθαι (aus *Istros;* vgl. *Schol. Soph. Oed. Kol.* 42. *Wellmann, De Istro Callimach.* 14), *Schömann*, *Opusc. acad.* 2, 76 f. *Maaß, Orpheus* 157. *Gruppe, Gr. Myth.* 424, 3. 767, 3. *Rohde, Psyche* 1². 206, 2. Vgl. auch *Eur. Hec.* 1. *Luc. Menipp.* 1: σκότου πύλαι, und die Gemmeninschrift bei *Chabouillet* 2239 = *Lenormant, Gaz. arch.* 3 (1877), 214: Ἰαώ Σαβαώθ, Ἀδονηΐη, καὶ Θάλασσα καὶ τοῦ Ταρτάρου Σκότιν (! Σκότος? Σκότια?). Vgl. Tenebrae, von Erebos und Nox abstammend, bei *Cic. de nat. deor.* 3, 17, 44. Nach *E. Maaß, Orpheus* 157 ist Skotos eine Erscheinungsform des Hades. [Höfer.]

Skylakeus (Σκυλακεύς), Lykier, Genosse des Glaukos, vor Troia von Aias, dem Sohne des Oileus, verwundet, kehrt allein von allen seinen Gefährten in die Heimat zurück. Dort fragen ihn die Weiber nach dem Schicksal ihrer Männer, und als sie von Skylakeus deren Tod erfahren, steinigen sie den Unglücksboten in der Nähe des Temenos des Bellerophontes und des Tempels der Leto (bei Xanthos, *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 120). Der Steinhaufe, der sich über dem Getöteten auftürmte, ward zugleich sein Grabhügel; vgl. *Fr. Studniczka, Beiträge zur Gesch. d. altgriech. Tracht* in *Abhandl. d. arch. epigraph. Seminars der Univers. Wien* 6, I [1886], p. 62 Anm. 20. *Bernh. Schmidt, Jahrb. f. klass. Phil.* 147 [1893], 378 f. Später erhielt Skylakeus auf Befehl Apollons göttliche Ehren (τίεται ὥστε θεός, φθινύθει δέ οἱ οὔποτε τιμή), *Quint. Smyrn.* 10, 147—166. *Gruppe, Gr. Myth.* 804, 3. 1247. 3. *R. Hirzel, Die Strafe der Steinigung* 16. 28 = *Abhandl. der phil.-hist. Klasse der K. S. Ges. d. Wiss.* 27 (1909), 238. 250. Nach *Schmidt* a. a. O. 379 Anm. 20 war Skylakeus ursprünglich ein Gott, vielleicht ein chthonischer, der zum Heros herabgesunken sei, und die Erzählung von seinem Tode ist als Stiftungslegende für das Vorhandensein eines Grabhügels oder eines aus Feldsteinen zusammengehäuften Altars zu betrachten, an welchen sein Kult anknüpfte. Vgl. auch *W. H. Roscher, Das von der Kynanthropie handelnde Fragment des Marcellus v. Side* 37 Anm. 96. 39 Anm. 102. Eine Parallele zu der Tötung des S. durch die lykischen Weiber ist die Legende bei *Herod.* 5, 87, nach welcher die athenischen Frauen den nach der Niederlage der Athener auf Aigina allein Zurückkehrenden mit den Spangen ihrer Chitone töten, wobei eine jede ihn fragt, wo ihr Mann sei. [Höfer.]

Skylakitis (Σκυλακῖτις), Beiname der Artemis-Hekate. *Orph. Hymn.* 1, 5. 36, 12. *Gruppe, Gr. Myth.* 121, 9. 10. Vgl. die Bezeichnung der Hekate im großen Pariser Zauberpapyrus (*Wessely, Denkschr. der Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 36 [1888], II p. 112 v. 2722) als σκυλαγεια, wo *E. Miller, Mélanges de Littérature grecque* p. 443 σκυλάκαινα vorschlägt, *Meineke, Hermes* 4 (1870), 59: σκυλήγορε (Vokativ), *Nauck* unter Zustimmung von *Dilthey, Rhein. Mus.* 27 (1872), 397 und *Abel, Orphica* p. 289 v. 7: σκυλαγέτι. Vgl. auch *Orph. Argon.* 879. 935. *Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 27, 116. 118; vgl. auch Skylakotrophos nr. 2. [Höfer.]

Skylakotrophos (Σκυλακοτρόφος), Beiname — **1**) des Pan, *Nonn. Dionys.* 16, 187. Vgl. *Roscher* Bd. 3 Sp. 1387, 4 ff. — **2**) der Artemis in dem den Sidymeern erteilten *Orakel* bei *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 53 E, 16. p. 77. Vgl. Skylakitis. [Höfer.]

Skyletria (Σκυλητρία). *Lykophr.* 852 f. heißt es: ἥξει δ' ἀλήτης εἰς Ἰαπύγων στρατὸν καὶ δῶρ' ἀνάψει παρθένῳ Σκυλητρίᾳ. Dazu bemerkt das *Schol.* 853 (p. 276, 13 ff. *Scheer*): καὶ δῶρ' ἀνάψει καὶ τῇ Ἰαπυγίᾳ ἤτοι τῇ Καλαυρίδι ἢ σκυλευτικῇ καὶ πολεμητικῇ. Der erste Teil des Scholions setzt die Lesart Σκυλλητίᾳ voraus, die *Scheer, Prolegomena* ad *Lykophr. Alex.* 2, 40 bevorzugt und die auf das Vorgebirge Skyl(l)etion (*Strabo* 6, 261. *Fr. Lenormant, La Gr. Grèce* 2, 329 ff. *Holm, Bursians Jahresber.* 1881, 3, 131) hinweist, womit auch übereinstimmt *Schol. Lykophr.* 855 (p. 277, 5): τῇ Ἀθηνᾷ [ἐν] Ἰαπυγίᾳ. Die Lesart Σκυλητρία bezeichnet Athena als Göttin, die die Kriegsbeute verleiht (wie Ἀγελείη, Ληῖτις); vgl. auch *Hesych.* Σκυλλανίς· ἡ πολεμική, ἴσως ἀπὸ τοῦ σκυλεύειν, *v. Holzinger, Lykophrons Alexandra* 295 zu 853. *Gruppe, Gr. Myth.* 1208, 12. In seinem Aufsatz 'Athéné Skylétria' erklärt *Gr. Lenormant, Gazette arch.* 6 (1880), 182 ff. die Athene Sk. als die Göttin der Stürme und des Schiffbruchs. [Höfer.]

Skylios (Σκύλιος), Beiname des Zeus, als Schwurgott (ὀμνύω Τῆνα Σκύλιον) angerufen in dem Eid der Einwohner von Priansos auf Kreta, *R. Bergmann, De inscriptione inedita Cretensi* (*Jahresbericht d. Gymnas. zu Brandenburg* 1860/61) p. 12 *A* 61 = *Collitz* 5024, 61, und in dem Eide der Einwohner von Gortyn und Hierapytna, *Bergmann* a. a. O. p. 13 *B* 77 = *Collitz* 5024, 77. Zeus Σκύλιος ist identisch mit Zeus Σκύλλιος (s. d.). [Höfer.]

Skylla (Σκύλλη bei *Homer*, Σκύλλᾰ bei den Attikern und den Spätern, Stellen bei *F. Solmsen, Beitr. z. griech. Wortforschung* 1, 261).

Literatur: *E. Vinet, Recherches et conjectures sur le mythe de Glaucus et de Scylla, Ann. d. I.* 15 (1843), 144—205 z. *Mon.* 3, 52. 53. *R. Gaedechens, Glaukos d. Meergott*, Gött. 1860. *E. Siecke, De Niso et Scylla in aves mutatis, Progr. d. Friedr.-Gymn.* Brl. 1884. *Otto Waser, Skylla und Charybdis in d. Lit. und Kunst d. Griechen und Römer, Diss.* Zürich 1894 (vgl. auch *Waser, Charon, Charun, Charos*, Brl. 1898, 70—73), besprochen von *H. Lewy, Wschr. f. klass. Philol.* 12 (1895), 261 f. *K. Tümpel, Brl. philol. Wschr.* 15 (1895), 989—98. *E. Maaß, D. Lit. Ztg.* 16 (1895), 491 f. *Cr(usius), Lit. Centralbl.* 1895, 1252. *P. Weizsäcker, N. philol. Rundschau* 1895, 381 f. *Harold N. Fowler, Am. Journ. of arch.* 10 (1895), 503 f., ferner vgl. *Bursians Jahresber.* 85 (1895), 285 (*Gruppe*). 92 (1898), 128. 138 (*Sitzler*). 102 (1899), 238 (*Gruppe*). 114 (1902), 60. 61 f. (*Stadler*). Suppl. 137 (1908), 616—18 (*Gruppe, Myth. Lit.* 1898 bis 1905). *H. Steuding, Sk. ein Krake am Vorgeb. Skyllaion, Jahrb. f. Philol.* 151 (1895), 185 bis 188. *Thomas de Wahl, Quomodo monstra marina artifices Graeci finxerint, Diss.* Bonn

1896, bes. S. 31—44. 52. *Dionys Jobst, Scylla und Char., eine geogr. Studie, wiss. Beilage z. Jahresber. d. Kgl. Realgymn. Würzburg,* 1902. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 561, 4. 612, 5. 617 bis 619. *Gruppe, Gr. Myth.* 121 f. 187, 1. 249, 5. 372, 7. 406, 8. 408 f. 411 (5). 479 A. 599, 6. 708, 2. 709, 4. 710, 2. 746. 770, 1. 1084, 6. 1160, 4. 1289 A. 1412 f., 6. *Baumeister, D. d. kl. A.* (3) 1682 f. *G. Darier* bei *Daremberg-Saglio, Dict.* 4 (2), 1156—59. Speziell zur Ciris: *Carl Ganzenmüller, Jahrb. f. kl. Phil.* Suppl. 20 (1894), 551—657. *Franz Skutsch, Aus Vergils Frühzeit* (1901). *Gallus u. Vergil, Aus Vergils Frühzeit* 2. Teil (1906). *Leo, Hermes* 37 (1902), 14 bis 55. 42 (1907), 35—77. *Knaack, Rh. Mus.* N. F. 57 (1902), 205—30. *R. Helm, Brl. philol. Wschr.* 22 (1902), 201 ff. 236 ff. *P. Jahn, Hermes* 37, 161—72. *Bursians Jahresb.* 130 (1906), 41—50. 148 (1910), 2 ff. 55 f. *Brl. philol. Wschr.* 27 (1907), 37—43. *Fr. Vollmer, Rh. Mus. N. F.* 61 (1906), 481 ff. 488—90. *A. Körte, Wschr. f. kl. Phil.* 24 (1907), 1336—42. *Sudhaus, Hermes* 42, 469—504 usw.

1) Das homerische Meeresungetüm. Zum Himmel ragt ein Fels, heißt es *Od.* 12, 73 ff., mit spitzem Gipfel, rings gehüllt in dunkles Gewölk, das sich niemals verzieht; glatt ist das Gestein, als wäre es ringsum behauen, in der Mitte aber eine umnachtete Höhle, gen Westen gewandt, in der die fürchterlich bellende Skylla haust, mit der Stimme eines jungen Hundes (φωνὴ ὅση σκύλακος νεογιλῆς v. 86 f.), ein schrecklich Scheusal; denn sie hat zwölf unförmliche Füße, sechs Hälse von übermäßiger Länge, ein jeder mit gräßlichem Kopf, der je drei Reihen toddrohender Zähne weist. So steckt sie mit halbem Leib in ihrer Höhle, aber ihre Köpfe reckt sie hinaus aus dem schrecklichen Abgrund und fischt, heißhungrig rings die Klippe absuchend, nach Delphinen, Seehunden (oder Haien?) und oft noch größerem Meeresgetier aus der zahllosen Schar der Amphitrite; noch kein kühner Pilot, der an Skyllas Felsen vorbeifuhr, rühmt sich, verschont geblieben zu sein (zu 12, 98 f. vgl. 23, 328); sobald ein Schiff vorbeirudert, holt sie sich blitzschnell mit jedem Kopf einen Mann, ohne daß man sie vorher zu erschauen vermochte (vgl. μ 232 ff.), reißt sie zu sich in ihre Höhle empor und verzehrt sie, schlingt sie hinunter trotz allem Widerstand und lautem Jammergeschrei; der Sk. gegenüber liegt in Bogenschußweite Fels und Strudel der Charybdis (s. d.) auf der einen, auf der andern Seite sind es die überhangenden glatten Felsen der Plankten samt ihrer kochenden Strömung (s. d.). Vgl. *Waser* a. a. O. S. 12. *Steuding* a. a. O. S. 185. Auf der Kirke Rat (*Od.* 12, 108 ff.) mied Odysseus sorgsam die gefährlichere Charybdis, doch während er und seine Genossen in Todesangst nach dieser hinstarrten, nahm sich die Skylla bereits die sechs seiner Mannen aus des Schiffes Bauch (245 ff.); Stesios, Ormenios, Anchimos, Ornytos, Sinopos, Amphinomos sind die Namen der Unglücklichen nach *Pherekydes* (wenn dieser von *Cramer, Anecd. Par.* 3, 480 mit Recht eingesetzt ist für *Pherekrates,* vgl. auch *v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 167. *C. Lütke, Pherecydea, Diss.* Gött. 1893, 18) bei *Schol. Od.* 12, 257. *Eustath.* z. *Od.* p. 1721, 8. *Waser* a. a. O. 13, 35. Für die kritische Behandlung der Episode durch *Aristarch,* der seine Gründe hatte zu den Athetesen v. 86—88 und 124—126, vgl. *Ad. Roemer, Rh. Mus.* 61 (1906), 336—38, ferner vgl. die hyperkritische, durchaus subjektiv gefärbte Analyse des Abenteuers bei *Dietr. Mülder, Philol.* 65 (1906), 218—27, dazu *Crusius, ebd.* 320. Zahlreich sind in griechisch-römischer Literatur die Reminiszenzen an das Abenteuer; seiner gedenkt Kassandra, vorauskündend des Odysseus Schicksale, in des *Euripides Troades* 435 f. wie auch in mehr prophetisch dunkler Sprache bei *Lykophr. Al.* 668 f. (Ἐρινὺς μιξοπάρθενος κύων für Sk.), vgl. auch v. 738 ff.; seiner gedenken natürlich die Mythographen, so oft sie des Odysseus Irrfahrten rekapitulieren, vgl. *Apollod. epit.* 7, 20 f. *W. Hyg. fab.* 125 p. 108, 15 ff. *Sch.* usf., reiches Material bei *Waser* S. 50 f., wo nachzutragen *Culex* 331 f. *Dict. Cret.* 6, 5. Das Abenteuer erscheint in andere Epen verflochten: Iason und seine Begleiter gelangten glücklich durch Skylla und Charybdis dank der tatkräftigen Hilfe der Thetis und ihrer Schwestern, *Apoll. Rhod.* 4, 789 f. 825 f. 923. *Orph. Arg.* 1251 ff., vgl. *Apollod.* 1, 136 *W. Ovid. met.* 7, 62 ff. *her.* 12, 125 f.; Aineias mied die Gefahren der Meerenge bei Sizilien und fuhr um die Insel herum, *Verg. Aen.* 3, 420 ff. 554 ff. 7, 302 f. *Ovid. met.* 13, 730 f. 14, 75. Bereits bei *Euripides* heißt Sk. Τυρσηνίς, *Med.* 1342, ἣ Τυρσηνὸν ᾤκησεν πέδον, v. 1359, und der *Scholiast* zu v. 1342 bemerkt: ἐκ τούτων δὲ φανερός ἐστιν Εὐριπίδης τὴν τοῦ Ὀδυσσέως πλάνην περὶ τὴν Ἰταλίαν καὶ Σικελίαν ὑπειληφὼς γεγονέναι, vgl. *O. Müller-Deecke, Etrusker* 1, 182, 7. Klarheit in die Vorstellungen vom Westen brachte eigentlich erst der Peloponnesische Krieg, und da bezeichnet *Thukydides* 4, 24, 5 den πορθμός, der das tyrsenische Meer mit dem sikelischen verbindet zwischen Rhegion und Messana, geradezu als die Χάρυβδις, ᾗ Ὀδυσσεὺς λέγεται διαπλεῦσαι; auch den Namen 'skyllaiische' führt fortan die Straße, Σκυλλαῖος πορθμός in der ἡδυπάθεια des *Archestratos* aus Gela, eines Zeitgenossen des Aristoteles, vgl. *Ath.* 7, 311 f. = *Corpusc. poes. ep. Gr. ludib.* 2, 164 *frg.* 51, vgl. auch *Plat. ep.* 7, 345 e. *Cic. pro Sest.* 18, und gegen *Eratosthenes,* der dreist behauptete, Homer schwatze in den Tag hinein ohne Bezug auf wirkliche Örtlichkeiten, polemisiert *Strabon* Nachdem auch er, dem Polybios folgend (*Polyb.* 34, 4 = *Strab.* 1 p. 25), zu dem Schluß gelangt ist, daß die Irrfahrten sich nach *Homer* in der Nähe von Sizilien abspielen, stoßen wir, zumal bei den Scholiasten, bis zum Überdruß auf dementsprechende Angaben über die geographische Lage, besonders der Charybdis. Schon zur Zeit des Polybios (wahrscheinlich bereits viel früher) kannte man das Vorgebirge am nördlichen Ausgang der Enge als Σκύλλαιον ἄκρον, vgl. *Polyb.* 34, 2. 3 = *Strab.* 1 p. 24, und ganz nahe dabei lag ein Städtchen gleichen Namens, vgl. *Waser* S. 14 f. Wo sich also Homer all die Örtlichkeiten der Irrfahrten seines Helden gedacht, darüber

war das große literarische Publikum seit dem 5. Jahrh. völlig im klaren; die Irrfahrten gehörten in die Meere westlich von Griechenland, genau genommen an die Küsten von Italien und Sizilien. Kirkes Zauberschloß stand auf dem hohen Vorgebirge Circei, Sk. und Charybdis bedeuten die Meerenge von Messina, Thrinakie ist die Insel Sizilien, deren Namen man der Sache zulieb in das unförmliche Trinakria ummodelte, d. h. das Land der drei Spitzen, die Sirenen wohnten auf Capri oder der kleinen Insel vor Punta di Campanella, die Phaiaken auf Korkyra, Corfu, usw., *G. Finsler, Homer* S. 195.. Und noch heute sind die genannten Ansätze populär, zumal die Lokalisierung von Sk. und Charybdis in der Straße von Messina, indem eben auf diese Gegend die homerische Schilderung nicht übel, ja sozusagen ausschließlich paßt, vgl. z. B. *Edw. A. Freeman, Gesch. Sic.,* deutsch von *Bernh. Lupus* 1, 65. 90. Zu einer Zeit, da sich der Grieche im allgemeinen durchaus auf Küstenfahrt beschränkte, da die Umschiffung eines Vorgebirges noch ein höchst bedenkliches Unterfangen war, die Fahrt von Troia nach Griechenland für weit, das Mittelmeer aber für grenzenlos galt (*Buchholz, Hom. Realien* 1, 77), da befuhr das kühne Schiffer- und Handelsvolk der Phoiniker (Φοίνικες ναυσίκλυτοι ἄνδρες, τρῶκται heißen sie *Od.* 15, 415 f. in des Eumaios Erzählung, die erkennen läßt, wie rege der Verkehr war zwischen diesen monatelang im Hafen ankernden und schachernden Phoinikern und den Küstenbewohnern) das nämliche Mittelmeer bereits von einem Ende zum andern, um eben an seinen Küsten einen regen Tauschhandel zu unterhalten. Bloß vom Hörensagen kannte der Grieche die See, soweit diese nicht sein eigen Land bespülte, und wenn schon der phoinikische Kauffahrer allerlei Ungeheuerlichkeiten über die Schrecknisse des Ozeans in Umlauf setzte, möglicherweise in dem selbstischen Bestreben, sich selbst die Vorteile des überseeischen Handels zu wahren und andere, zumal die Griechen, die allein im Mittelmeer den Phoinikern gefährlich werden konnten, von der See abzuschrecken, vielleicht auch bloß infolge der Lust am Außergewöhnlichen und Wunderbaren, in dem harmlosen Bedürfnis und dem allgemein menschlichen Trieb zum Fabulieren und zu mehr oder weniger prahlerischer Aufschneiderei, so steigerten die Berichte im Mund des Wiedererzählers vollends das Ungewöhnliche ins Fabel- und Märchenhafte, setzten erst recht an Stelle der schlichten Wahrheit die wunderstrotzende Sage, ohne daß dies bei der bestehenden Unkenntnis, beim Mangel an Autopsie direkt als solche wäre empfunden worden. „Gerade bei den homerischen Griechen treffen wir auf Kenntnisse, die sie nur von den Phoinikern erhalten haben können“ (*O. Krümmel, D. Rundschau* 1896, 1, 436), und so ist denn doch gut möglich, daß die Griechen und Homer von den Phoinikern auch Sk. und Charybdis als Schiffermärchen mit tatsächlichem Kern übernommen haben bei recht ungenügender, verworrener Vorstellung von Sizilien. vgl. *Waser* S. 9 ff. *Jobst* a. a. O. S. 7 ff. In seiner geographischen Studie will *Jobst* nachweisen, daß die homerische Schilderung sich wirklich, wie die Alten annahmen, auf die sizilische Meerenge beziehe, wo Sk. bei dem heutigen gleichnamigen Vorgebirge und Charybdis wahrscheinlich diesem gegenüber bei der Punta del Faro anzusetzen sei, und daß die homerische Darstellung zwar übertrieben, doch dichterisch begreiflich erscheine; es bedarf nicht einmal der Annahme bedeutender Veränderungen in den Verhältnissen der Meerenge: wenn heutzutage selbst größere Fahrzeuge bisweilen an die Küste geschleudert werden, wo sie zerschellen oder infolge der überstürzenden Wellen sich mit Wasser füllen und sinken, so ist es nach *Jobst* S. 28 kein Wunder, wenn die kleinen Schiffe der mit diesen Strömungen unvertrauten Griechen in ernstliche Gefahr gerieten (vgl. *Gruppe, Myth. Lit.* 1898—1905 S. 618). Die Ansicht, die auch schon im Altertum geäußert ward (vgl. *Strab.* 1 p. 21), Homer habe bei seiner Schilderung den Bosporos gemeint, hat in neuerer Zeit zumal *K. E. v. Baer* vertreten, *Üb. d. hom. Lokalitäten in d. Odyssee* (1878) 1 ff. 15 ff. z. Tf. 2, 2 (bei Thrinakie denkt er an die dreispitzige Insel Imbros); anderseits wollte *Konr. Jarz, Ztschr. f. wiss. Geogr.* 2 (1881), 10 ff. 121 ff. (vgl. *J. Wimmer, Histor. Landschaftsk.* S. 223 ff.), weiter im Westen, in den Kanarischen Inseln den wirklichen Schauplatz der Abenteuer des Odysseus erkennen, speziell in dem dreieckigen Teneriffa: der Pic el Teyde sei der Skyllafelsen und die riesigen Siphons am höhlenreichen Ufer stellten die Charybdis dar; noch wunderlicher ist die Annahme, Odysseus habe das stürmische Kap der guten Hoffnung umfahren, vgl. *Jobst* S. 9. 3. All dem gegenüber hat viel Bestechendes die Erklärung, die *v. Wilamowitz, Hom. Unters.* 168 für Thrinakie gegeben: Θρινακίη von θρῖναξ heiße die ‘gabelförmige’ Insel; „welche Insel aber hat auf die Bezeichnung gabelförmig mehr Anspruch als die Pelopsinsel?“ Kommt dazu, daß der *hom. Hymnos* auf den delphischen Apoll (v. 411) von den bei Tainaron, Kap Matapan, weidenden Rindern des Helios erzählt. Vgl. auch *Tümpel, Jahrb. f. klass. Philol.* 143 (1891), 166. Gewiß, wir an Hand unserer Landkarten können mit einem Blick das Besondere in der Gestalt der Peloponnes feststellen, aber die alten Griechen ohne Karten? Nach Kap Malea, das seiner höchst unruhigen See wegen gefürchtet war und von einem fast 800 m hohen, überall steil abfallenden Berg überragt wird, habe der Dichter der ursprünglichen Irrfahrt den gefährlichen Engpaß verlegt; „da er in Asien dichtete, waren ihm die Verhältnisse des Mutterlandes nur ganz im allgemeinen bekannt . . . ihm genügten die Nachrichten über die gefährliche Passage und den himmelhohen glatten Berg, um das ihm bereits fertig vorliegende Wundertor an diese Stelle zu rücken“, *Finsler* a. a. O. 199. Nun fehlte es schon im Altertum auch nicht an Stimmen, welche die ganze Sage direkt als dichterische Erfindung beurteilen; das war nicht nur der Standpunkt des *Eratosthenes* (s. o.), im gleichen Sinne äußerten sich ein

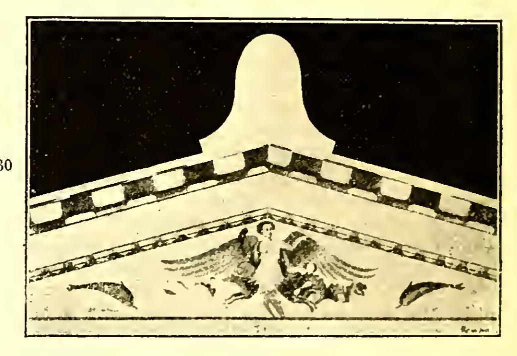
paar Philosophen sowie römische Dichter, denen die betreffenden Stellen des *Lucretius* (2, 704; 4, 732; 5, 893) vorschweben mochten (Zitate bei *Waser* 16, 55); in das Gebiet des Volksglaubens verweist auch *Agatharchides, de mari Erythr.* 7 (*G. G. M.* ed. *Müller* 1, 114, 9) die Sk. und ähnliche Gestalten, und zumal konnte die Dichtung nicht mehr vor der Wirklichkeit bestehen in den Augen jener Mythographen, die nach Art des Euhemeros alle Mythen auf rationalistischem Weg zu erklären suchten. Auf solcher Bahn bewegt sich bereits *Polybios* 34, 2. 3 (bei *Strab.* 1 p. 24 f.), wenn er für die Entstehung der Skyllasage eine Erklärung darin sieht, daß Homer die Sk. einen ähnlichen Fang tun läßt, wie man in der Gegend des Skyllaion die Galeoten, auch ξιφίαι und κύνες genannt, zu erjagen pflege. Dagegen erklärt *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 825 (daraus *Ps.-Eudokia* p. 377 *Villois.*, vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 45), es fänden sich unter dem Vorgebirge sehr viele große Felsen mit Vertiefungen und Höhlen, in denen Meeresgetier weile, und ähnlich äußert sich *Prokopios* (*bell. Got.* 4, 6 p. 579 d/580, weiteres *Waser* 17, 59), nicht ein Weib von tierischer Gestaltung habe hier gehaust, vielmehr seit alters bis auf seine Zeit gebe es an dieser Stelle des Sundes σκυλάκων μέγα τι χρῆμα, οὕσπερ κυνίσκους ταννῦν καλοῦσιν, woran sich eine kurze Betrachtung schließt über die mutmaßliche Entstehung solcher Mythen. So ganz aber den Geist des euhemeristischen Rationalismus atmen zwei weitere natürliche Deutungen: *Palaiphatos π. ἀπίστων* 21 (daraus *Apost. c.* 16, 49, *Ps.-Eud.* p. 377, vgl. *Waser* 17 f., 60) läßt die Sk. eines der tyrrhenischen Korsarenschiffe sein, die Siziliens Umgebung und den ionischen Meerbusen unsicher machten, eine flinke Triere mit Namen Skylla, die sich besonderer Berühmtheit erfreute (Sk. als Schiffsname *Verg. Aen.* 5, 122. *Hyg. f.* 173 p. 148, 17 *Sch.*), und *Herakleitos π. ἀπ.* 2 stempelte die Sk. zu einer schönen Hetäre, die, auf einer Insel hausend, mit ihren räudigen und hündischen Parasiten die Fremden ausgebeutet habe, darunter des Odysseus Gefährten, wogegen sie der Besonnenheit des Helden selbst nichts anhaben konnte. Solch rationalistische Färbung trägt auch der Versuch von *H. Steuding*, der im Anschluß an Arbeiten von *K. Tümpel* über die Bedeutung des im altionischen Poseidonkult als heilig verehrten Polypen auch die Sage von der Sk. dartun will als ein Schiffermärchen, entwickelt aus der Beobachtung der Gefahr, die Mensch und Tier droht von seiten der Polypen größter Art, der also das Urbild der Sk. nachweisen will in einem mächtigen Polypen oder Kraken (*Octopus vulg. L.*) an dem nach der megarischen Skylla (s. u.) benannten Vorgebirge Skyllaion, östlich von Troizen, vgl. *Steuding* a. a. O. *Tümpel* a. a. O. 994 ff. *Krümmel* a. a. O.; jedenfalls verdient der Versuch auseinandergehalten zu werden von dem andern, den Polyphem zu einem Gorilla zu machen, vgl. *E. H. Berger, Myth. Kosmogr. d. Griech.* 32 f. *Finsler* a. a. O. 257 f., ablehnend *Stadler. Bursians Jahresb.* 114, 61. *Gruppe, Griech. Myth.* 409, 7. Schließlich wäre noch der allegorischen Mythenauslegung zu gedenken wiederum bei *Herakleitos Ὁμ. ἀλληγ.* 70 p. 138 f. *Mehler*, ferner beim *Anonymos de Ulixis error.* 8. 10 p. 339, 12 ff. 342 *Westerm. Eustath.* p. 1714, 47 f. *Fulg. myth.* 2, 9 p. 49 f., 4 ff. *Helm. Myth. vat.* 3, 11, 8 f. p. 232 f. *Bode*, vgl. *Waser* S. 18 f. Für das Genealogische vgl. *Waser* S. 22—32. *Od.* 12, 124 f. wird als Mutter der Sk. Krataiis (s. d.) genannt, Κράταιις, doch wohl soviel wie κραταιΐς (*Od.* 11, 597), Femininform z. κραταιός (vgl. Τυρσηνίς z. Τυρσηνός), die 'Starke', 'Gewaltige', *Epith. ornans* einer Göttin, deren eigentlicher Name unterdrückt ist, vgl. Εὐωνύμη (oder Εὐονύμη), ursprünglich wohl Beiwort zu Γῆ, nachher erst selbständiger Eigenname, Εὐρυβίη usw.; frühzeitig aber ward, da der Dichter den eigentlichen Mutternamen verschweigt, das Epith. als solcher verstanden, und besonders den Scholiasten und Kommentatoren galt fortan als homerische Überlieferung, Sk. sei ein Kind der Krataiis, von der freilich nichts Näheres zu sagen war, vgl. *Schol. Od.* 12, 124. *Eust.* p. 1714, 13 f. (*Ps.-Eud.* p. 376 f.). *Schol. Apoll. Rhod.* 4, 828, ferner *Apollod. epit.* 7, 20 *W.*, wozu *Schol. Plat. de rep.* 9, 588 c (Κράταια). *Alkiphr. epist.* 1, 18, 3. *Ciris* 66; auch *Ovid* nennt (*met.* 13, 749) seine Nymphe Scylla 'Crataeide nata', vgl. auch *Prob.* u. *Schol. Bern.* z. *Verg. Buc.* 6, 74. *myth. vat.* 1, 3, und wie Sk. wird auch Krataiis herabgewürdigt zur bloßen Nymphe, *Serv. Aen.* 3, 420. *Serv.* u. *Iun. Philarg.* z. *Buc.* 6, 74. *myth. vat.* 2, 169. *l. monstror.* 1 (15) bei *Haupt, Opusc.* 2, 227, oder zum Fluß, wobei Verwechslung denkbar mit Crathis, dem Fluß im Bruttierland, *Hyg. f.* 199 p. 127, 3 *Sch. Plin.* 3, 73. *Solin.* 2, 22 p. 40 *Momms. Mart. Cap.* 6, 641 p. 215, 13 *Eyss.* Auf die Frage aber, wer, wenn nicht Krataiis, nach ältester Überlieferung als Mutter der Sk. gegolten, gibt uns die Antwort *Schol. Apoll. Rh.* 4, 828 (*Ps.-Eud.* p. 376), laut welchem die *Hesiod* zugeschriebenen μεγάλαι Ἠοῖαι (*frg.* 164 *Ki. frg.* 172 *Rzach*) Sk. als Tochter des Phorbas und der Hekate kannten, ferner *Akusilaos* als Tochter des Phorkys und der Hekate. Das war die ungenannte 'Mächtige', auch wenn weder Homer noch der Homeriden einer diese Göttin nennt; sie ward ja angerufen als Abwehrerin des Unheils im allgemeinen, wie auch im besondern gleich Poseidon zur Errettung aus Meeresgefahr, und wenn der Dichter bei der Charybdis des ἐνοσίχθων gedenkt, der so wenig als irgendeiner vom Verderben erretten könnte (*Od.* 12, 107), so mochte er unter der Krataiis als Mutter der Sk. die Hekate verstehen, deren Namen man aus Scheu vor ihrem unheimlichen Wesen nicht auszusprechen wagte. Beide Überlieferungen, die hesiodische, an der besonders die μάγοι festhielten (*Schol. Od.* 12, 124. *Eust.* p. 1714, 33), und die als homerisch herumgebotene, suchte wohl *Semos aus Delos* (*Schol. H* z. *Od.* 12, 124. *F. H. G.* 4, 495, 18 a) in einen gewissen Einklang miteinander zu bringen, indem er Sk. zwar ein Kind der Krataiis sein ließ, dagegen dieser Hekate und Triton zu Erzeugern gab. Das Richtige aber dürfte, offenbar von derselben Absicht geleitet, *Apollonios Rh.* getroffen haben, wie ja

dieser 'poeta doctus' oft divergierende Ansichten kombinierte, wenn auch selten mit ebensoviel Glück: *Σκύλλης*, sagt er, *ἣν τέκε Φόρκῳ νυκτιπόλος Ἑκάτη, τήντε κλείουσι Κράταιιν, Arg.* 4, 826 f., *ἀμφοτέροις κατηκολούθησεν*, bemerkt der Scholiast. In den *Eoien* ist Phorbas wohl nur durch Versehen an Phorkys' Stelle getreten (*Ed. Meyer, Forsch. z. alt. Gesch.* 1, 95, 3), jedenfalls hat sich Phorkys, den zuerst *Akusilaos* bietet, nachhaltig festgesetzt als Vater der Sk., zunächst mit Hekate zusammen, *Schol. HV z. Od.* 12, 85. *Eust.* p. 1714, 30 (*Ps.-Eud.* p. 376), ferner durchweg in der Sage vom Rinderraub der Sk. an Herakles, *Schol. vet. z. Lyk. Al.* 46. 49. *Tzetz. Lyk.* 45. 650. *Ps.-Eud.* p. 214. 417, und oft auch zusammen mit Krataiis, so regelmäßig bei den römischen Mythographen und Kommentatoren mit Ausnahme *Hygins*, vgl. *Apollod. epit.* 7, 20 *W. Schol. Plat. de rep.* 9, 588 c, ferner *Serv. Aen.* 3, 420. *Serv. Prob. Iun. Philarg.* u. *Schol. Bern.* z. *Buc.* 6, 74. *Myth. vat.* 1, 3. 2, 169. *l. monstror.* a. a. O. — *Hygin* bezeichnet Typhon und Echidna als Eltern der Sk., *praef.* p. 12, 17 *Sch. f.* 151 p. 25, 15, vgl. auch *f.* 125 p. 108, 15. *Ciris* 67, und bei *Semos aus Delos* a. a. O. erscheint neben Krataiis, der Tochter der Hekate und des Triton, als Erzeuger der Sk. Deimos der Furchtgott. Triton als Vater der Sk.: *Eustath.* p. 1714, 33 (*Ps.-Eud.* p. 377). *Stesichoros* wiederum habe in seinem episch-lyrischen Gedicht '*Σκύλλα*' diese eine Tochter der Lamia genannt, *Schol. Od.* 12, 124. *Eust.* p. 1714, 34 (*Ps.-Eud.* p. 377), 'offenbar aus sikelisch-chalkidischer Tradition', *Tümpel* a. a. O. 996 f.; auch wenn es im *Schol. Apoll. Rh.* 4, 282 heißt: *Στ. δὲ ἐν τῇ Σκ. εἴδους τινὸς Λαμίας τὴν Σκ. φησὶ θυγατέρα εἶναι*, ist kein Gedanke daran, daß etwa *Stesichoros* die Eido der Sk. zur Mutter gegeben habe (*Bergk, P. lyr. Gr.*[4] 3, 210, wo *Εἰδοῦς*), vielmehr dürfte *εἶδος* im Sinne des davon abgeleiteten *εἴδωλον* zu verstehen, die Lamia eben als 'Gespenst' bezeichnet sein, *Waser* S. 25 f., 21. *Sitzler, Jahresb.* 82, 128. Endlich findet auch die Nennung des Tyrrhenos als Vater der Sk. bei *Apollod. epit.* 7, 20 *W.* (korrigiert nach *Schol. Plat. de rep.* 9, 588 c) ihre Erklärung; offenbar ward *Τυρσηνίς Eur. Med.* 1342 mißverstanden als Patronymikon, während es als Feminin z. *Τυρσηνός* Sk. bezeichnet als diejenige, *ἣ Τυρσηνὸν ᾤκησεν πέδον*, *Med.* 1359. Möglich auch, daß bei dieser Genealogie Tyrrhenos und Phorkys als identisch gedacht sind, worauf *Hyg. praef.* p. 10, 13 *Sch.* führen könnte, wo unter den Kindern des Pontos und der Ge Phorkys vertreten wird durch † tusciversus, worin dann die lat. Namensform für Tyrrhenos zu sehen wäre. Schließlich ergeben sich in kürzester Fassung als Eltern der Sk.: Hekate Krataiis, in deren Rahmen hier durchaus auch die Lamia einzubeziehen ist, und Phorkys — oder dann Typhon und Echidna; abzusehen ist von Pallas und Styx, *Hyg. praef.* p. 11, 20 *Sch. Gruppe, Gr. Myth.* 1084, 6. Für die mannigfachen Beziehungen zwischen Sk. und Hekate vgl. *Gaedechens* a. a. O. S. 90—94. *Waser* 32—34, zwischen Sk. der Tochter des Phorkys und ihren Schwestern, den Gorgonen vgl. *Vinet* a. a. O. 177, *Gaedechens* a. a. O. S. 94—98 und in *Ersch u. Grubers Allg. Enzykl.* s. *Gorgo* § 15 (S. 400). *Waser* 34—36. Besonders häufig erscheint Sk. im Verein mit der Chimaira, mit Kerberos; bei *Verg. Aen.* 6, 286 unter den Schreckbildern, die im Vorhof des Orcus ihre Wohnung haben, vgl. *Waser* 29, 40. *Gruppe, Gr. Myth.* 408. 411, 5. Eine bescheidene Rolle spielte Sk. auch in der Heraklessage. In *Lykophr. Alex.* 44 bis 49 wird Herakles eingeführt als derjenige, der sie getötet, die wilde Hündin, die die engen Winkel der ausonitischen See belauert, die ob ihrer Höhle fischt, die *ταυροσφάγος λέαινα*, die dann ihr Vater wiederherstellte (*δωμήσατο*), indem er ihren Leichnam mit Fackeln verbrannte, sie, die auch vor der Persephone keine Scheu trägt (da ihr diese ja nichts anhaben kann). Weiteren Aufschluß über die Verflechtung der Sk. in die Heraklessage erteilen *Scholien* und *Tzetzes*: wie Herakles, als er die Rinder des Geryoneus von Erytheia wegtrieb, in den Sund zwischen Italien und Sizilien gelangt war, raubte und schlachtete Sk. einige der Stiere, ward dann aber selbst durch Herakles erlegt; später brachte sie ihr Vater Phorkys mit Fackeln zu neuem Leben, er zündete sie an und kochte sie wieder auf, vgl. *Tzetz. Lyk.* 45 (erweitert aus *Schol. vet.* z. v. 46, von *Geffcken* eingereiht in den von ihm rekonstruierten Text der *Σικελικά* des *Timaios* S. 108, 27 ff.) und 650, ferner *Schol. V* z. *Od.* 12, 85, wo dafür verwiesen wird auf *Dionysios* (den Kyklographen, *F. H. G.* 2, 10, 8), auch *Eust.* p. 1714, 45 ff. Bei *Serv. Aen.* 3, 420, wo Charybdis die Herdenräuberin ist, wird Verwechslung vorliegen; wörtlich dasselbe bietet *Myth. vat.* 2, 170, vgl. auch *Schol. Lucan.* 1, 547 (*Weber*). *Iso Mag.* z. *Aur. Prud. Clem. Apoth.* 747 = *Migne* 59, 981. Bei *Tzetz.* zu *Lyk.* 45 folgt gleich auch eine rationalistische Auslegung der Sage, vgl. auch *Ps.-Eud.* p. 214. 417; dafür und für die phantastischen Deutungen von *F. L. W. Schwartz, Urspr. d. Myth.* 34, 2. 81. 216, und *Creuzer, Symb. d. a. V.* 4, 109 f. vgl. *Waser* S. 48 f.; dagegen bringt *Tümpel* a. a. O. 998 die Mythen von Sk. und der Hydra miteinander in Parallele, erkennt darin „zwei verschiedene Motivierungen derselben Vorstellung, der der Glaube an eine Verjüngungs- oder Erneuerungsfähigkeit des Ungetüms zugrunde liegt", und erinnert daran, daß ja auch der Polyp verlorene 'Schlangenarme' selbständig ergänzt. Sei dem wie ihm wolle, wichtiger noch ist wohl die Erkenntnis, daß, auch wenn die erste Anspielung auf die Verknüpfung der Sk. mit der Heraklessage für uns erst in alexandrinische Zeit fällt, wir darin doch sicherlich eine sizilisch-italische Lokalsage aus älterer Zeit zu sehen haben, daß gerade dieses Abenteuer des Herakles mit Sk. den Inhalt bildete jenes *Σκύλλα* betitelten Epyllions des *Stesichoros*, vgl. zu *frg.* 13 *Bergk K. O. Müller, Gesch. d. gr. Lit.*[4] 1, 335. *Waser* 25 f. 68. Dem *Lykophron* aber, der nach wiederholtem Zeugnis der Scholien *Timaios* benützt hat (vgl. z. B. *Müllenhoff, D. Altertumsk.* 1, 434 ff.), hat eben dieser *Timaios* von Tauromenion u. a. auch dies heimische Sagenbruchstück übermittelt

aus der Dichtung seines berühmten sizilischen Landsmannes, vgl. *Joh. Geffcken*, *Timaios' Geogr. des Westens* S. 28. 108, 27 ff. (122, 11). *Tümpel* a. a. O. 991. — Nach *Stesichoros* ist *Timotheos v. Milet* zu nennen als Dichter, der sich in besonderer Dichtung mit Sk. befaßte; denn der von *Aristot. Poet.* 15, 5 erwähnte θρῆνος Ὀδυσσέως ἐν τῇ Σκύλλῃ, auf Grund dessen noch *Welcker* eine Tragödie des *Euripides* mit Titel Σκύλλα angenommen, wird durch den 'ästhetischen Papyrus' des Erzherzog Rainer (vgl. *Th. Gomperz, Pap. d. Erzh. Rainer* 1, 84—88, wo es zum Schluß heißt ὥσπερ καὶ Τειμόθεος ἐν τῷ θρήνῳ τοῦ Ὀδυσσέως κτλ.) einer Σκύλλα des *Timotheos* zugewiesen; es war aber ein Dithyrambos, das schließen wir ohne weiteres aus der zweiten Stelle, wo *Aristoteles* dieser Dichtung gedenkt, *Poet.* 26, 1, und dieser Dithyrambos gehörte einem Dithyrambenkranz an von mindestens vier Büchern unter dem Gesamttitel Ὀδύσσεια; der Aulet repräsentierte die eine Hauptperson, die Sk., der Koryphaios aber den Odysseus, nicht bloß passiv, sondern auch aktiv durch Vortrag eines Klageliedes, und der Flötenspieler zerrte etwa den Chorführer am Gewand, um so das Bemühen der Sk. zu versinnlichen, die den Odysseus an sich und ins Verderben zu ziehen bestrebt ist, vgl. *Susemihl* u. *Gomperz, Sk. in d. Aristot. Poet., Jahrb. f. Phil.* 133 (1886), 553 f. 771—75. *Waser* 66 ff. *Gomperz, Aristoteles' Poet. übers.* S. 124 f. 126. — Endlich trug den Titel Σκύλλη ein elegisches Gedicht der *Hedyle;* anmutig wird da geschildert, wie Glaukos in Liebesglut der Grotte der schönen Sk. sich naht, mit allerlei Liebesgaben, bald mit einer Muschel vom rötlichen Fels, bald mit der noch nicht flüggen Brut von Halkyonen, zum Zeitvertreib für die unerbittliche Nymphe, und wie des Gottes Zähren selbst eine in der Nachbarschaft hausende Sirene zu Mitleid bewegen, vgl. die fünf Verse bei *Ath.* 7, 297 b. Vielleicht ist schon für der *Hedyle* Dichtung auch die Metamorphose anzunehmen, wie sie *Ovids* Darstellung *met.* 13, 900—14, 74 enthält. Der Verschmähte wendet sich an Kirke mit der Bitte, sie möchte durch Zaubersprüche oder Kräuter, deren Wirkung er ja schon an sich erfahren, Sk. teilnehmen lassen an seiner Glut; doch des Helios Tochter hat selber ein empfänglich Herz, und nachdem sie ohne Erfolg sich bemüht, ihren Gast der Sk. abspenstig zu machen, grollt sie der Bevorzugten und mischt nun, wo die Nymphe ihr Bad zu nehmen pflegte, giftige Kräuter ins Wasser; ohne Arg taucht diese in die Flut und wird verwandelt in jenes homerische Scheusal, als das sie gelegentlich, um sich an Kirke zu rächen, Odysseus seiner Gefährten beraubt; vgl. dazu *Lact. Plac. arg.* 14, 1, wo auch der Hinweis auf die weitere Verwandlung der Sk. aus der Megäre zum Felsen, die über sie verhängt wird, auf daß sie nicht auch den Kielen der Teukrer und dem Aeneas verderblich werden könne (vgl. *Ovid* v. 72—74, meist als späterer Zusatz ausgeschieden) und *Lact.* 14, 2. Mit *Ovids* Darstellung stimmt überein, z. T. sogar in der Wortwahl, *Hyg. f.* 199 p. 127, 3 ff. *Sch.*; ferner vgl. *Serv. Aen.* 3, 420. *Buc.* 6, 74, wo das eine Mal beigefügt ist, das Mädchen habe sich dann, ob seiner Mißgestalt erschreckt, ins Meer gestürzt, das andere Mal, Glaukos habe sie nach der Verwandlung zur Meeresgöttin erhoben (wie auch bei *Ovid* v. 68 f.: weinend habe der Meergott den Umgang mit Kirke gemieden, die so schlechten Gebrauch gemacht von ihren Kräutern); zu *Serv. Aen.* 3, 420 vgl. *Fulg. myth.* 2, 9 p. 49, 4 ff. *Helm,* zu *Serv. Buc.* 6, 74 vgl. *Myth. vat.* 1, 3, aus beiden kompiliert *Myth. vat.* 3, 11, 8. Noch weitere Versionen bietet *Servius:* Poseidon selber habe sich um die Gunst der schönen Nymphe gemüht, Sk. habe Glaukos erhört und dafür sich Groll und Rache Poseidons zugezogen (*Serv. Aen.* 3, 420), oder aber Poseidon tritt direkt an die Stelle des Anthedoniers, und die Eifersucht Amphitritens gegenüber der Buhle verdrängt die der Kirke, die dann bloß noch das Gift zur Verwandlung liefert (*Serv. Buc.* 6, 74). Weiter vgl. *Iun. Philarg.* u. *Schol. Bern.* z. *Buc.* 6, 74 (p. 122 ff. *Hagen*). *Schol. Lucan. Phars.* 6, 66. *l. monstror.* 1 (15) bei *Haupt, Op.* 2, 227. Auch Triton erscheint als Liebhaber der Sk. und veranlaßt, neben Poseidon hintangesetzt, an Stelle des Glaukos die Verwandlung mittels der Säfte der Kirke, *Prob. Buc.* 6, 74 (p. 346, 16 ff.). Kirke fällt ganz aus dem Spiel, die eifersüchtige Amphitrite ist selbst die Giftmischerin und bewirkt die Verwandlung, *Schol. vet.* z. *Lyk. Al.* 46. *Tzetz. Lyk.* 45. 650, vgl. auch *Ciris* 70 ff., und endlich finden wir im Register der Liebschaften Poseidons, das *Nonnos* gibt, *Dion.* 42, 409 mit aufgeführt: καὶ Σκύλλῃ παρίανε καὶ εἰναλίην θέτο πέτρην. Aber es ist nicht eigentlich ein alter Mythos, der Sk. mit Glaukos verbindet, wie *Vinet* u. *Gaedechens* a. a. O. anzunehmen geneigt waren, vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 122, 1. 708, 2. 710, 2. 1412, 6, vielmehr dürfte das reichlich mit Sentimentalität durchsetzte Liebesverhältnis als Variante der alten Legende, in der Nymphen durch einen Meergott ergriffen werden (*Gruppe*), doch erst ein 'Zusatz der hellenistischen Poesie' sein, *Rohde, Gr. Rom.*[2] S. 134 (126) A. *Waser* S. 37 ff., und so ist keineswegs verwunderlich, wenn sich Glaukos mit seiner Geliebten nur ein einzig Mal auf Kunstwerken nachweisen läßt, auf dem bekannten Gemälde, das, 1786 in der Villa Hadrians zwischen Tivoli und Rom entdeckt, übergegangen ist in englischen Privatbesitz (Brocklesby-Park, Lincolnshire) und das, wenn wirklich echt, direkt unter dem warmen Eindruck der schönen Verse Ovids entstanden ist, vgl. *Mus. Worsleyanum* 2 tab. 1. *Vinet* 184 f. z. *Mon.* 3, 52, 6. *Gaedechens* 102—104. o. Bd. 1, 1684 Abb. 5. *Waser* S. 45. 111 f.; als offenbare Fälschung hingestellt bei *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 612, 5. — Das Schicksal anderer Gestalten und Episoden im *Homer,* die geradezu sprichwörtliche Geltung gewannen, teilten auch Sk. und Charybdis sowie das ganze an sie sich knüpfende Abenteuer des Odysseus; zumal erscheint Sk. als Typus des grausam blutdürstigen Weibes, mit ihr wird Klytaimestra verglichen, *Aisch. Ag.* 1233, vgl. auch v. 1228. 1258 ff., Medeia, *Eurip. Med.* 1343. 1359; auch

Ovid. ex P. 3, 1, 122 ist Sk. typisch für ein hartes unerbittlich Weib, und so kommt wie Charybdis auch Sk. als Bezeichnung auf für habgierige Hetären, vgl. z. B. *Anaxilas Νεοττίς frg.* 22, 4. 15 ff. aus *Ath.* 13, 558. *Eust.* z. *Od.* 12, 85 p. 1714, 37 ff., usf. Vgl. über Sk. in Übertragung und Sprichwort *Blümner, Stud. z. Gesch. d. Metapher i. Griech.* 1, 122. *Otto, Sprichwörter u. sprichw. Redensarten d. Römer* S. 82. *C. Weymann, Arch. f. lat. Lexikogr.* 8 (1893), 26. 401. *Waser* S. 69—77.

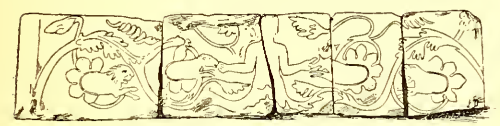
Über den Kunsttypus der Sk. im allgemeinen vgl. *Waser* S. 78—83. *de Wahl* a. a. O. S. 32 ff. Unsere Annahme, daß die Gestalt der Sk. und die ganze Sk.-Vorstellung nicht erst durch *Homer* bzw. den Bearbeiter der betr. Partie der *Odyssee* geschaffen worden, daß vielmehr eine derartige Vorstellung allgemein verbreitet war schon in vorhomerischer Zeit, z. B. bei den seegewohnten Phoinikern, diese Annahme findet eine Stütze in dem Nachweis von Analogien zur homerischen Sk. in der sog. aigaiischen Kunst, vgl. *Studniczka*, '*Skylla' in d. myken. Kunst, Ath. Mitt.* 31 (1906), 50 ff. *Crusius, Philol.* 65 (1906), 320. Auf einem knosischen Tonsiegel (Abb. 1 b. *Stud.*) will *St.* mit *Evans* einen Schiffer erkennen, „der sich gegen den gewaltigen hundeartigen Kopf eines Seeungeheuers, einer Art Sk., zur Wehr setzt". Ein ähnliches Ungetüm aber, einen Fisch mit Hundevorderteil, weist *St.* nach auf einem korinthisierend italischen Dinos des Louvre, zumal aber auch in einem fragmentarisch erhaltenen Wandgemälde des mykenischen Palastes (Abb. 2): „ein mächtiger schwarzer Tierkopf (nach *Tsuntas* etwa der eines Schweines, wofür aber das Auge zu groß sein möchte) öffnet weit den blutrot gesäumten Rachen gegen ein Liniengefüge, das genau der Form entspricht, in der *Evans* auf dem Siegel das hochaufgebogene Hinterteil der **ναῦς κορωνίς** mit seiner Querstütze ergänzen mußte", und „die offene Frage", meint *Crusius*, „wie man sich die Köpfe der Sk. zu denken habe, wird also doch wohl, im Gegensatz zu manchen antiken Homererklärern, im Sinn jener **νεώτεροι** entschieden, die dem Ungeheuer *κυνῶν κεφαλάς* zuschrieben (*Eust.* z. *St.* p. 1715, 5 ff.); auch für die übrigen Züge des homerischen Sk.-bildes lassen sich Analogien in mykenischen Darstellungen von mächtigen *σηπίαι* und andern *κήτη* nachweisen, wie besonders *K. Tümpel* (a. a. O. 996 ff. u. ö.) darzutun versucht hat". Unserer Annahme ist ferner günstig das Vorkommen eines Wesens vom Schlage der Sk. auch bei den Etruskern, selbst wenn da griechischer Einfluß vielfach deutlich zutage tritt (über diese 'etruskische Sk.' s. u.), und der Annahme günstig scheint zumal der gleichfalls in neuester Zeit erst erfolgte Nachweis der Sk. auf karthagischen Sarkophagen; freilich erfährt auch dies die Einschränkung, daß hier offenbar nach griechisch-römischen Vorbildern gearbeitet ist. Es sind ihrer drei Sarkophage in bemaltem weißem Marmor, von *Delattre* aus der punischen Nekropole unfern der heil. Monica zu Karthago zutage gefördert, Sk. in der herkömmlichen Auffassung im Giebelfeld des Deckels, in zwei Fällen gemalt, einmal im Relief angebracht. Die Sk.-Darstellung des ersten Sarkophags (als vierter seiner Art am 15. Mai 1902 gefunden) ward von *Delattre* u. *Eug. Petersen* festgestellt, vgl. *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr.* 1902, 288. 293. *Arch. Anz.* 18 (1903), 23. 93: inmitten der übrigen Verzierungen Sk. von vorn, den Kopf leicht linkshin gewendet, die Arme ausgebreitet, an den Hüften ausgehend in die Vorderteile bellender Hunde und anstatt der Beine in Schlangenleiber, die in Tierköpfe enden mit langen Ohren und in deren Windungen rechts über dem Rückgrat eines der Hunde der behelmte Kopf eines Kriegers im Profil gezeichnet ist mit großer Feinheit, das Ganze eine neue Probe der Malerei im 4. Jahrh. v. Chr. Bei den beiden weitern Sarkophagen erscheint die Sk.-Darstellung im vordern und hintern Giebelfeld des Deckels wiederholt. Beim Sarkophag von 1904 ist Sk. in Flachrelief gegeben, wieder en face und die Arme ausbreitend, mit Kugelstein in der erhobenen R., von ihren



1) Skylla, gemalt auf einem karthagischen Sarkophag (nach *C.-R. de l'Acad. des Inscr.* 1906, 16).

Lenden stürzen drei Hunde, vgl. *C.-R. de l'Acad. des Inscr.* 1904, 503 f. 509 (mit Abb.). Beim größten aller Sarkophage, Anf. Nov. 1905 gefunden, für den Louvre bestimmt, erscheint Sk. von vorn, rechtshin blickend, mit mächtigen ausgebreiteten Flügeln am Rücken, mit einer Art Zepter, Keule oder Zweig von roter Farbe in der R., mit der erhobenen L. rechtshin weisend; unter zackigem Gürtel springt links- und rechtshin die Protome eines schwarzen Hundes vor; außerdem geht Sk. aus in Schlangen oder Drachen, und zwischen den Hunden gewahrt man zwei menschliche Beine; sie erhebt sich über einer Wellenlinie von blauen Fluten, und im Feld sind zwei Delphine gemalt, die von rechts und von links auf Sk. zuschwimmen, vgl. *C.-R.* 1906, 8 f. 15 f. (mit Abb. S. 16, darnach unsere Abb. 1). Zu der Reliefdarstellung erinnert *Phil. Berger* an ein Flachrelief des neopunischen Mausoleums von El-Amrouni in Tripolitanien; es zeigt freilich nicht Sk. in der gewohnten Gestalt, aber wieder eine von vorn gegebene Figur mit ausgebreiteten Armen, auslaufend in eine Art Fischschwänze, die sich vermischen mit den das Feld füllenden Ranken aus Laubwerk und Blumen; vier Tiere, ein Hund und ein Wolf, ein Löwe

und ein Bär, gehen halben Leibes von den Blumen aus, l. und r. je ihrer zwei der Mittelfigur zugewendet, vgl. *Rev. arch.* 26 (1895, 1) 81 f. fig. 6. *C.-R.* usw. 1904, 503. 510—12 mit Abb. S. 511, darnach unsere Abb. 2. — Auf national-griechischem Boden sind es Münzen, die zweifelsohne die ältesten Typen der Sk. in der bildenden Kunst aufbewahrt haben, Münzen von Kyme, Kyzikos und auch Allīfae; für Sk. auf Münzen und Gemmen vgl. bes. *Vinet* 192 f. 195 ff. 201 z. *Mon.* 3, 52, 7. 9—13. 53, 4—16. *Waser* S. 98—110. *Imhoof-Blumer u. O. Keller, Tier- u. Pflanzenb. auf Münzen*



2) Flachrelief des neopunischen Mausoleums von El-Amrouni, Tripolitanien (nach *C.-R. de l'Acad. des Inscr.* 1904, 511).

und Gemmen d. A. Taf. 13, 1—7. 26, 26 u. 27. *Head, Hist. num.*[2] 30. 37. 68. 72. 78. 86. 121. 175. 525. 733. *Head-Svoronos* 1, 32. 42. 50. 83. 91. 95. 164 z. Taf. 3, 11. 4, 8. *de Wahl* a. a. O. 33 ff. 52. *Furtwängler, Die ant. Gemmen* Taf. 13, 32. 18, 68. 33, 44. 45. 51. Altertümlich sind die Bekleidung mit Ärmelchiton bis zum Ansatz des Fischschwanzes, die beiden nach außen gerichteten Hundeköpfe auf den Schultern der Sk. beidseitig ihres eigentlichen Kopfes (vgl. die *τρίκρανος Σκ.* bei *Anax. frg.* 22, 4 *Kock*), altertümlich vereinzelt ist auch die flossenartige Bildung der Hände (bei *Waser, Münztyp.* I). Um die Mitte des 5. Jahrh. ist die Silbermünze (Nomos) von Kyme anzusetzen, wo Sk. all die erwähnten Altertümlichkeiten aufweist, vgl. *J. Millingen, Rec. de quelques méd. gr. inéd.* pl. 1, 4. *Carelli-Cavedoni, Nummi Italiae vet.* t. 71, 23. *Cat. del M. naz. di Napoli* (Fiorelli 1866) p. 12, 805. *Imhoof* u. *Keller* Taf. 13, 2 (S. 74), darnach unsere Abb. 3. *Daremberg-Saglio* Fig. 6244: Sk. nach r., bekleidet bis zum Ansatz des stachligen Fischschwanzes, mit zwei Hundeprotomen auf den Schultern, einer am Gürtel, zu ihrer L. im Feld ein Fisch, unter ihr die den Münzen von Kyme eigentümliche Muschel. Zu einem jüngern Sk.-typus der Münzen von Kyme kann überleiten eine solche des *Brit. Mus., Cat. of Italy* 89, 27: Sk. nach l., nackt, mit zwei Hunden an den Schultern, mit Gegenstand (?) in der L., die R. vorstreckend; die Muschel weist nach Kyme; weiter eine Reihe von Kupfermünzen von Kyme ohne die Muschel, Sk. nach l. mit zwei Hunden am Gürtel, die R. vorstreckend, die L. mitunter mit Steuer (Typ. III), vgl. *Mon.* 3, 53, 12. *Mus. Borb.* 2 t. 16, 21. *Carelli-Caved.* 71, 29. *Brit. Mus. It.* 90, 36—38 (für Kyme vgl. auch *Head*[2] S. 37. *Head-Svoronos* 1, 50). Aus diesem Typus ist hervorgegangen die angebliche Münze von Li-



3) Skylla auf Nomos von Kyme (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 13, 2).

para bei *Sestini, Descr. d'alc. med. gr. del Princ. Crist. Fed. di Danimarca* p. 21 z. t. 1, 15, und ziemlich genau diesen Typus wiederholen die Münzen bei *Garrucci, Monete dell' Italia ant.* 2, 161, 25—27 (Taf. 113), deren Obvers einen jugendlich unbärtigen Kopf zeigt mit lorbeerbekränztem *πῖλος* im Profil nach l. (Odysseus?): Sk. nach l., in zwei vorspringende Hunde und einen Fischschwanz ausgehend, die R. vorstreckend, mit der L. eine Keule (oder ein Pedum) schulternd; bei nr. 25 im Feld ein Ƹ, nach *Garrucci* = ƸKVΛΑΚΙΟΝ oder ƸKVΛ-ΛΑΤΙΩΝ; der Hunde wegen ist auch bei nr. 27 an Sk. (nicht Triton) zu denken; eine solche Münze des bruttischen Skyl(l)akion (?) z. B. auch in der Münzsammlung der Zürcher Stadtbibl. (881, 7). In sichtlicher Anlehnung an Kyme hat Kyzikos, noch in der 2. Hälfte des 5. Jahrh., Sk. auf Münzen abgebildet, wieder im Ärmelchiton mit zwei Hundsköpfen auf den Schultern und mit Fischschwanz, aber nach l. und mit Thunfisch in der R., der die Hunde am Gürtel verdrängt hat (ein größeres Exemplar dieses Wahrzeichens der Stadt unter der Sk. nach l.), vgl. *Greenwell, Num. Chron.* 7 (1887), 73, 49 z. pl. 2, 28. *Head*[2] 525. *Head-Svoronos* 2, 49. Offenbar gleichfalls von Kyme abhängig ist die Prägung von Allīfae, dem samnitischen Binnenort: auf kleinen Silberobolen Sk. nach r. mit stachligem Fischschwanz, mit zwei Hundeköpfen auf den Schultern und mit Hund am Gürtel; aber es fehlt die Kleidung und die tierische Bildung der Hände (Typ. II), ja in jüngerer Entwicklung gehen auch die Hunde an den Schultern verloren; bald ist unten die Muschel beigefügt, und Sk. hält in der gesenkten R. einen Kraken, auf der L. einen Fisch, oder statt der Concha Cumana ist oben und unten ein Schwan gezeichnet, oder wiederum ist die Muschel da und in der R. ein Steuer, oder endlich ist Sk. nach l. gewendet mit Steuer in der L. und unter ihr ein A, vgl. *Head*[2] S. 30. *Head-Svoronos* 1, 42. *Mon.* 3, 52, 12. *Carelli-Caved.* t. 62, 9—11. *M. naz.* 10, 613—24. *Brit. Mus. It.* 73 f., 1—8. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 1 (S. 74). Besonders häufig kehrt Sk. auf Münzen als Helmverzierung wieder, vgl. *Sil. It.* 5, 135 f. und die Gravierung auf den silbernen Backenklappen des eisernen Prachthelms aus der Krim, *Antiq. du Bosph. Cimm.* t. 28, 1. *Baumeister* S. 2036 Abb. 2214; sie schmückt den attischen Prachthelm der Pallas auf dem Obvers von Münzen der unteritalischen Städte Thurioi, Herakleia, Tarent, Hipponion, und beliebt ist da der Typus der handgroße Steine schleudernden Sk. oder der Sk. mit *χερμάδιον* in jeder Hand (Typ. IV), vgl. z. B. *Brit. Mus. It.* 297, 101, ferner Sk. ein Ruder oder Steuer oder auch einen Dreizack schulternd (Typ. V), dagegen kaum je im Begriff eine Lanze zu schleudern, wie *Fiorelli* angibt für Münzen von Thurioi, *Mus. naz.* nr. 4509—11; entweder ist das Ruder für eine Lanze versehen, oder es fehlen die Hunde, und nicht Sk., sondern Triton oder Glaukos ist in Waffen dargestellt; häufig auch erhebt Sk. eine Hand zum Kopf wie heranwinkend oder eher Ausschau halten l

mit der Gebärde des Spähens, als ἀποσκοπεύουσα (Typ. VI). Meist blickt der Kopf der Göttin nach r. und so auch die helmzierende Sk., ja diese dreht sich bisweilen auch dann nach r. zurück, wenn der Athene Kopf nach l. gerichtet ist; mitunter ist dieser en face gehalten, leicht rechtshin, und da empfahl es sich, Sk. direkt über der Stirn darzustellen mit zwei Fischschwänzen, vgl. Münzen von Herakleia z. B. *Carelli-Caved.* 162, 28. *Brit. Mus. It.* 232, 52 f., von Tarent z. B. *Carelli-Caved.* 115, 236. 116, 243. 267. Singulär ist, daß Sk. den korinthischen Helm der Pallas schmückt, vgl. Münzen von Herakleia *Carelli-Caved.* 161, 17—19; vermutlich auch auf den Münzen von Hipponion, *Brit. Mus. It.* 358, 9. Die Priorität in der Aufnahme der Sk. als Helmzier der Pallas auf Münzen ist wohl Thurioi zuzusprechen, bereits für die 1. Hälfte des 4. Jh., *Head*² S. 86 Fig. 46. *Head-Svoronos* 1, 95 z. Taf. 4, 8. *Mon.* 3, 53, 5. 6. 9. *Carelli-Caved.* 165, 1—5. 7—9. 167, 20—26, 28—31. 168, 54—67. 169, 68—72. *M. naz.* p. 47 f. *Brit Mus. It.* p. 289 f. *Daremberg-Saglio* Fig. 6245. Für Herakleia, in dessen 2. Münzperiode (ca. 380—300) Sk. gleichfalls auf dem Helm der Pallas, vgl. *Head* ² S. 72 Fig. 33. *Head-Svoronos* 1, 91 zu Taf. 3, 11. *Mon.* 3, 53, 8. 10. *Carelli-Caved.* 160, 2. 5—7. 11. 161, 17—19. 162, 28—35. *M. naz.* p. 37 f. *Brit. Mus.* 226 f. Erst von Herakleia aus wird der Typus auch in der Mutterstadt Tarent sich eingebürgert haben, verhältnismäßig spät, in der 6. Periode (ca. 302—281), und nur auf Drachmen und Fraktionen kommt auch da der Pallaskopf und mit ihm Sk. als Helmzier auf, *Head*² S. 68. *Head-Svoronos* 1, 83. *Carelli-Caved.* 115. *M. naz.* p. 33. *Brit. Mus.* p. 201 f. Auch auf dem korinthischen Helm des Heros Leukippos erscheint Sk., auf dem Obvers einer Goldmünze von Metapont, *Brit. Mus. It.* p. 238, 1. *M. naz.* nr. 2276. Von sizilischen Städten, denen die geographische Lage ein Vorrecht gab, Sk. für ihre Münzbilder zu verwenden, kommen bloß Syrakus und Akragas in Betracht. Beiderorts sind es Tetradrachmen, deren Revers Sk. unter der Quadriga zeigt, das eine Mal nach r. mit Dreizack über der l. Schulter, die R. nach einem vor ihr schwimmenden Fisch ausstreckend, hinter ihr ein gleichgerichteter Delphin (Syrakus), das andere Mal Sk. nach r. mit erhobener L., mit dem Gestus des Spähens (Akragas); die syrakusanischen Tetradrachmen zeigen im Feld die Künstlersignaturen Εὐθ[ύμου?] oder Εὐμ[ήνου?], was sie der 2. Hälfte des 5. Jahrh. zuweist; etwas später aber sind die Tetradrachmen von Akragas anzusetzen,

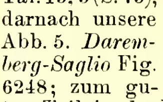


4) Skylla auf einem Tetradrachmon von Akragas (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 13, 4).



5) Skylla auf einem Silberdenar des S. Pompeius (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 13, 5).

hier auch Sk. nach l. unter der Krabbe, dem ständigen Emblem der Stadt. Für Syrakus vgl. *Head*² S. 175. *Mon.* 3, 52, 11. *Brit. Mus. Sicily* p. 167, 152 f. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 3 (S. 74); für Akragas vgl. *Head*² S. 121. *Head-Svoronos* 1, 164. *Mon.* 3, 53, 11. *Brit. Mus. Sic.* p. 9, 53 f. 12, 61. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 4 (S. 74), darnach unsere Abb. 4. *Holm, Gesch. Siz.* 3, 622, 142. Dagegen ist auf dem Bronze-Hemilitron von Akragas bei *Imhoof u. Keller* Taf. 8, 26 augenfällig nicht Sk. mit der 'bucina' gemeint, sondern (beim Fehlen der Hunde und auch bei der offenbar männlichen Bildung) Triton, für den die Trompetenschnecke charakteristisch ist, *Waser* 107, 164. Einen besonderen Typus (VII) (Sk. ein Ruder oder Steuer direkt über ihrem Haupt schwingend, um es auf ihr Opfer niederzuschmettern) trägt der viel publizierte Silberdenar des Sextus Pompeius, *Mon.* 3, 53, 13. *Cohen, Méd. cons.* t. 33 *Pomp.* nr. 7. *Mommsen-Blacas, Hist. de la monn. rom.* 4 t. 32, 14. *Baumeister* Abbild. 1180. 1763. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 5 (S. 75), darnach unsere Abb. 5. *Daremberg-Saglio* Fig. 6248; zum guten Teil ja dankte der kühne Abenteurer seine Erfolge gegenüber Octavian der schmalen Meerenge bei Sizilien, die für Octavian geradezu ein unüberwindliches Hemmnis zu werden schien, vgl. *W. Ihne, Römische Geschichte* 8, 58. 60. 214. 238 ff. *Waser* 107, 165 ff. Wenn auch eine Münze des Agrippa Sk. zeigt unter einem Standbild des Neptun (*Babelon, Monn. de la rep. rom.* p. 556 und *Oeuvres de Longpérier* ed. *Schlumberger* 3, 4), so dürfte da Sk. an Agrippas Seesieg über Sextus Pompeius (36 v. Chr.) erinnern. Aus römischer Kaiserzeit bieten Kontorniatmünzen der Zeit Hadrians einen neuen Typus (VIII): Sk., deren zwei Fischschwänze das Münzfeld füllen, mit drei, vier und sechs Hunden am Gürtel und mit Ruder, Steuer oder Dreizack in der L., das Gerät an den Oberarm lehnend, mit der R. einen der drei Krieger packend, die auf dem Schiffe l. zu sehen sind, um auch ihm das Los der zwei (oder drei) bereits in den Fluten Schwimmenden zuteil werden zu lassen (der dritte Krieger am meisten l., der dem Vorgang müßig zuzuschauen scheint, dürfte Odysseus selbst sein, hier eingedenk der Weisung der Kirke μ 116 ff., während ihn der Dichter, psychologisch wahrer, diese in der Aufregung des Augenblicks vergessen und zu den Waffen greifen läßt), vgl. *Mon.* 3, 53, 15 f. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* t. 33, 7 f. z. 1. 799. *Millin, Gal. myth.* pl. 172, 638*. *Sabatier, Descr. gén. des méd. cont.* 86 f. pl. 13, 11—13. *Imhoof u.*





6) Skylladarstellung auf römischem Kontorniat in Wien (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 13, 6).

Keller Taf. 13, 6, darnach unsere Abb. 6. *Daremberg-Saglio* Fig. 6249. Ferner Sk. als Brunnenfigur (Typus IX) halben Leibes über einem Felsen sich erhebend, mit zwei Hunden am Gürtel, mit der einen Hand wie zum Wurf ausholend, die andere vorstreckend, vor einem Brunnenbecken, auf Kupfermünzen von Korinth aus der Zeit des Commodus und des Septimius Severus, *Imhoof-Blumer u. Gardner, Num. comm. on Paus.* S. 24, 28 z. Taf. F 112 f. *Imhoof-Blumer, Zur Griech. u. Röm. Münzk.* S. 275, 2 z. Taf. 10, 14, ebenso auf meist schlecht erhaltenen Kupfermünzen von Korinth mit Sept. Severus rechtshin gegenüber der auf einem Felsen sitzenden Quellnymphe Peirene mit Vase auf den Knieen, zwischen beiden ein κρατήρ, *Brit. Mus. Corinth* p. 86, 855 z. t. 21, 17. *Imhoof u. Gardner* a. a. O. p. 23, 24 z. Taf. F 106. *Imhoof-Blumer, Nymphen u. Chariten auf gr. Mz.* S. 159, 451 z. Taf. 10, 21. Endlich Sk. mit der L. ein Steuer schulternd und in ein Horn blasend, das sie mit der R. hält, Körper en face, Kopf nach l., ebenso der Delphin über ihrem Kopf (Typus X), auf Kupfermünzen von Tarsos (Kilikien) mit Pupienus (237 u. 238) und ein nahe verwandter Typus, wobei der Delphin fehlt, Sk. ohne Horn gegeben ist, ihre flossenartige R. vorstreckend, auf tarsischen Münzen mit Gordianus III., vgl. *Mon.* 3, 53, 14. *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 7 (S. 75), darnach unsere Abb. 7. *Head*[2] S. 733, wie ja Kilikien schon in autonomer Zeit sich darauf kaprizierte, unteritalische und sizilische Typen nachzuahmen, *Waser* S. 109, 178. Bei Münztypus VII, VIII und X ist Sk. stets mit doppeltem, beidseitig in die Höhe strebendem Fischschwanz gegeben, während diese spätere Entwicklungsform, die Zweischwänzigkeit, sonst bloß noch für Typus IV in besonderen Fällen bezeugt ist; bei Typus IX ruht der Oberleib der Sk. ohne Fischschwanz direkt auf dem Felsen auf. — An Münztypus I schließt sich eng an die antike gelbliche Glaspaste aus Sammlung Stosch bei *Toelken, Erkl. Verz. d. ant. vertieft geschnittenen Steine d. kgl. preuß. Gemmensammlung* S. 64, 94, damit identisch der geschnittene Stein *Nouv. Gal. myth.* pl. 22, 7. *Vinet* S. 198 z. *Mon.* 3, 52, 9. *Waser* 99, 113. 109, 179 u. 181, ferner identisch *Furtwängler* a. a. O. Taf. 13, 32 (grünlich weißes Glas, Skarabäoid, Berlin Kat. 301): Sk. nach l., mit Haube, im gegürteten Chiton bis zum Ansatz des stachligen Fischschwanzes, die R. vorstreckend, am Gürtel ein Hundeleib, vorn beschädigt, das Ganze äußerst zart, jünger als die Münze von Kyme, aber noch der 2. Hälfte des 5. Jahrh. zuzuweisen; eine Wiederholung, nur in Kleinigkeiten abweichend, bildet ein Bergkristall-Skarabäoid zu Paris im Cab. des méd., Coll. Luynes, vgl. *Perrot-Chipiez, L'art dans l'ant.* 3, 442 Fig. 315 (wo fälschlich als 'cône phénicien'), vgl. *de Wahl* a. a. O. S. 32. 41, 1. Aus Sammlung Stosch verzeichnet *Toelken* a. a. O. 110, 196 außerdem einen gelb und grün gefleckten Jaspis, wo Sk., oben als Jungfrau gestaltet, unten mit Fischschwänzen und einem Gewimmel von Hundeköpfen, im Arm ein Ruder hält. 4) zeigt eine Gemme, wieder aus der Sammlung des Duc de Luynes, *Nouv. Gal. myth.* pl. 22, 6. *Vinet* S. 198 zu *Mon.* 3, 52, 10, das Meerweib über Wellen von vorn mit Kopf nach r., ausgehend in zwei Fischschwänze und jederseits flankiert von einem Delphin; freilich stellt die Abwesenheit der Hunde die Deutung in Frage. 5) der Karneol in Wien, *Sacken u. Kenner, Münz- und Antikenkab.* S. 432, 194. *Furtwängler* Taf. 18, 68: Sk. mit einem vorn vorspringenden Hundevorderkörper, in der L. etwas wie ein Schwert schwingend. Am bekanntesten 6) die bei *Tischbein, Homer* 4, 6 vergrößerte Gemme aus dem Besitz des Princ. Contestabile Colonna, wiederholt bei *Inghirami, Gal. Om.* t. 98 z. 3, 207 f., deren Original *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 1, 799 in dem Karneol des Dr. Nott vermutet hat, für diesen vgl. *Bull.* 1830, 62. 1831, 109, 93. *Mon.* 3, 52, 7. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* Taf. 33, 6. *Furtwängler* Taf. 33, 51. Die Darstellung wiederholen 8) und 9) die beiden Gemmen bei *Furtwängler* Taf. 33, 44 f. Nr. 44 ist ein Stein unbekannten Besitzers, wahrscheinlich großgriechische Arbeit, in Komposition wie Ausführung gleich bewundernswert: Sk. schwingt mit beiden Händen das Ruder, ihre Fischleiber haben einen jugendlichen Genossen des Odysseus fest umschlungen; drei ihrer Hüfte entspringende Hundevorderkörper fallen ihn mit ihren Bissen an, unten sind Wellen angedeutet. Nr. 45 ist ähnlich, minder fein, doch auch vorzüglich, nach Zusatz S. 313 ein Karneol im Mus. zu Venedig. Schließlich 10) und 11) noch mehr an den Typus der Pompeiusmünze erinnernd zwei weitere Karneole, der eine im Besitz *Imhoofs* sicher echt, der andere s. Z. im Handel zu Neapel, vgl. *Imhoof u. Keller* Taf. 26, 26 f. (S. 158), darnach unsere Abb. 8 u. 9: das eine Mal Sk. en face mit seltsam gesträubtem Schlangenhaar, Flossen und zwei Schwänzen, am linken die Hundeprotome erkennbar, mit beiden Händen hinter ihrem Kopf ein Steuer schwingend, das andere Mal im Profil, beidseitig der Hüften deutlich das Vorderteil eines Hundes, wieder ihr Steuer schwingend, nur von der andern Seite. Nicht beizuziehen ist jener Karneol, der



7) Skylla auf Bronzemünze von Tarsos (mit Pupienus) in Paris (nach *Imhoof u. Keller* Taf. 13, 7).



8) Skylla auf einem Karneol der S. *Imhoof-Blumer* (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 26, 26).



9) Skylla auf gebranntem Karneol (nach *Imhoof u. Keller* Tafel 26, 27).

Herakles zusammen mit einer fisch- oder schlangenleibigen Daimonin zeigt, *Mon.* 3, 52, 17; da ist eher als an Sk. an Echidna zu denken, wie der Vergleich lehrt mit dem s. Z. in Villa Albani befindlichen Basrelief, *Zoega-Piranesi, Bassirilievi ant. di Roma* 2 t. 65. *Waser* 49, 170.

Von drei Malern des Altertums wissen wir, daß sie die Sk. zum Gegenstand der Darstellung gewählt, Androkydes, Nikomachos und Phalerion; doch bloß von Androkydes läßt sich von vornherein mit Sicherheit behaupten, daß er das homerische Monstrum gemalt, wogegen bei den beiden andern nicht ausgeschlossen ist, daß sie die Tochter des Nisos zum Vorwurf genommen, die zweimal auf Wandgemälden begegnet (s. u.). Von Androkydes, den *Plin.* 35, 64 unter des Zeuxis Zeitgenossen und Rivalen Timanthes, Eupompos und Parrhasios an zweiter Stelle nennt, nach *Plut. Pelop.* 25. *Ath.* 8, 341 a aus Kyzikos (vgl. Münzen von Kyzikos mit Sk.), war ein Gemälde der Sk. im Altertum hauptsächlich deshalb bekannt, weil darauf dieser Androkydes φίλιχϑυς (φίλοψος) ὢν, ὡς ἱστορεῖ Πολέμων (*frg.* 66 ed. *Preller*) seine Lieblinge, τοὺς περὶ τὴν Σκ. ἰχϑῦς, mit besonderer Hingabe und Naturtreue dargestellt, daß es scheinen mochte, er habe das Bild eher seiner Leidenschaft für Fische als der Kunst zuliebe gemalt, *Ath.* a. a. O. *Plut. quaest. conviv.* 4, 2, 3. 4, 4, 2. Für das Gemälde des Phalerion ist lediglich die Notiz des *Plinius* 35, 143 zu vergleichen: Phalerion Scyllam (sc. pinxit). Hingegen wollte auf die Sk. des Nikomachos, quae nunc est Romae in templo Pacis (*Plin.* 35, 109) *Otto Schuchardt, Nikomachos* (Weimar 1866) S 40 ff. ein Wandgemälde aus Stabiae zurückführen, die Darstellung auf dem Silberdenar der Gens Pompeia und auf geschnittenen Steinen; ablehnend *Waser* S. 114—16. Das Wandgemälde ist ein seit 1760 bekanntes Monochrom aus Stabiae, heute im Mus. naz. zu Neapel, Abt. XVII 8860 (vgl. Abt. XVIII 8879. 8881. 8887. 8888 u. Abt. LXXXII 9825, wo gleichfalls in monochromer Behandlung wie Sk. ein Triton oder Meerkentaur auf einem Karnies aufsitzt), erstmalig publiziert in den *Pitture d'Ercolano* 3 t. 21 z. S. 107 f., ferner *Mon.* 3, 53, 3 (darnach unsere Abb. 10). *Ternite, Wandgem.* H. 7, 4 u. S. 118 (Text von *O. Müller-Welcker*). *Overbeck, Gall.* 798 z. t. 33, 1. *Helbig, Wandgem.* nr. 1063. *Waser* S. 110 f. *Daremberg-Saglio* Fig. 6247: Sk., in gelbem Ton auf weißem Grund, sitzt auf halbdunkel gehaltenem Karnies auf, ein sehniges Weib mit wildem, doch nicht unschönem Gesichtsausdruck, bis zu den Hüften weiblich gebildet, von da beidseitig in mit Schuppen bedeckte, pflanzenartig stilisierte Schwänze auslaufend, unter denen drei nicht bestimmt charakterisierte Tiere herauswachsen; einer rasenden Furie gleich schwingt sie ein mit beiden Händen linkshin emporgehaltenes Steuerruder über drei Unglücklichen, die, jugendlich unbärtig, von den Bestien gepackt sind; verzweiflungsvoll strecken die beiden äußern je eine Hand aus, das Grausige aber in der Erscheinung der Sk. sollen die über ihrer Brust sich kreuzenden Bänder verstärken, deren Trotteln im Wind flattern, parallel zu den sich umrollenden Schwanzenden. Gewiß sind dieser Komposition verwandt die des Silberdenars des S. Pompeius und einiger Karneole, s. unsere Abb. 5. 8 u. 9; außerdem kehrt sie ziemlich getreu wieder auf einer Tonlampe bei *Passeri, De lucernis* 1 t. 47 (p. 53). *Mon.* 3, 52, 17.



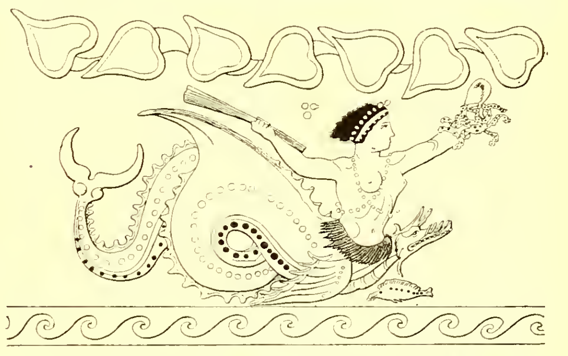
10) Skylla, Wandgemälde aus Stabiae im Mus. naz. zu Neapel (nach *Mon. d. Inst.* 3, 53, 3).



11) Skylla auf einer Bronzeschale aus Boscoreale im Brit. Mus. (nach *Walters, Cat. of bronzes* pl. 25).

Waser 137, 31 (Sk. nach l., mit beiden Händen über dem Kopf ein Steuer schwingend, unter dem Gürtel ausgehend in zwei Delphinschwänze und drei Hunde), und auch die in den Fußboden des Braccio nuovo des Vatikan eingelassene schwarzweiße Mosaikdarstellung aus dem Haus der Munatia Procula bei Tor Marancio vor P^ta^ S. Sebastiano, stammend aus dem 2. Jahrh. n. Chr., wiederaufgedeckt 1817, läßt sich heranziehen, vgl u. a. *Helbig, Führer*² 1, 1. *Waser* S. 142, 47. *Amelung, Vatican* 1, 3 (wieder Sk. von vorn mit großem Fischschwanz, der sich l. emporringelt, mit beiden Händen über ihrem linkshin gewendeten Kopf ein langes Ruder schwingend über drei jugendlich unbärtigen nackten Odysseusgefährten, die gepackt werden von den drei an ihren polypenartigen Gürtel anschließenden Ungeheuern, deren Kopfbildung zwischen Hunde- und Delphinnatur schwankt, mit Beinen nach Art der Robben; in geringer Entfernung die Galere des Odysseus bei den Sirenen); *Amelung* weist des weitern hin auf die ähnliche Komposition auf einer Bronzeschale aus Boscoreale im Brit. Museum, *Walters, Cat. of bronzes* S. 162 pl. 25, darnach unsere Abb. 11. Die Annahme liegt nahe, daß alle diese Kompositionen auf ein gemeinsames Ori-

ginal zurückgehen; doch als solches just die Schöpfung des Nikomachos anzusprechen, bleibt vage Vermutung. An des Nikomachos Gemälde hat anderseits *Furtwängler* beim Relief eines Klappspiegels aus Eretria erinnert, *Arch. Anz.* 9 (1894), 118, s. u., und auf jeden Fall wird man, wenn nach *Plin.* 35, 108. *Serv. Aen.* 2, 44 Nikomachos zuerst dem Odysseus den Schifferhut gegeben (nach *Schol. Il.* 10, 265 und *Eust. z. St.* p. 804, 19 ff. bereits *Apollodoros*), gern beipflichten dem glücklichen Gedanken von *Brunn, Künstlergesch.*[2] 2, 114 (168), daß die Figur des Odysseus eben auf dem Sk.-bild des Nikomachos sich befunden habe, sind doch häufig Randbemerkungen bei *Plinius* an falscher Stelle in den Text geschoben worden: einerseits wüßten wir einen 'Ulixes pilleatus' sonst in keinem der uns genannten Werke des Nikomachos unterzubringen, anderseits sind uns verschiedene Darstellungen erhalten, wo Sk. wirklich von Odysseus im πῖλος bekämpft wird, vgl. z. B. die calen. Phialen und etruskisch-griechische Darstellungen. — Da sich hier der Anhang bei *Waser* S. 130 ff. nicht vollständig reproduzieren läßt, beschränken wir uns auf die wichtigern Nummern und Ergänzung der Liste. Zunächst Sk. in der Vasenmalerei. Noch als attisch-rf. schönen Stils wird bezeichnet das Bruchstück vom Boden einer henkellosen runden Schale, von *Humann* 1874 aus Pergamon ins Berliner Antiquarium geliefert, *Furtwängler, Beschr.* 2, 802, 2894. *Waser* 130, 1: im Zentrum unten Sk. von vorn (zwei Fischleibenden, Hundeköpfe), die R. an den Kopf legend, in der L. ein Ruder. 2) der Krater mit Signatur des Assteas (4. Jahrh.) aus Paestum im Mus. naz. zu Neapel, *Heydemann, Vasens. d. M. naz.* nr. 3412. *Arch. Anz.* 1859, 91 f. *Minervini, Bull. arch. nap.* n. s. 7 (1859) 3, 4 z. p. 36 f. *Wiener Vorlegebl.* Ser. B Taf. 2. *Rayet et Collignon, Hist. de la céramogr.* p. 315. *Waser* 131, 3. *de Wahl* S 23, 31. 36, 3. *Atlas d. Arch. z. Iw. Müllers Hdb.* T. 14 d nr. 3 o. Bd. 3 S. 2467 Abb. 7: unter der Hauptdarstellung (Phrixos und Helle) in der untern Reihe Sk. nach l., ausgehend in zwei Hunde (der vordere nach einem Fisch schnappend, der hintere den Meergott l. anbellend) und einen Fischschwanz, mit Dreizack in der erhobenen L. nach einem Fisch zielend, hinter ihr ein mächtiges Seepferd und raumfüllend vier weitere Fische. Daran schließen wir 3) die Amphora von ungewöhnlicher Größe mit roter Zeichnung in überladenem Stil (2. Hälfte des 3. Jahrh.) in S. Iatta zu Ruvo, *Cat. del M. Iatta* (1869) nr. 1500. *Heydemann, Grat.-Schrift f. d. röm. Inst.* 1879 Taf. 4. *Waser* 132 f., 10. *de Wahl* S. 35, 2. o. Bd. 3 S. 224 Abb. 5: Sk. nach l., doch sich zurückwendend zu Thetis, die sie auf dem Rücken ihres mächtigen, in einen Drachenkopf auslaufenden Fischleibes trägt, mit Perlschnur und Seetang im Haar, mit der L. die Göttin berührend, mit der R. vorwärtsweisend, unter dem Gürtel ausgehend in zwei vorspringende Hunde, von denen der vordere wieder nach einem Fisch schnappt; nebst Thetis noch sieben auf Seetieren reitende Nereiden mit den Waffen Achills. 4) die Amphora aus Armento mit Befreiung der Andromeda durch Perseus im Mus. naz. zu Neapel, *Heydemann* a. a. O., *S. Santang* nr. 708 p. 814. *Vinet* 199, 3. *Trendelenburg, Ann.* 1872, 119 f. z. *Mon.* 9, 38. *Baumeister* S. 1292 f. Abb. 1440. *Waser* 131, 4. *de Wahl* 36, 4. o. Bd. 3, 2051 f. s. v. Perseus: Sk. rechtshin gewendet, nach l. zurückblickend, unter dem Gürtel ausgehend in 6 verschieden große Hundevorderteile, von denen 3 Paar Beine sichtbar, und in einen Fischschwanz, mit der R. ins Haar greifend, mit der L. hinter dem Rücken ein Fell schwingend. Ebenfalls aus Armento 5) ein Fischteller der spätern Form, in Stücken und stark übermalt, im Berliner Antiquarium, *Furtwängler* 2, 963 nr. 3608. *Waser* 136, 29. *de Wahl* 36, 6: Sk. mit 3 weißen Hunden, dazu zwei Seepferde, ein Polyp und kleinere Fische. 6) die spitz auslaufende Vase zu Palermo mit 2 Meergottheiten beidseitig der Hauptgruppe (Silen gefangen vor Midas), r. Sk. nach l. mit Hundeprotome und einem Fischschwanz, mit der L. das Ruder schulternd, *E. Braun, Bull.* 1843, 54 f. *Ann.* 1844, 200 ff. z. *Mon.* 4, 10. *Panofka, Arch. Ztg.* 1845, 88 f. *Gaedechens* a. a. O. 105 ff. *Waser* 85. 133, 11. *de Wahl* 36, 5. 7) die apulische Hydria mit gelb und weißer Zeichnung im Brit. Mus., *Vinet* 195. *Lenormant et De Witte, Élite d. mon. cér.* 3 t. 36 (darnach unsere Abb. 12). *Newton, Cat. of vases* 2, 76 nr. 1372. *Waser* 132, 8. *de Wahl* 35, 1: Sk. nach r., unter dem Gürtel in einen drachenartigen Hundekopf und einen gezackten Fischschwanz ausgehend, im Haar στεφάνη, über der Brust sich kreuzende Perlschnüre, beide Hände erhoben, in der R. das Ruder schwingend, die L. von einem Polypen umwunden. 8) Bruchstücke einer großen Prachtschale; erhalten der untere und vordere Teil des Körpers einer Meergottheit, durch die zwei vorwärts eilenden Hunde als Sk. charakterisiert; außerdem Schwimmflossen in der Hüftengegend und noch die Andeutung des geschlängelten Fischleibes; sie streckt die R. vor; vgl. *W. Gebhard, Braunschw. Ant.* 2, 24 f. nr. 14 (*Progr. d. Gymn. Martino-Catharineum z. Br.* 1877). *Waser* 136, 28. *de Wahl* 36, 7. Für weitere bemalte Gefäße vgl.



12) Skylla auf einer apulischen Hydria im Brit. Museum (nach *Lenormant et De Witte, Élite des mon. céramogr.* 3 t. 36).

Panofka in *Gerhards Hyperb.-röm. Stud. f. Arch.* 1833, 178 nr. 21 (*Waser* 130, 2. *de Wahl* 36, 8) und *M. Fossati, Bull.* 1837, 211 (*Waser* 136, 27. *de Wahl* 36, 9). Sodann Vasen mit Reliefschmuck. An die Amphora Santang. 708 schließt sich eine Amphora aus Ruvo an, s. Z. im Mus. Borbonico, mit Flachrelief in der Mitte des Halses: Sk., in 2 Hundsköpfe und 2 Fischschwänze ausgehend, mit Nereiden, *Schulz, Bull.* 1842, 56f. *Waser* 131, 5, vgl. dazu die schwarzgefirniste Vase im Mus. naz. zu Neapel nr. 3400 bei *Heydemann*. *Waser* 136, 30. *de Wahl* 38, 2. Ferner zeigt plastischen Schmuck ein Prachtgefäß aus Canosa in Berlin (Inv. nr. 3194), *W. Froehner, Coll. Gréau* nr. 87 pl. 2. *Arch. Anz.* 7 (1892), 103 nr. 13. *Waser* 132, 9. *de Wahl* 38, 3: über dem Flußgott vorn in der Mitte Sk. in 3 Hunde und 2 stachlige Fischleiber ausgehend, beflügelt, mit Kopf und Arm eine pathetische, offenbar klagende Gebärde vollführend. — Von 'Calenischer Reliefkeramik' lassen sich nun 10 Proben namhaft machen. Zunächst 2 Medaillonschalen mit Flachrelief, die eine im Cab. des méd. zu Paris: Sk. von vorn, leicht nach ihrer L. gewendet, mit beiden Händen einen mächtigen Felsblock über ihrem Haupt haltend, unter dem Gürtel ausgehend in 3 Hundevorderteile und 2 sich r. und l. emporringelnde Fischschwänze, während ihr Leib von einer Schlange umwunden ist, l. die Signatur der bekannten Calener Firma der Gabinii (L.CABINIO), *Vinet* p. 196 z. *Mon.* 3, 52, 2. *Waser* 134, 18. *de Wahl* S. 38. *Rud. Pagenstecher, Die Calen. Reliefkeramik, Arch. Jahrb.* 8. *Ergänzungsh.* S. 33, 18a (Abb. 12, darnach unsere Abb. 13), wo weitere Lit.; die andere Flachreliefschale stammt aus der Offizin des K. Atilius: *caelatura repraesentat Scyllam, pisces, crocodilum, C. I. L.* 10, 8054, 1. *Th. Mommsen, Arch. Anz.* 21 (1863), 79. *Pagenstecher* a. a. O. 18b. Von den Omphalosschalen (paterae umbilicatae) gehört hierher die Odysseusschale aus der Fabrik des L. Canoleius: des Odysseus Abenteuer bei Sirenen und Sk.; diese ist von vorn gegeben,



13) Skylla auf einer calenischen Reliefschale zu Paris (nach *Pagenstecher, Calen. Reliefkeramik* S. 33 Abb. 12).

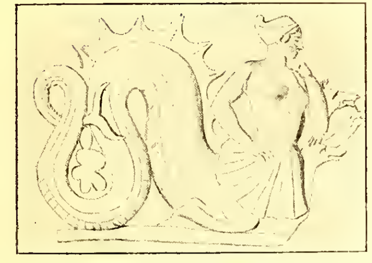
ausgehend in zwei Fischleiber mit Delphinschwänzen, mit der R. das Ruder schulternd, mit der L. einen Odysseusgefährten vom Schiffsvorderteil zerrend; in 5 Exemplaren ist die Schale nachzuweisen, aus Vulci im Berliner Antiquarium, *Furtwängler, Beschr.* 2, 988f., 3882. *Baumeister* S. 1606 Abb. 1675. *Waser* 135, 22. *de Wahl* S. 38a. *Pagenstecher* 81, 126a; im Museo zu Corneto, *Klügmann, Ann.* 47 (1875), 290f. z. tav. *N*. *Waser* 135, 24. *de Wahl* S. 38c. *Pagenstecher* 81, 126b mit Abb. 36, darnach unsere Abb. 14; im Mus. zu Gotha, *Pagenstecher* 82, 126c; aus Corneto in der Akad. d. Wiss. zu Petersburg, *Stephani, C.-R.* 1866, 44, 93. *Helbig, Bull.* 1867, 129. *Waser* 135, 13. *de Wahl* S. 38b. *Pagenstecher* 82, 126d; Bruchstück im D. arch. Inst. zu Rom, *Pagenstecher* 82, 126e mit Abb. 37. Für die Sk.-Szene verweist *Pagenstecher* auf



14) Odysseus' Abenteuer bei Sirenen und Skylla auf der calenischen Omphalosschale zu Corneto (nach *Pagenstecher, Calen. Reliefkeramik* S. 81 Abb. 36).

dieselbe Reliefdarstellung aus Boscoreale wie *Amelung* zum Mosaik des Braccio nuovo (s. uns. Abb. 11), darüber u.; dagegen schalten wir hier das Bruchstück eines Tonmedaillons ein zu Ste Colombe bei Vienne: Sk., in einen Delphin ausgehend, taucht aus den Wogen auf; mit Ruder in der L. raubt sie mit der R. einen Mann vom Schiff; ihre 4 Hunde zerfleischen 3 Ruderer; dazu Inschriftreste: Scy]LLA ... Pho]RCINA ca]NIGERA (?), *Froehner, Musées de France* 65, 18. *A. Allmer, Inscr. de Vienne* 3, 77 ff., 414 z. t. 205, 14. *C. I. L.* 12 (Gallia Narb.) 5687, 17. *de Wahl* S. 37f. Schließlich 3 calenische Gutti, die sich verteilen auf die Sammlung *Joh. W. F. Reimers* in Hamburg, das Mus. naz. zu Neapel und den Louvre, *Pagenstecher* S. 99, 196 a—c. — Eine besondere Gruppe auch bilden kreisrunde Flaschen, 'Lagynen', mit Sk. in Reliefdarstellung, *Vinet* 196f. *Waser* 133 f., 12—17. *de Wahl* 39, 1—4: regelmäßig Sk. von vorn, ausgehend in 2 Hunde und 2 Schlangenbeine, die in einer Art Greifen- oder Seedrachenköpfe enden, in der R. ein Schwert schwingend, in der L. die Scheide, unten zwei

Delphine; so in der Mitte der Vorderseite eines Lagynos mit Resten von Bemalung im Berliner Antiquarium, *Furtwängler, Beschr.* 2, 961, 3592, ferner beidseitig eines Lagynos im Cab. des méd. zu Paris, abgeb. *Mon.* 3, 52, 1, wieder bloß auf der Vorderseite eines Lagynos der Kunsthalle zu Karlsruhe (die Hunde fehlen), *Urlichs, Jahrb. d. Vereins v. Altertumsfr. in d. Rheinl.* 2 (1843), 65. *Froehner, Gr. Vasen u. Terrak. d. Kunsthalle zu Karlsruhe* (1860) nr. 659; ihrer drei fand ich s. Z. im Mus. naz. zu Neapel im 3. Saal der Sammlung antiker Terrakotten (vgl. auch *Gerhard u. Panofka, Neapels ant. Bildw.* 355, 84), zwei sich entsprechend, die 3. Flasche größer (Sk. die R. erhoben, die L. gesenkt); endlich *Panofka, Recherches sur les noms de vases* pl. 5, 100 (p. 36). *Mon.* 3, 52, 8 (wieder fehlen die Hunde, Sk. hält Fackeln in den erhobenen Händen). Daran schließen sich *Waser* 134 f. nr. 19 u. 20, vgl. *Arch. Anz.* 1849, 101 und *E. de Chanot, Gaz. arch.* 1880, 49, ferner das Tonrelief aus S. Ingres, *Vinet* 196 z. *Mon.* 3, 53, 1. *Waser* 135, 21. *de Wahl*



15) Skylla in einem Tonrelief aus Aigina (nach *Mon. d. Inst.* 3, 53, 2).

39, 1. Als Tondo reiht sich den 'Lagynen' auch das Tonlämpchen an, s. Sp. 1044. — Altgriechischen Stiles ist ein Flachrelief in Ton aus Aigina in Sammlung Blacas: Sk. nach r., das Haar durch Kopftuch zusammengehalten, unter leicht gefältelter Draperie ausgehend in 2 Hunde und einen zierlich gewundenen Fischschwanz mit Flosse und Zacken, *De Witte, Bull.* 1830, 194. 1831, 186. 1832, 171. *Vinet* 194 f. z. *Mon.* 3, 53, 2 (darnach unsere Abb. 15). *Waser* 140, 38; aus derselben Form rührt her ein Bruchstück aus Melos, jetzt in der Sammlung des Kultusministeriums zu Athen (erhalten ist bloß der Fischschwanz mit Zackenkamm); ferner übereinstimmend, doch nicht aus derselben Form hervorgegangen, ein zweites vollständiges Exemplar aus Aigina, von *Matz* im Sommer 1869 in Sammlung Vassos zu Athen gesehen, *Bull.* 1870, 11. *Schöne, Gr. Reliefs* Taf. 35, 134. Sp. 61, 16. 16a. 17. Sp. 66. *de Wahl* S. 32. *Waser, Charon* S. 37 A. Für ein 'Antefix', Reliefbruchstück in Ton (Sk., ein Ruder schwingend, ausgehend in 3 Hunde oder Wölfe, die ebensoviel menschliche Körper zerreißen, mit 4 Armen, vielleicht infolge mangelhafter Ausführung) vgl. *Dressel, Bull.* 1880, 38. *A. Preuner, Bursians Jahresb. Suppl.* 25, 391. *Waser* 140, 39. *de Wahl* 39, 3; über eine Basis aus Terrakotta, die Sk., Eros mit Panther, Seewidder und Greif in Relief zeigt, s. Z. vielleicht als Basis dienend für irgendeinen häuslichen Gott, vgl. *Benndorf, Arch. Anz.* 24 (1866), 212. — Von der Reliefdarstellung kann zur freien Rundplastik überleiten die Sk. an einem einhenkligen Becher (ῥυτόν) in Neapel S. aus Iatta, *Vinet, Rev. arch.* 2 (1845/46), 418 f. z. t. 36. *Avellino, Ann.* 1857, 222. 224, 2. *Iatta, Cat. del M. Iatta* (1869), 1512. *Waser* 135 f., 25 (*de Wahl* S. 39). Für ein weiteres ῥυτόν, das in einen Widderkopf ausläuft und bei dem sich die Sk.-Darstellung in der oberen Hälfte befindet, in S. Gargiulo zu Neapel, *Vinet, Rev. arch.* a. a. O. *Waser* 136, 26. *de Wahl* 37, 10. Direkt freigearbeitet als Statuette erscheint Sk. an zwei schlauchförmigen Gefäßen (vasi ad otre), beidemal in 3 Hunde ausgehend, das eine Gefäß aus Ruvo in der Kunsthalle zu Karlsruhe nr. 656 bei *Froehner,* das andere s. Z. im Besitz von *Franc. Avellino*, vgl. *Schulz* a. a. O. 35. *Vinet* 199, 3. *Urlichs* a. a. O. 65. *Teod. Avellino, Ann.* 29 (1857), 220—32 z. tav. F. G. *Waser* 132, 6 f. *de Wahl* S. 38 f. 1. 2. Vgl. dazu den 1899 für das Mus. of Fine Arts zu Boston erworbenen apulischen Askos mit plastischer polychromer Darstellung der Sk. an der Mündung usw., *E. A. Wallis Budge, Arch. Anz.* 15 (1900), 220. Das Bruchstück einer Sk.-Figur in hellgelbem Ton aus der Kyrenaika findet sich im Musée de la Société d'Arch. d'Athènes, *J. Martha, Cat. des figurines en terre-cuite du Musée de la Soc.* usw. nr. 712 (*Bibl. des Écoles fr. d'Ath. et de Rome* fasc. 16). *Waser* 141, 14. *de Wahl* S. 40, 1. Ferner 2 Exemplare einer Tonfigur, das eine abgeb. *Ant. du Bosph. Cimm.* t. 76, 8 (*Waser* S. 97): geflügelte Frauengestalt mit ausgestreckten Armen, unten ausgehend in phantastische Windungen, vielleicht Skylla. Sk.-Figuren dienten als Schmuck von korinthischen Säulen bei einem großen Dreifuß aus pentelischem Marmor, aus der Villa Adriana im Louvre, *Clarac, Descr. des ant. du M. nat. du Louvre* (1848) nr. 207. *Waser* 141, 45. *de Wahl* 40, 4; ferner Sk. als Verzierungsstück frei in Bronze gearbeitet aus Mittelitalien heute im Mus. Thorwaldsen zu Kopenhagen, *E. de Chanot, Gaz. arch.* 1880, 48 f. 84. *Waser* 141, 46. *de Wahl* 40, 2 (Sk. mit 3 Hunden am Gürtel, die R. vorgestreckt, die L. an den Fischleib gelegt, der, mit Flossen versehen, in den Kopf eines Seepferdchens ausgeht); ferner am Henkel eines Bronzeeimers aus Boscoreale ein jugendlicher weiblicher Kopf, den man wegen eines Halskragens aus zottigem Fell und zweier vom Hinterkopf nach beiden Seiten ausgehender Hundeköpfe auf Sk. deutet (ein entsprechender Henkelansatz im Mus. naz. zu Neapel) *E. Pernice, Arch. Anz.* 15 (1900), 118, 15 Fig. 14. — Den Panzer seiner Odysseestatue zu schmücken, hat der Athener Iason unter allen Abenteuern des Odysseus just das mit der Sk. auserkoren; der weibliche Sturz aus pentelischem Marmor, nahe der Stoa des Attalos zu Athen gefunden, ein Werk aus spätrömischer Zeit, vielleicht aus der vermuteten Bibliotheca Hadriana stammend, findet sich heute im Ἐθνικὸν ἀρχαιολογικὸν Μουσεῖον, vgl. *Kawwadias, Γλυπτὰ τοῦ Ἐθνικοῦ Μουσείου* nr. 312. *G. Treu, Ath. Mitt.* 14 (1889), 160—69 zu Taf. 5. *H. v.*

Rohden, Bonner Stud. f. Kekulé S. 5 f. *N. G. Polites, Eph. arch.* 1892, 241—47. *Waser* 138, 32. *de Wahl* 39, 1: auf dem Panzer im Relief Sk. von vorn, den Kopf mit feucht niederhangendem Haar leicht nach r. neigend, mit der erhobenen R. rechtshin zum Schlag ausholend (Waffe nicht mehr sichtbar), ohne Fischschwanz; unter ihren Hunden ein aus der Flut ragender Felsen sichtbar, davor ein Ruder über den Wellen; auf den 5 Panzerlappen von l. nach r. der Kopf des Aiolos (kaum Charybdis), die 3 Sirenen und der Kopf des Polyphemos. Im Keller desselben Museums sah *Treu* 1887 ein spätes Relieffragment, das noch den Rest eines Hundekopfes vom Unterleib der Sk. und die Andeutung von Wellen zeigt, *Treu* a. a. O. 163, 2. *Waser* 140, 40. *de Wahl* 40, 4. Sodann zwei Trapezophoren (Tischfüße) aus Marmor, der eine gut erhalten, gute römische Arbeit aus Villa Madama bei Rom im Mus. naz. zu Neapel nr. 6672,

16) Sarkophagbruchstück im Gymnasion zu Patras (nach *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 1309).

der andere nur fragmentarisch, aus der Villa Hadrians bei Rom (1823 gefunden), s. Z. (1828) im Besitz des Kunsthändlers Antonio Gastaldi, vgl. schon *Winckelmann, Mon. ined.* 1, 43 nr. 37. *Gerhard u. Panofka, Neapels antike Bildwerke* p. 68 f. (208). *Vinet* 202 f. z. *Mon.* 3, 52, 5. *Gaedechens* 100 A. *Waser* 138 f., 33 f., *de Wahl* 40, 5 f. Beidemal sind Sk. und Kentaur vereinigt (vgl. *Verg. Aen.* 6, 286), das eine Mal Sk. ausgehend in einen Fischschwanz, der beidseitig der Platte zu sehen ist und in dessen Windungen sie einen Unglücklichen nachschleppt, und in 3 Hundsköpfe, wovon die äußeren Füße und Arme eines Menschen zerreißen, der mittlere den Arm eines Körpers inmitten der Flut, dessen Unterleib von den Klauen der Sk. gefaßt ist; mit der R. greift sie sich in die Locken, die L. ist gesenkt; zwischen Sk. und Kentaur (auf dessen Rücken ein Eros) ein fliegender Adler mit Schlange in den Fängen; das andere Mal Sk. mit 4 Hundsköpfen zwischen 2 Schiffen des Od., beide zugleich anfallend, auf den Schiffen nackte Gestalten, Od. selbst nicht charakterisiert. — Zu den karthagischen Sarkophagen (s. o.) kommen Bruchstücke von 3 Sarkophagreliefs, *Waser* 139 f., 35—37: 1) Marmorfragment bei *Inghirami, Gall. Om.* 102 (nach Zeichnung *Stackelbergs*) z. t. 3, 271 f. *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 1, 797 nr. 79. *Waser* 139, 35. *de Wahl* 40, 3: unterer Teil der Sk., unter Palmettengürtel wieder in 4 Hunde ausgehend, in den Wellen l. Fragmente eines Unglücklichen, r. von Sk. Schiff mit 2 Mann, der eine kämpfend, der andere am Ruder, weiter r. in den Wellen Oberkörper eines Menschen (Kopf fehlt), geschmeidig schwimmend, das weitere rechts undeutlich. 2) Sarkophagfragment in Pal. Castellani zu Rom: in der Mitte Sk., wieder fehlt der Oberleib, l. und r. auf bewegter See Eroten im Kahn sitzend und rudernd, *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* (2) 2793. *Waser* 139, 36. *de Wahl* 40, 2. Endlich 3) Ecke eines Sarkophags aus weißem Marmor, 1856 zu Patras gefunden und jetzt im Gymnasion da-



17) Skylla-Darstellung auf einem Klappspiegel aus Eretria im Berliner Antiquarium (nach *Arch. Anz.* 1894, 118 Abb. 15).

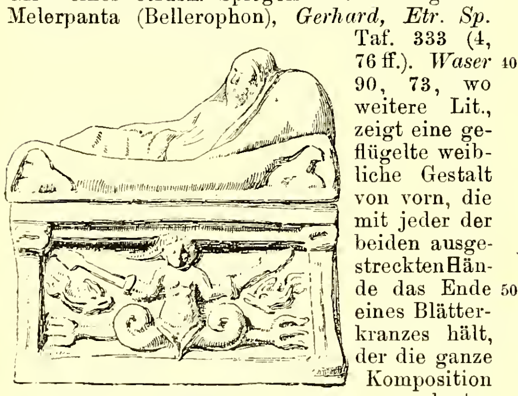
selbst, *Schillbach, Arch. Anz.* 1857, 124. *v. Duhn, Ath. Mitt.* 1878, 67 nr. 3. *Treu* a. a. O. 163 A. *Waser* 139 f., 37. *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 1309, darnach unsere Abb. 16 (*Text* Serie 5, 45 f.): Sk. als Frau mit Fischleib von vorn, den Kopf mit feucht niederhangendem Haar leicht rechtshin wendend, die R. erhoben mit Schleuderstein; vergleichbar ist das Flachrelief guten Stiles aus Aix (Aquae Sextiae) im Musée de Marseille, das ein fischschwänziges Weib darstellt im Profil nach l., in der erhobenen R. einen Stein haltend, *Laborde, Les mon. de la France* (1816) Taf. 108 nr. 3. — In getriebener Arbeit sind hergestellt 3 einander nah verwandte Reliefs vom Ausgang des 4. und vom 3. Jahrh.: das prachtvolle Relief eines großen Klappspiegels aus Eretria, für das Berliner Antiquarium erworben, *Furtwängler, Arch. Anz.* 9 (1894), 118 z. Abb. 15, darnach unsere

Abb. 17, das Relief des reichverzierten, leider arg beschädigten Klappspiegels von vergoldeter Bronze, *Stephani, C.-R. de Petersb.* 1880, 80 ff. z. Taf. 3, 13, und dasjenige einer Bronzeplatte aus Dodona, *Carapanos, Dodone* p. 193 (*De Witte*) z. pl. 18, 1, vgl. *Waser, Skylla* S. 97. 140 f., 41. *Charon* S. 72 A. *de Wahl* S. 37. Auf dem Klappspiegel aus Eretria (Dm. O, 217) packt Sk. einen Jüngling mit der L. in den Haaren, in der R. erhebt sie einen Stein; zwei ihrer Hunde beißen sich in sein rechtes Bein fest; die Rückenflügel der Sk. sind blattförmig und gezackt gebildet; über den l. Arm hat sie ein flatterndes Netz geworfen; von den fast männlich gebildeten Hüften gehen als Übergang zunächst große gezackte Blätter aus, darunter 3 Hunde, deren Hälse und Köpfe phantastisch wie die von Seedrachen (mit gezacktem Kamm auf dem Nacken) gebildet sind; nach hinten endet Sk. in einen gewaltigen vielgeringelten Schlangen- (nicht Fisch-) leib mit gezacktem Rückenkamm; unten die Wellen des Meeres. „Die Benutzung malerischer Vorbilder ist hier wie bei andern Spiegelkapselreliefs sehr wahrscheinlich, Nikomachos' Gemälde der Sk. darf man in verwandter Auffassung denken; der Spiegel ist kaum jünger als das Ende des 4. Jahrh.; die mannigfachen Anklänge an den pergamenischen Gigantenfries sind ein neuer Beweis dafür, wie tief dieser der ältern Kunst, insbesondere auch der Malerei, verschuldet ist" (*Furtwängler*). Im Sinne dieses Exemplars ist wohl das von *Stephani* publizierte Relief zu ergänzen, nur ist es hier ein Ruder, das Sk. mit der R. über ihrem Opfer schwingt; auch scheint da nur ein Hundevorderteil unter dem Zackengürtel herauszuspringen. 2 Hunde sind es bei der Bronzeplatte aus Dodona, die bellend nach r. und l. vorwärtsstürzen, ferner zwei mächtige Fisch- oder Schlangenleiber l. und r. hinter den Hunden; die L. hat Sk. wieder erhoben, vielleicht auch mit Stein, mit der R. dagegen lehnt sie ein Ruder an den Oberarm. — Wohl die vollständigste Darstellung dieser Art, eine symmetrische Rundkomposition bietet die Bronzeschale mit langem Griff (eine Pfanne?) aus der Villa della Pisanella bei Boscoreale, *A. Pasqui, Mon. ant. dei Lincei* 7 (1897), 514 f. Fig. 75. *Pagenstecher* a. a. O. S. 82, identisch mit der 'Bronzeschale aus Boscoreale im Brit. Mus.', zitiert von *Amelung, Vat.* 1, 3 (s. unsere Abb. 11): Sk. von vorn mit Kopf nach r., unter Zackengürtel ausgehend in 3 vorwärtsstürzende Hunde und 2 seitlich emporstrebende Fischschwänze, hat die R. wie zum Wurf oder Schlag erhoben, während sie mit der L. wiederum einen Mann am Haarschopf vom Schiffsvorderteil r. an sich reißt; der Hund r. beißt ihn in den r. Arm, auch die beiden andern Tiere sind mit nackten Männern beschäftigt, und ein vierter Unglücklicher ist l. in den Schleifen des einen Fischschwanzes sichtbar. Ferner ist auf dem Bruchstück einer großen goldenen Platte, die einem Schild zur äußern Verkleidung diente, gefunden im Königsgrab zu Koul-oba (s. Atlas z. *Dubois de Montpéreux, Voyage autour du Caucase* Sér. 4 pl. 21, 2. *Sabatier, Souv. de Kertsch* p. 119 z. pl. 5, 9. *Waser* S. 97 f. 141, 42) ein gewissermaßen furchtbar schönes Weib dargestellt im Profil nach r., mit wildem Gesichtsausdruck, wild vom Wind zurückgeworfenem Haar; sie führt in horizontaler Lage einen geschmückten Dreizack mit langem Schaft, in ihrer vorgestreckten L. dagegen sieht man etwas wie fasces (une torche liée en faisceau, *Sabatier*), an ihrer Seite einen Wolfshund, dem ein Fisch in die Schnauze zu schwimmen scheint, und hinter der Frau, der Grotte l. zuschwimmend, einen zweiten; nicht mit einer bloßen 'pêche nocturne' (*Sabatier*) haben wir es zu tun, eher mit einer 'von Wölfen umgebenen Gottheit oder Furie' (*Dubois*), also Sk. Ihr eignen die Wolfshunde, die hier losgelöst im Wasser herumschwimmen, ihr der Dreizack, den sie zu gleichen Zwecken gebraucht wie andere Meergottheiten untergeordneten Ranges; außerdem ist l. auch die Höhle angedeutet, aus der sie halben Leibes heraustritt; direkt griechische Anschauung spiegelt sich wider in diesem Bilde, fremdartig möchte bloß der Ärmelchiton anmuten, könnte man nicht auch hierfür auf die bekleidete Sk. auf Münzen (z. B. von Kyzikos) hinweisen. — An das Bronzerelief aus Dodona schließen sich die Darstellungen von 3 'etruskischen Spiegeln', *Waser* S. 96. *de Wahl* S. 31. 37. Zunächst der Spiegel aus Sammlung *Meester de Ravestein, Kat.* nr. 883 (p. 559). *De Witte, Ann. de l'Acad. d' arch. de Belgique* 28, 174 pl. 6, vgl. *Stephani, C.-R.* 1880, 80 f. z. Taf. 3, 13: unter zackigem Gürtel geht Sk. aus in zwei gezackte Schlangenleiber, die sich mit ihren Köpfen bis zur Schulterhöhe des Mädchens emporringeln; nach l. und r. springt je ein Hundeleib vor, während den Raum dazwischen zwei längliche Blattbildungen (?) ausfüllen; mit der L. schwingt sie hinter dem linkshin geneigten Kopf ein Ruder, die R. hält sie geöffnet seitlich vor; unten die Andeutung des Wassers, im Feld raumfüllend 4 Fische. Offenbar ähnlich ist die Darstellung des Spiegels bei *Hubo, Originalw. in Gött.* (1887) 115 nr. 716, und damit wohl identisch der s. Z. im Besitz des Herrn *Dressel* befindliche Spiegel, *Klügmann, Bull.* 1880, 167: über dem durch Wellenlinien angedeuteten Wasser Sk. von vorn, bis zu den Hüften ein nacktes Weib mit wild herabhangendem Haar, mit über der Brust sich kreuzenden Bändern, mit tiefem Nabel (als Spiegelzentrum); hier ist aber die L. ausgestreckt, indem sie anscheinend dem mittlern der 3 Hunde einen Knochen hinhält, während der rechte erhobene Arm (mit Spange) das Ruder hinter dem Kopf hält; außer den 3 Hunden auch hier 2 große gewundene Fischleiber, aber mit Schwanzenden. Und wiederum verwandt ist das Flachrelief eines abgebrochenen Spiegelgriffes aus S. Durand im Louvre, *Longpérier, Not. des bronzes ant. du Louvre* p. 56, 252 (Sk. von vorn, unter ihrem Gürtel ausgehend in 2 Hunde und 2 Meerdrachen, die R. zum Kopf hebend, die L. mit Ruder). — Von Gravierungen sind ferner zu nennen zwei Darstellungen auf Bronzecisten. Auf dem Deckel einer aus Puglia oder Basilicata stammenden

Cista findet sich inmitten von sieben roh gearbeiteten tierähnlichen Figuren eine menschliche Gestalt mit Fischschwanz und Hundekopf am Leib, vermutlich Sk., *Gerhards Hyperb.-röm. Stud.* 1 (1833), 188. *Gaedechens* 19, 4. *Waser* 141, 43. Ferner die sog. Cista Borgiana, aus dem Besitz des Kardinals Borgia, heute im Mus. naz. zu Neapel, *Finati, R. Museo Borb.* 14 t. 40. *Gerhard, Hyperb.-röm. Stud.* 1, 95. *Etr. Spiegel* nr. 5. *Gaedechens* 108ff. *Waser* 92f.: wieder auf dem Deckel diverse Meerwesen, darunter eine männliche und eine weibliche Meergottheit, letztere, auch wenn Hunde fehlen, wahrscheinlich Sk., ausgehend in 2 Schlangenleiber mit zackigem Rückenkamm und klaffendem Rachen, mit Schlangen in den Händen, vor ihr eine Fackel. Auch in der eigenartigen Gravierung auf den silbernen Backenklappen eines eisernen Prachthelms, *Ant. du Bosph. Cimm.* t. 28, 1 (*M. de Tsarskoe-Selo* p. 31). *Baumeister* S. 2036 Abb. 2214. *Waser* S. 97, 106, hat man Sk. vermutet in der weiblichen Gestalt mit Flügeln und Stirnschild, die unter palmettenartigem Gürtel in einen zierlich gewundenen Schlangen- oder Fischleib ausläuft und mit jeder Hand eine Stange schultert. — Die Gravierung auf dem Griff eines etrusk. Spiegels mit Auszug des Melerpanta (Bellerophon), *Gerhard, Etr. Sp.* Taf. 333 (4, 76 ff.). *Waser* 90, 73, wo weitere Lit., zeigt eine geflügelte weibliche Gestalt von vorn, die mit jeder der beiden ausgestreckten Hände das Ende eines Blätterkranzes hält, der die ganze Komposition umrahmt; dies Flügelwesen mit struppigem Haar, von den Hüften ausgehend in 2 sich kreuzende Fischschwänze (den Hinweis auf das Meer verstärken 2 Delphine), mag überleiten zu dem, was wir als 'etruskische Skylla' bezeichnen: das ist weder Echidna noch Sk., das ist eben jener weibliche etruskische Daimon unbekannten Namens (entsprechend gibt es eine wesensverwandte männliche Flügelgestalt), wie er mit Vorliebe auf Aschenkisten angebracht ward und in der Folge, unter dem wachsenden Einfluß

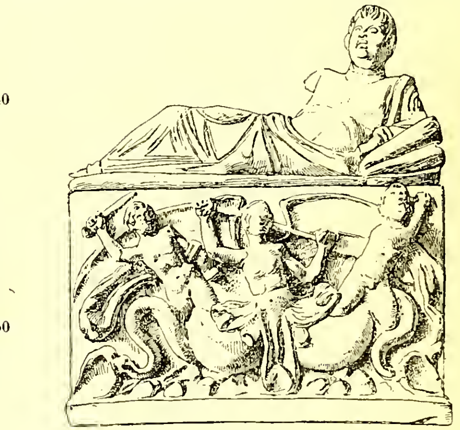


18) 'Skylla' auf einer etruskischen Aschenkiste (nach *Baumeister, Denkm. d. kl. Altert.* S. 1430).



19) 'Skylla' auf einer etrusk. Aschenkiste zu Berlin (nach *Kekulé, Verz.* 1313).

griechischer Mythologie und Sage allmählich übergegangen ist in die Sk. der Griechen, vgl. *Waser, Sk.* 87 ff. *Charon* 70 ff. A. Wir unterscheiden 3 Gruppen von solchen Darstellungen der 'etrusk. Skylla'. Zunächst sehen wir auf Aschenkisten diesen weiblichen Meeresdaimon sozusagen rein dekorativ verwendet in Enface-Darstellung, mit und ohne Flügel am Rücken (gelegentlich auch mit Flügeln am Kopf, oder es ist eine Schlange im Haar bemerkbar, eine zweite oder eine Binde um den Kopf gelegt), von den Hüften an (häufig unter palmettenartig stilisiertem Gürtel) ausgehend in 2 seitlich sich ringelnde Fischschwänze (unten die Andeutung der Meereswellen oder im Feld Delphine raumfüllend), mit verschiedenen Attributen in den Händen, bald sind es Fackeln oder Messer, oder es ist ein Anker oder Steuer oder Ruder, das diese 'Skylla' schwingt wie gegen einen unsichtbaren Gegner, oder sie hält gelegentlich auch mit beiden Händen ein Schiffsvorderteil usf. Für solche Darstellungen vgl. *Micali, Italia avanti i Romani* t. 22. *Storia degli ant. pop. ital.*[2] 3, 185 f. z. t. 110 f. *Mon.* 3, 52, 15 = *Baumeister* S. 1430 (Vign., darnach

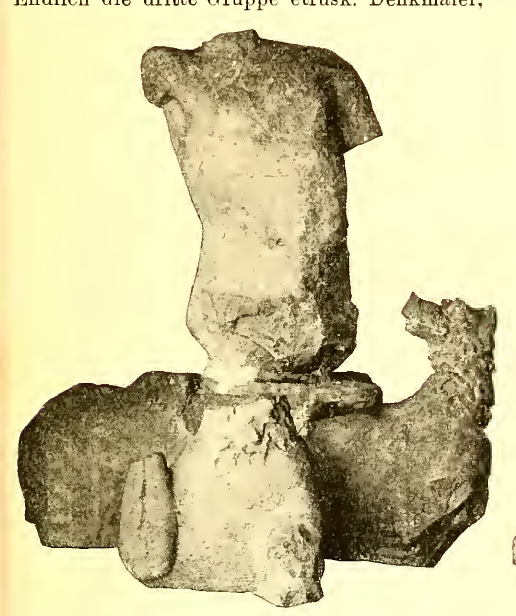


20) 'Skylla' auf einer etruskischen Aschenkiste zu Berlin (nach *Kekulé, Verz.* 1312).

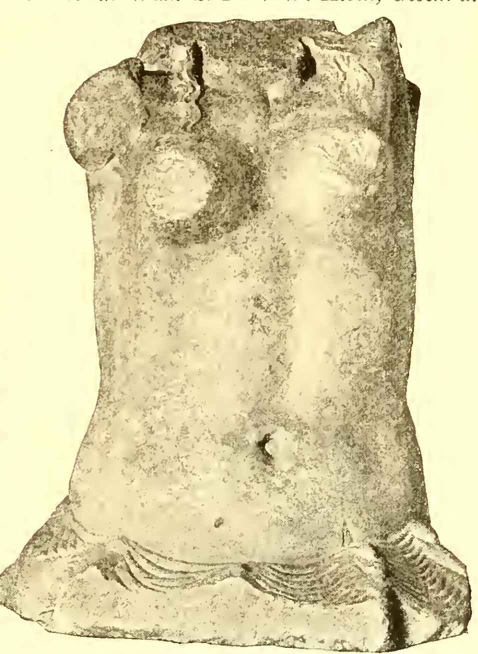
unsere Abb. 18). *Conestabile, Dei mon. di Perugia etr. e rom.* t. 6 = 22, 2. 36 = 62. 67 = 83, 3. 4. 68 = 84, 4, für ein Berliner Exemplar *Kekulé, Verz. d. ant. Skulpt.* (1891) 1313 (darnach unsere Abb. 19). Diese 'Sk.' mit Steuerruder zwischen 2 Kentaurenweibchen auf einer aus Chiusi stammenden Aschenkiste aus Marmor, s. Z. im Museo Paolozzi zu Chiusi, *Gori, M. Etr.* t. 154, 2 (p. 288). *Vinet* p. 203 z. *Mon.* 3, 52, 4. *Müller-Wieseler, D. d. a. K.* 2 Taf. 47, 593. *Waser* 92, 84. Bei einer zweiten Gruppe

von Aschenkisten finden wir den Daimon geflügelt und ungeflügelt (gelegentlich auch in männlicher Erscheinungsform, z. B. im M. Egizio e di Antichità Greco-Romane zu Turin) im Kampf gegen 2 oder 4 in seine Fischleiber verschlungene Krieger; für ein Exemplar zu Berlin vgl. *Kekulé* a. a. O. 1312 (darnach unsere Abb. 20), für andere *Gori, M. Etr.* 148, 1. 2. *Dempster, De Etruria reg.* 80, 2. *Conestabile* a. a. O. Taf. 58 = 84, 1. 59 = 85, 1. 2. 60 = 86, 2; am bekanntesten ist das Exemplar zu Perugia bei *Gori* 148, 1, vgl. auch *Inghirami, Gall. Om.* t. 99 (3, 268 f.). *Overbeck, Gall. her. Bildw.* 33, 2. *Mon.* 3, 52, 5. *Baumeister* S. 1682 Abb. 1762. S. 2026 Abb. 2193. *Daremberg-Saglio* Fig. 6246: beidseitig der ungeflügelten Sk. zwei Kämpfende, der l. als Odysseus gekennzeichnet durch den πῖλος, beide an den Beinen umschlungen von den Schlangenwindungen der Sk., in die bereits 2 Unglückliche mit ihren Köpfen verstrickt sind. Endlich die dritte Gruppe etrusk. Denkmäler, M. Etrusco Gregoriano des Vatikan, 4. Saal nr. 324, *M. Etr. Greg.* 1 Taf. 93, 5. *Dennis, Cities and cem. of Etruria*[3] 2, 459. *Waser, Sk.* 95, 101. Endlich Sk. von vorn mit Kopf nach r., wie es scheint mit μαχαίρια in den erhobenen Händen, ausgehend in sich kreuzende Fischschwänze und 2 Hundevorderteile, die rechts- und linkshin von ihren Hüften aus vorspringen, in einem der sechs Rechtecke auf einer der drei skulptierten Seiten einer etrusk. Grabstele, aus Felsina stammend, in den Giardini Margherita zu Bologna gefunden, *E. Brizio, Not. degli scavi di antichità* 1890, 140 t. 1. *Athenaeum* 1890 nr. 3262 p. 578. *Wschr. f. kl. Phil.* 1890, 816. *Waser* 95, 99.

Für 'Fragmente einer statuarischen Gruppe der Skylla' vgl. *R. Schöne, Arch. Ztg.* 28 (1870), 57 f. z. Taf. 34. *Waser* S. 116 bis 129. *de Wahl* S. 41 ff. *W. Klein, Gesch. d.*



21) Skylla-Torso mit Fragmenten von drei Hunden aus Bargylia im Brit. Museum (nach Photographie).



22) Skylla-Torso aus Lanuvium im Brit. Museum (nach Photographie).

wo auch die Hundeprotome nicht fehlt, das der Sk. besonders eigentümliche Moment. So erscheint Sk. geflügelt mit Ruder im Kampf gegen 2 Männer (Odysseus und Gefährte?), unter palmettenartigem Gürtel ausgehend in 2 geringelte Fischschwänze, außerdem aber auch in 2 Hundsköpfe, auf einer Aschenkiste im Kloster S. Pietro de' Cassinensi, *Conestabile* a. a. O. t. 58 = 84, 3 (4, 127 f.). *Waser, Charon* 71 A.; ferner Sk. von vorn mit wildflatterndem Haar, rechtshin blickend, mit rundem Stein in jeder der erhobenen Hände, mit Halsband und sich kreuzenden Bändern, unter 7-zackigem Gürtel in 4 Hunde ausgehend und in 2 beidseitig sich emporringelnde Schlangenleiber mit seepferdartigen Köpfen, unten etrusk. Wellenlinie, auf einer kleinen Tonurne des *griech. Kunst* 3, 322—26. Zunächst der Kolossaltorso der Sk. aus weißem Marmor mit den Bruchstücken von 3 ihrer Hunde im Brit. Mus. nr. 1542, aus einem dor. Grabe bei Bargylia (Karien) stammend, vgl. *Arch. Anz.* 24 (1866), 203*. *S. Reinach, Rép. de la stat.* 3, 123, 1, s. unsere Abb. 21 (nach Photogr.). Der überlebensgroße Marmor, korrodiert, aber sichtlich von guter Arbeit, stellt den Oberkörper einer Sk. dar, der, vorgeneigt in Aktion, unten in Seetang ausläuft; es fehlen der Kopf und beide Arme, doch war augenscheinlich der rechte Arm ausgestreckt, der linke gesenkt; außer diesem Torso sind, wenn auch aus dunklerm Marmor gearbeitet, doch offenbar zugehörig, noch 4 weitere Fragmente zum Vorschein gekommen, in denen man die Reste erkennt von drei mit

Meerblättern versehenen Hundekörpern und einem Fischschwanz (?); von einem dieser Hunde (oder einem vierten) ist auch der Kopf erhalten, endlich eine Anzahl kleinerer Bruchstücke von Pfoten und Beinen. Ein weiterer auf Sk. gedeuteter Torso, gleichfalls im Brit. Mus. (nr. 1543), stammt aus dem alten Lanuvium, vgl. *S. Reinach* a. a. O. 3, 123, 5, s. unsere Abb. 22 (nach Photographie). Für die Anordnung der untern Partie mit den Hunden ist aufschlußreich ein kleinerer Marmorsturz von mäßiger Arbeit im Ashmolean Museum zu Oxford, vgl. *Michaelis, Anc. marbles in Gr. Britain* p. 549 nr. 33, abgebildet bei *L. R. Farnell, Journ. of hell. stud.* 12 (1891), 53 Fig. 4 u. 5. *S. Reinach* a. a. O. 2, 412, 2, s. unsere Abb. 23 (nach Photogr.). Hier vermißt man den Oberleib der Sk., dafür ist ersichtlich, wie unter palmettenartig gebildetem Gürtel die Vorderteile von 3 Tieren vorspringen, deren ganze Gestaltung am ehesten an Robben erinnert. Hierher gehört auch der längst bekannte Marmor, der aus Villa Albani ins Museo Torlonia gewandert ist und daselbst ergänzt ward als Athlet Milon aus Kro-

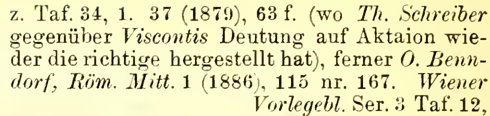


23) Marmorsturz von einer Skyllagruppe, im Ashmolean Museum zu Oxford (nach Photographie).



24) Fragment einer Skyllagruppe im Mus. naz. zu Palermo (nach *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 555).

ton. Der richtigen Deutung auf einen von der Sk. angefallenen Menschen, die dann gegeben ist in der *Beschreibg. Roms* 3, 2, 469, war schon *Fea* nahegekommen, wenn er (*Indic. antiq.* p. 28 nr. 255) den Torso, offenbar wegen der pflanzenartigen Auswüchse, die Stirn und Backen des Hundes umgeben, als ein 'frammento di mostro marino che divora un naufragante' bezeichnet hat, vgl. auch *Arch. Ztg.* 28 (1870), 57



z. Taf. 34, 1. 37 (1879), 63 f. (wo *Th. Schreiber* gegenüber *Viscontis* Deutung auf Aktaion wieder die richtige hergestellt hat), ferner *O. Benndorf, Röm. Mitt.* 1 (1886), 115 nr. 167. *Wiener Vorlegebl.* Ser. 3 Taf. 12, 4. *Farnell* a. a. O. 52 f. *S. Reinach* a. a. O. 2, 411, 3. Das entsprechende Fragment bietet Palermo im Cortile des Museums (*Inv.* nr. 725), *Arch. Ztg.* 28 (1870) Taf. 34, 2. *Farnell* p. 52 f. z. Fig. 3. *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 555, darnach uns. Abb. 24 (*Text* Ser. 2 S. 50 f. *Nachtr.* Ser. 3, 51). *S. Reinach* 2, 410, 5. Eine weitere Wiederholung vermutet *Arndt* in dem aus Ismid (Nikomedeia, Bith.) stammenden, roh gearbeiteten Jünglingskopf mit Hand auf dem Scheitel, ehemals in Sammlung Radowitz zu Konstantinopel, jetzt wohl im Kaiserl. ottoman. Museum daselbst. Auch ein vierter Odysseusgenosse als Opfer der Sk. ist nachweisbar, indem mindestens zweimal ein bärtiger schmerzverzerrter Kopf erhalten ist, in dessen Haupthaar eine Hand sich



25) Fragment einer Skyllagruppe im Mus. naz. zu Palermo (nach *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 556).

eingräbt, die Klaue der Sk. Einen solchen Kopf im Museo Chiaramonti des Vatikan (Abt. V nr. 79) hat zuerst *Schöne* besprochen, *Arch. Ztg.* 24, 154 ff. z. Taf. 208, 1. 2, vgl. *Helbig, Führer*[2] 1, 39, 68. *Amelung, Vat.* 1, 361 f. (Taf. 38); wie die beiden Torsen in M. Torlonia und zu Palermo hat er $^2/_3$ Lebensgröße, 0,30 m Höhe bei 0,145 m Gesichtslänge. Wegen großer Übereinstimmung mit 2 Berliner Marmorköpfen, die

Tieck, Ztschr. f. Altert. 1850, 299, sodann *Friederichs, Arch. Ztg.* 1855, 49 ff. für Thersites angesprochen, erklärte *Schöne* auch den vatikanischen Kopf für den von Achill gepackten Thersites, hat indes *Arch. Ztg.* 28, 57 an Hand einer völlig übereinstimmenden Replik im Museum zu Palermo (*Inv.* nr. 744), im Cortile als zugehörig aufgestellt neben dem erwähnten Torso, vgl. *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 556, darnach unsere Abb. 25 (*Text* S. 51), die beiden Köpfe in M. Chiaramonti und zu Palermo als herrührend erkannt von einer statuarischen Gruppe der Sk. Der Palermitaner Kopf stammt aus M. Astuto (vielleicht auch der Torso *Inv.* nr. 725), neu daran sind Hals und Nase. Während beim Torso aus Bargylia die R. der Sk. möglicherweise ein Steuerruder gehalten, dürfte die L. einen Genossen des Od. beim Schopf gefaßt haben; denn eine linke Hand ist es, die ins Haar greift, und außerdem ist sie mindestens lebensgroß, d. h. dem Kopf von $^2/_3$ Lebensgröße gegenüber übermenschlich; die Sk. aber mit Ruder in der R., mit der L. einen Mann wegzerrend vom Schiffsvorderteil, an das er sich krampfhaft festklammert, diese Komposition kehrt häufig wieder, s. o. Bei den beiden Berliner Köpfen wird man über die vage Etikettierung 'Klagende männliche Köpfe' (*Conze, Verz. d. ant. Skulpt. in Berlin* 569 u. 570) nicht leicht hinauskommen, auch nicht bei dem Köpfchen im Museo civico zu Bologna (Glasschrank C) 'una testa di Laocoonte' (*Brizio, Guida* 1887 S. 25), und ebenso unsicher ist bei weitern Köpfen die Zuweisung zu einer Skyllagruppe. Wieder ein Kopf in halber Lebensgröße, bärtig, mit schmerzlich emporgerichtetem Blick und geöffnetem Mund, ist für den Pal. Camuccini in Rom notiert bei *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* (1881/82) nr. 966. Ferner hat bereits *Treu* einen Kopf im Provinzialmuseum zu Hannover, in schematischer Skizze *Ath. Mitt.* 4 (1889), 163 A. 2, in 2 photogr. Aufnahmen *Arndt-Amelung, Einzelvk.* 1080 u. 1081 (*Text* Ser. 4, 28), den Kopf eines unbärtigen Jünglings, der mit seiner L. die in sein linkes Auge greifende linke Hand eines andern abzuwehren sucht, einer Replik der Sk.-Gruppe zugeschrieben; allein schon der Stil ist hier ein anderer (*Klein* a. a. O. S. 324), ebenso der Griff der Hand, die auf dem Kopf liegt und deren Mittelfinger sich in das Auge bohrt, auch ist diese Hand durchaus nicht größer als die abwehrende des Jünglings — kurz, eher als an den Rest einer Sk.-Gruppe ist zu denken an eine Kampfszene im Sinne von *Paus.* 3, 14, 10, worauf auch der Museumskatalog von *H. Köhler* (1891) 24 verweist. Unsicher ist die Attribution auch bei dem unbärtigen Köpfchen im Mus. naz. delle Terme, *Helbig, Führer*² 2, 255 nr. 1158, einem gut gearbeiteten Marmorköpfchen, das auf ein Bronzeoriginal zurückzugehen scheint. — Von einer Sk., vom Scheitel bis zu den Weichen als Jungfrau gestaltet, gleich bei den Hüften aber ausgehend in die gräßlichen Hunde, die 3 Reihen Zähne weisen, deren Köpfe vorspringen und ihrer Zahl entsprechenden Fang suchen, spricht der im 4. Jahrh. zu Konstantinopel lebende Rhetor *Themistios or.* 22 π. φιλίας p. 279 b *Dind.*; wenn aber der Redner darunter ein ἔργον der πλάσται versteht, das die Sk. zeigt mit ihren Hunden, bei denen dem Beschauer selbst die τριστιχία τῶν ὀδόντων zum Bewußtsein kam, werden wir kaum an eine Darstellung der Kleinkunst denken dürfen, sondern eher eine plastische Gruppe der Sk. annehmen, die verschiedentlich (πολλαχοῦ) in Kopien verbreitet und bekannt war. Diese Annahme stützt das Epigramm auf eine bronzene Sk. (εἰς Σκύλλαν χαλκῆν), ohne Namen des Verfassers *Anth. Pal.* 9, 755, und ebendiese Sk.-Statue dürfte gemeint sein in einem weitern Epigramm unter den ἐπιγρ. ἀδέσποτα εἴς τινα ἐν Βυζαντίῳ ἀναθήματα, *Anth. P.* 11, 271. Es geht auf ein im Euripos des berühmten Hippodroms zu Konstantinopel nahe der Sk. aufgestelltes Bild Anastasios' I. (491—518 n. Chr.), und seine drei letzten Worte muten an wie eine Ironie des Schicksals; denn, wenn auch nicht dieser Anastasios die χαλκείη δαίμων zu Münze geschlagen, so finden wir dafür doch auch eine Sk., die im Hippodrom gestanden, unter jenen Kunstwerken verzeichnet, die 1204 bei der Plünderung Konstantinopels durch die Lateiner zur Münze wanderten, vgl. *Niketas Choniates* c. 7 p. 861, 11 in *Bekkers C. scr. hist. Byz.*, ferner *Georg. Kodinos* π. ἀγαλμάτων κτλ. τῆς Κ.-πόλεως p. 29 D (p. 53, 19 *Bkk.*), und schon *Bandurius* hat in seinem *Imp. orientale sive antiquitates Cpolitanae* (Paris 1711) 2, 846 die gewiß nicht allzu kühne Vermutung ausgesprochen, daß das Epigramm *Anth. Pal.* 9, 755 ursprünglich seinen Platz gehabt auf der Basis der Bronzegruppe der Sk. im Hippodrom zu Konstantinopel. — Halten wir die literarische Überlieferung zusammen mit der monumentalen, so scheint uns dadurch die Kenntnis von 4—6 Exemplaren einer statuarischen Gruppe der Sk. verbürgt, sei es nun, daß sie sämtlich Wiederholungen waren des einen Urbildes, eine in Erz, die andern in Marmor, oder daß, wie *Klein* annimmt, die Erzgruppe im Hippodrom zu Konstantinopel das Original war, von dem die Marmorkopien abstammen. In kleinerm Maßstab ist die durch den Oxforder Marmorsturz repräsentierte Kopie gehalten; ihr wäre zu entnehmen, daß die Sk. nicht in das übliche Schwanzanhängsel überging, sondern (wie auch sonst gelegentlich) aufruhte auf Felsgrund (Σκύλλης σκόπελος). Zwei sozusagen identischen Exemplaren gehören an Torso und Kopf zu Palermo einer- und Torso und Kopf zu Rom anderseits (im M. Torlonia der Torso, der Kopf im Vatikan). Diesen Exemplaren lassen sich allenfalls, wenn Maße und Material stimmen, die Kolossaltorsen im Brit. Museum zuweisen, eher indes wird man noch 2 weitere Repliken, eine vierte und fünfte Wiederholung in Marmor annehmen. Bruchstücke aber und Berichte ergänzen sich hübsch zum Gesamtbild und lassen uns eine Komposition ahnen ungefähr folgenden Aussehens: Sk. ist in höchst erregt-pathetischer Pose gegeben, weiblich gestaltet vom Kopf bis zu den Hüften, voll wilder Schönheit und mit übermäßig stark entwickelten Brüsten (ὑπερμαζῶν,

Niketas Chon.); äußerst wirksam aber war der Gegensatz des schönen Frauenleibes zu der entsetzlichen Meute, die ihm entwuchs, wolfsähnliche Hunde wie die der Hekate, der Artemis, der Asteria in der pergamenischen Gigantomachie, die rings am Gürtel der Sk. kläffen, heißhungrig herfallen über jene Unglücklichen, die mit genauer Not der Charybdis entronnen sind (*Georg. Kod.*); zum Teil sind sie bereits mit ihren Opfern beschäftigt (mit diesen zusammen maskieren sie die Felsenbasis), zum Teil springen sie wild an gegen das Schiff des Odysseus (*Niketas*), von dessen Gefährten Sk. mit ihrer L. just einen im Haupthaar gepackt hat, ähnlich wie Athene ihren Gegner Alkyoneus. Möglich, daß das Schiff des Od. bei *Niketas* lediglich Entlehnung aus *Homer* ist, rhetorische Ausschmückung wie bei *Georg. Kod.* die Anziehung der Charybdis. Eine frei komponierte Gruppe haben wir uns zu denken in Art und Auffassung etwa des Farnesischen Stieres und zumal auch der Laokoongruppe, ein Stück Gartenplastik, nach *Th. Schreiber* (s. *Waser* 126 f.) 'ein vortreffliches Motiv für eine mit Thermenanlage verbundene, im Wasser aufgestellte Gruppe', wie auch *Farnell* a. a. O. für das Oxforder Fragment vermutet hat, daß es bestimmt war zum Schmuck einer Fontäne. So kann man denn nicht lange im Zweifel sein über die kunstgeschichtliche Einordnung der ganzen Schöpfung: der Berührungspunkte mit pergamenischer Gigantomachie und Laokoongruppe gibt es genug, ganz abgesehen von den bereits angedeuteten. Am augenfälligsten ist die Übereinstimmung des bärtigen Kopfes (mit Hand der Sk.) mit dem des Hekategegners Klytios und zumal mit dem des Laokoon. Doch auch die Torsen im M. Torlonia und zu Palermo verraten eine enge Beziehung zum Laokoon. Gewiß darf man die 'Sk.' bezeichnen als eine der 'homerischen Gruppen, wie die Gruppe des Odysseus und Polyphem, wie der Pasquino' (*G. Loeschcke, Verh. d. 43. Philol.-Vers. Köln* 1895 S. 158 = *Arch. Anz.* 10, 1895, 216 f.), allein man muß sie zeitlich trennen von diesen Werken. Während der 'Pasquino' als eine Schöpfung der frührhodischen Schule zu bezeichnen ist, ungefähr gleichzeitig mit der ludovisischen Galliergruppe ('die eine Gruppe kann nicht ohne Kenntnis der andern geschaffen sein', *Petersen, Vom alten Rom*[4] S. 176), so rückt ihrerseits die Sk.-Gruppe in Parallele zur Gigantomachie und zum Laokoon, d. h. Schöpfungen der jüngern pergamenischen und der jüngern rhodischen Schule. Somit war nach *Amelung, Vat.* 1, 362 das Original der Sk.-Gruppe wahrscheinlich ein Werk der gleichen rhodischen Schule, aus der der Laokoon stammt, und *Klein* a. a. O. S. 326 möchte 'nicht nur der gleichen Schule, sondern geradezu der gleichen Werkstatt wie die Laokoongruppe' auch die Sk.-Gruppe zuweisen, vgl. auch *Waser* S. 127 ff., wo u. a. Berücksichtigung des zugleich mit der Sk. bei Bargylia gefundenen Marmorblockes mit Inschrift Μέλας Ἑρμαίσκου; schließlich sei darauf hingewiesen, daß, wie in Karien der eine Kolossaltorso des Brit. Museums gefunden worden, so auch Karer aus Tralleis, Apollonios und Tauriskos, die Künstler waren, die für die Insel Rhodos, vielleicht auch auf ihr, die unter dem Namen Toro farnese berühmte Gruppe geschaffen.

2) Tochter des Danaos, die den Aigyptiaden Proteus umgebracht habe, *Hyg. f.* 170 p. 32, 19 *Sch.*, wogegen nach *Apollod.* 2, 16 *W.* dem Proteus (wie Lynkeus dem Aigyptos von der Gemahlin aus königlichem Geschlecht Argyphie geboren) die Danaïde Gorgophone durchs Los zufällt, vgl. auch *Tzetz. chil.* 7 *hist.* 136, 374. *Waser* S. 64 ff.

3) Die Tochter des Nisos, des Königs von Megara, s. d.; daher Niseïs, *Ovid. rem. am.* 737 (freilich für die homerische Sk., vgl. Nisaei canes, *fast.* 4, 500), Niseïa virgo, *Ciris* 390. *Ovid. met.* 8, 35; für die Entwicklung des Mythos von der Nisostochter Sk. vgl. *Rohde, Gr. Rom.*[2] 99 f. (93, 3). *Waser* S. 55—64. *Knaack* a. a. O. 205 ff. *Gruppe, Myth. Lit.* 1898/1905 S. 616 ff. Die älteste Anspielung bietet, wahrscheinlich auf einen Epiker zurückgehend (vgl. *Wagner* in diesem *Lexikon* Bd. 3, 427, 5 ff. *Knaack* a. a. O. 230), *Aischylos* in den *Choëphoren* 613 ff. *Weil*, wo der Chor, ein weiteres Beispiel von Verwandtenmord anzuführen, seinen Abscheu kundgibt gegenüber der blutigen Sk., die, von dem Kreter Minos durch goldenes Halsgeschmeide bestochen, ihren Vater Nisos im Schlaf der verhängnisvollen Locke beraubt. Diese wird bloß als unsterblich bezeichnet, nicht bestimmt in bezug auf ihre Farbe, ob purpurn oder golden; auch von der Verwandlung des Mädchens weiß der Dichter noch nichts: sie oder Minos, je nachdem man das νίν bezieht (νιν· τὸν Νῖσον ἢ τὴν Σκύλλαν *Schol.*), holte Hermes. Noch ist das Motiv zur Tat ein niedriges, durchaus verwerfliches, daher der harte Ausdruck στυγεῖν, daher heißt sie φοινία Σκ., ἁ κυνόφρων. Zur Behandlung durch die Tragödie mußte der Stoff noch ausreifen, zumal der Zug der Bestechung wegfallen, an seiner Statt die verbrecherische Liebe zum Landesfeind (welches Motiv auch in verwandten Sagen seine Rolle spielt) das Mädchen zu der verzweifelten Tat, zum Verrat an Vater und Vaterland treiben: wo und wann dies zuerst geschehen, entzieht sich unserer Einsicht, doch daß sich die Tragödie des Stoffes in der veränderten Gestalt bemächtigt hat, das verbürgt uns *Ovid. trist.* 2, 393 f. (= *F. T. G.* p. 840, 2), ebenso dürften dafür sprechen *Mart.* 10, 4, 2 und *Hyg. fab.* 198 (der Gedanke '*ille i. e. Minos negavit Creten sanctissimam tantum scelus recepturam*', p. 126, 17 f. *Sch.*, vgl. *Ovid. met.* 8, 99 f., könnte recht wohl einer Rede des Kreters entnommen sein) und 242 p. 135, 6 f. *Sch.* (Nisos unter den Selbstmördern), und vermutlich wird auch eine Lieblingsgestalt der attischen, speziell der euripideischen Tragödie wie die τροφός, in der *Ciris* unter dem Namen Carme (Κάρμη) eingeführt, bereits in der Tragödie Σκ. als Vertraute der Heldin zur Vertiefung des psychologischen Momentes beigetragen haben; die Szene zwischen Sc. und Carme in der *Ciris* (v. 257 ff.) hat *Leo* (*De Ciri coniectanea, Gött. Progr.* 1902, 15) verglichen mit derjenigen

zwischen τροφός und Phaidra, *Eurip. Hippol.* 350 ff., vgl. *Skutsch* a. a. O. 2, 68, 1. Desgleichen figuriert die Amme in dem pompeianischen Wandgemälde mit Minos und Sk. bei *Helbig* nr. 1337 (s. unsere Abb. 27), und zur Verwertung der Sk. als tragischer Heldin stimmt auch das Wandbild von Tor Marancio bei *Helbig, Führer*[2] 2, 169 nr. 1001, s. unsere Abb. 26 (weiteres über die beiden Gemälde s. u.); von *Lukian. de salt.* 41 wird die Sage auch unter den Stoffen des Mimos aufgeführt. Zur Sk.-Tragödie vgl. noch *Welcker, Gr. Trag.* 3, 1225. *Rohde, Gr. Rom.*[2] 37, 2 (36). *Ribbeck, Röm. D.* 2, 352. *Waser* S. 56. 59 f. *Knaack* a. a. O. 229, 4. Der Tragödie folgte, Einzelheiten variierend und umgestaltend, die hellenistische Erzählung, wie sie uns zumal in lateinischer Nachdichtung noch vorliegt, in der *Ciris* und bei *Ovid. met.* 8, 1—151, darüber unten. Noch fehlt die Metamorphose im Bericht bei *Apollod.* 3, 210 f. *W.*: Sk. verliebt sich in Minos, der Megara belagert, und schneidet dem Vater die purpurne Locke ab, mitten auf seinem Haupt, an die nach Schicksalsbestimmung sein Leben und somit das Los der Stadt geknüpft war; Minos nimmt die Stadt, aber verabscheut die Verräterin; bei seiner Abfahrt bindet er sie mit den Füßen ans Schiffsvorderteil und taucht sie ins Wasser (ὑποβρύχιον ἐποίησεν). Die Verwandlung, uns geläufig aus *Verg. georg.* 1, 404—409. *Ciris* 481 ff. *Ov. met.* 8, 145 ff., finden wir zuerst bei *Parthenios frg.* 20 *Martini* (*Parthenii Nicaeni quae supersunt* p. 20 f. = p. 270 *Mein.*), vgl. *Schol. u. Eustath.* z. *Dion. Perieg.* 420 (daraus *Ps.-Eud.* p. 376 *Villois.*), zu welchem Bericht *Knaack* a. a. O. 206 f. in Parallele setzt ein Stück aus der Prosaparaphrase der Ὀρνιθιακά des *Dionysios* von *Philadelpheia* 2, 14, vgl. *Poet. bucol. et didact.* p. 119 *Dübner* (auch als *Oppian. Ix.* 2, 14 zu finden); wie der Anfang des Stückes zusammentrifft mit *Ciris* 52 f., so entspricht der Schluß den letzten Versen der *Ciris*, was Rückschlüsse gestattet auf die gemeinsame Quelle, die *Metamorphosen* des *Parthenios*, vgl. auch *Skutsch* 2, 31. 115, dagegen *Leo, Herm.* 42, 60 ff. Überdies erfahren wir aus der Paraphrase, daß die Locke purpurne Farbe gehabt, wie auch dem anonymen Zitat bei *Suid.* s. v. κρέκα entnommen worden ist, von dem *Bernhardy* u. *Meineke* (*Anal. Alex.* p. 271) vermutet haben, es stamme aus *Parthenios*, dagegen andere (vgl. *Schneider, Callim.* 2, 712 *frg. anon.* 39. *v. Wilamowitz, Gött. Nachr.* 1893, 732. 739, 1), es sei ein Bruchstück aus der Hekale des *Kallimachos*, sich anschließend an *frg.* 184 bei *Schneider* 2, 440 f., vgl. *Waser* S. 57, 254. Die einzige Verwandlung des *Parthenios*, von der uns ein Weniges bekannt, ist die der Sk.: Sk., von Minos ans Schiff, nach *Eustathios* ans Steuer gebunden und über das Meer geschleift (ἐπισύρεσθαι τῇ θαλάσσῃ ὅθεν Σαρωνικὸς οὗτος ὁ πόντος ἐκλήθη), ward verwandelt in einen Vogel, die κίρρις nach der falschen Orthographie des Paraphrasten, bei dem (am Ende des Exzerpts) genauere Angaben über den Vogel gemacht sind. Die Notiz, Σαρωνικός komme von σύρεσθαι, kehrt häufig wieder, so im *Schol. Eurip. Hipp.* 1200, dem *Knaack* a. a. O. 209 f. eine besondere Bedeutung beimißt. Neu ist hier, daß die Locke golden heißt, daß der Verrat der Sk. erst nach Verabredung mit Minos erfolgt, nach dessen Versprechen, er wolle sie als Weib heimführen, daß er sie auf sein Schiff nimmt, doch nur, um sie schnöde daran festzubinden und durchs Meer zu schleifen, bis sie darin versinkt und zum θηρίον wird; hier haben wir einen deutlichen, vielleicht den ersten Anklang an die homerische Sk., die auch *Palaiphatos* π. ἀπ. 21 und *Schol. HQ* zu *Od.* 12, 105 θηρίον genannt, und die offenbar nicht gerechtfertigte Identifizierung der beiden Skyllen ist, abgesehen von der Verquickung bei römischen Dichtern (vgl. 'complures magni poetae' *Ciris* 54 ff. *Verg. ecl.* 6, 74 ff. *Prop.* 5, 4, 39 f. *M. Ovid. her.* 12, 123 f. *am.* 3, 12, 21 f. und fast wörtlich kopiert *ars am.* 1, 331 f., ferner *fast.* 4, 500. *rem. am.* 737, vgl. *Leo, Herm.* 37, 29 f.), zur Tatsache geworden bei *Tzetz.* z. *Lyk. Al.* 650; auch da wird der Name des Busens zurückgeführt auf die Schleifung der Sk., wird die Locke als golden bezeichnet (vgl. auch *Tzetz. chil.* 2, *hist.* 37, 539), was sonst bloß noch durch *Prob.* z. *Buc.* 6, 74 bezeugt wird, vgl. die Zusammenstellung der Berichte des *Probus* und des *Tzetzes* bei *Knaack* a. a. O. S. 216 f., der noch bei *Properz* (4, 19, 21—28 ist wohl zu kombinieren mit dem Distichon der *Tarpeia-Elegie* 5, 4, 39 f., vgl. *Rohde, Gr. Rom.*[2] 100, 3), *Ovid* (*met.* 8, 1—151) und *Nonnos* (*Dion.* 25, 148 ff.) die gleiche Version (A) vermutet, trotzdem bei diesen Autoren wieder von einer purpurnen Locke die Rede ist. Für die berühmt und sprichwörtlich gewordene purpurne Locke vgl. auch *Lukian. de sacrif. c.* 15. *Ps.-Chrysost.* π. τύχης β (64, 341 *R.*). *Tib.* 1, 4, 63 (carmine purpureast Nisi coma). Wie die Etymologie des Σαρωνικὸς κόλπος gab auch der Name des Ostkaps der Peloponnes, das Σκύλλαιον (heute τὸ Σκυλί) Anlaß, der Sk. zu gedenken: so berichtet *Strabon* 8 p. 373 (daraus *Eustath.* z. *Dion. Perieg.* 420 a. E.), von Minos ertränkt, sei Sk. hier ans Land gespült worden; so auch *Paus.* 2, 34, 7 (vgl. zur Sage auch *Paus.* 1, 19, 4 und *Hitzig-Blümner, Paus.* 1, 222), der aber schließt, ihr Grab zeige man nicht, vielmehr sei ihr Leichnam von Vögeln zerfleischt worden, vgl. die Zusammenstellung der beiden Berichte bei *Knaack* a. a. O. 222; ebensowenig wie bei *Apollod.* 3, 210 f. *W.* ist hier die Rede von einer Verwandlung. Das Werfen ins Wasser kehrt wieder in des *Philargyrius explan. in Buc.* 6, 74, vgl. *App. Vergil. rec. Hagen* p. 123 (woraus *Schol. Bern.* z. St. *ebenda* p. 122 A.), wo im übrigen die Vulgata, vgl. die Zusammenstellung der Berichte von *Servius, Probus* u. *Schol. Bern.* z. *Verg. ecl.* 6, 74 bei *Alfr. Leuschke, De metam. in scholiis Verg. fabulis, Diss.* Marb. 1895 S. 54 f. Auf des *Parthenios* Darstellung geht nach allgemeiner (zuerst von *Heyne* ausgesprochener, nun von *Leo, Herm.* 42, 61, 2 wieder beanstandeter) Annahme der (trotz *Skutsch*) uns unbekannte Verf. des *Ciris* betitelten Epyllions alexandrinischen Stiles zurück; daß es von *Vergil* beeinflußt ist, nicht umgekehrt, daran wird man nach wie vor festhalten (wiederum trotz

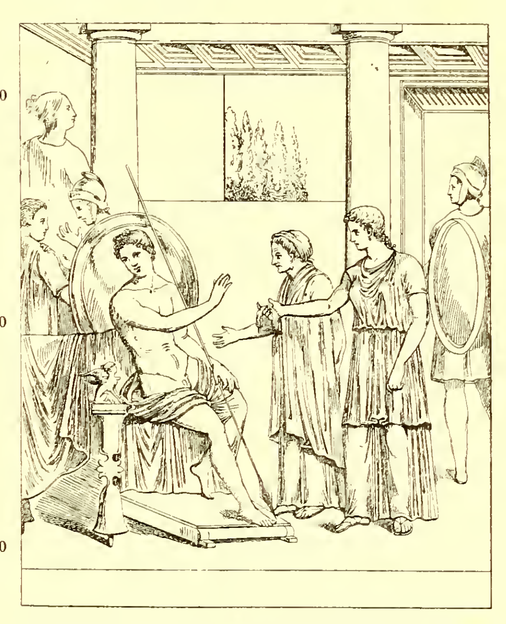
Skutsch), vgl. zumal die Ausführungen von *Leo* u. *R. Helm* a. a. O. In der *Ciris* wird gleich im Eingang die Schuld der Sk. skizziert, wie etwa ein euripideischer Prolog den ganzen Gang einer Tragödie kurz vorwegnimmt. Dunkel bleibt die anschließende Erzählung von der Veranlassung, die das Mädchen in die Macht des Liebesgottes geliefert; dann wird mit besonderer Ausführlichkeit das Schwanken vor der Tat behandelt (da spielt die Amme hinein), wie hernach Verzweiflung und Reue, die Wehklagen, welche die vom Schiff durch das Meer Geschleifte ausstößt; doch nicht länger duldet es Neptuns Gemahlin, daß eine solche Zierde der Schönheit von den Wellen geschändet werde, und es vollzieht sich die Verwandlung: als Vogel schwingt sie sich himmelan; doch selbst dieser neue Übermut heischt Strafe durch Iuppiter, der zugleich



26) Die Heroine Skylla, Wandgemälde von Tor Marancio in der vatikan. Bibliothek (nach *Skutsch, Aus Vergils Frühzeit* 1).

des Nisus frühere Frömmigkeit belohnen will; neu belebt erscheint dieser unter der Gestalt des Haliaietos und verfolgt nun als solcher unversöhnlich die pflichtvergessene Tochter. Mit den Versen aus *Vergil, georg.* 1, 406—409, wo Nisus und Sk. unter den Vögeln erscheinen, deren Gekreise Witterungswechsel anzeigt, schließt das Gedicht. Bei *Ovid* ist zumeist der unglücklichen Sünderin das Wort gelassen; in längerem Monolog befestigt sich bei ihr der kühne Entschluß, der Liebe alles zu opfern; zum Dank aber läßt Minos sie zurück, das Mädchen stürzt sich dem Geliebten in die Fluten nach und hängt sich an sein Schiff. Wie sie nun ihr Vater erblickt, der bereits in den Lüften als Seeadler kreist, wirft er sich auf sie; in der Angst ihres Herzens läßt sie vom Kiel und wird zur Ciris; der Name wird hergeleitet von κείρειν = abschneiden, vgl. *Ov. met.* 8, 151. *Ciris* 488. Bei *Hyg. f.* 198 p. 126, 20 *Sch.* und *Serv. Aen.* 6, 286 wird die Ciris nicht als Vogel, sondern als Fisch bezeichnet, vgl. *Opp. hal.* 1, 129. 3, 187 (κίρρις). *Et. Mg.* p. 515, 14. *Roscher* in diesem *Lex.* Bd. 3 Sp. 429, 32 ff., vgl. auch *Ciris* 485. Aus der römischen Literatur ergeben sich noch folgende Zitate: *Ovid. rem. am.* 67 f. *Ibis* 359 ff. *Stat. s.* 3, 4, 84 (purpurei coma saucia Nisi). *Theb.* 1, 333, vgl. auch 2, 382, ferner zu *Mart.* 10, 4, 2 auch 10, 35, 7. *Namatian. Itin.* 2, 54. *Sid. Apoll.* c. 11, 68. *Modestinus* b. *Baehrens, P. L. M.* 4, 360, 6; den Beschluß mache folgende Zitatenlese aus den Vergilkommentatoren: *Serv. Aen.* 1, 235. 3, 420. 6, 286. *Buc.* 6, 74 (davon abhängig *Myth. vat.* 1, 3. 2, 123 ed. *Bode* 1, 2. 116). *Georg.* 1, 405. *Prob., Philarg., Schol. Bern.* z. *Buc.* 6, 74. *Leuschke* a. a. O. S. 54 ff. — Wie in dem artigen Epigramm des *Modestinus* auf den schlafenden Amor (bei *Baehrens P. L. M.* 4, 360 nr. 429) Sk. zusammen auftritt mit neun andern Heroïnen, Phaidra, Medeia (Colchis) u. Prokne, Dido und Kanake, Myrrha und Euadne, Arethusa und Byblis, vgl. auch *Mart.* 10, 4, 2 (Colchides et Scyllae) und 10, 35, 7 (Colchis, Sc. und Byblis). *Sid. Apoll.* c. 11, 68, so hat sich erhalten ein sechs Heroïnen umfassender Gemäldezyklus, wahrscheinlich aus dem 3. Jahrh. n. Chr., doch zurückgehend auf treffliche Originale der hellenistischen, speziell der alexandrinischen Malerei, 1816 entdeckt in der antiken Villa bei Tor Marancio (vgl. die Mosaikdarstellung o.), heute in der Bibliothek des Vatikan, außer Sk. noch Kanake, Pasiphaë, Myrrha, Phaidra und (nach *Helbig*) Byblis, lauter 'mythische Verbrecherinnen aus Liebe', vgl. für Sk. *Raoul-Rochette, Peint. ant. inéd.* pl. 3 (p. 397 ff.).

Helbig, Arch. Ztg. 24 (1866), 198. *Führer*^{2} 2, 168 f. nr. 1001, abgeb. auch bei *Skutsch* 1 (darnach unsere Abb. 26), vgl. auch *Knaack* a. a. O. 218: Sk., in Safrangelb und Violett gekleidet, in der gesenkten R. die rote Locke, blickt von der Stadtmauer hinüber zum Lager des Minos mit tiefbewegtem Ausdruck, in dem sich Liebessehnsucht und Melancholie paaren. Dazu kommt ein Wandgemälde der Casa dei Dioscuri zu Pompei, *Helbig, Arch. Ztg.* a. a. O. 199 f. z. Taf. 212 (darnach unsere Abb. 27). *Wandgem. d. v. Vesuv verschütt. Städte Camp.* nr. 1337. *Seemann-Engelmann, Myth. d. Gr. u. Röm.*^{5} S. 249 Fig. 105. *Knaack* a. a. O. Im Innern eines Gemaches sitzt auf einem Lehnsessel rechtshin Minos, dem sich zwei weibliche Gestalten nahen, Sk., wieder mit der roten Locke ihres Vaters in der R., und Karme, die begleitende Amme; außerdem sieht man im Hintergrund verschiedene Krieger; Besorgnis spricht aus den runzligen Zügen der Alten, Erregtheit und Spannung aus dem schönen Antlitz des Mädchens wie aus seiner ganzen Haltung, Abscheu aber zeigt das abgewandte Gesicht des tugendstolzen Jünglings. Noch bei einem dritten Gemälde deutet *Helbig* auf die Nisostochter, bei dem zu Ostia gefundenen, etwas flüchtig gemalten Wandbild, das aus dem M. Kircheriano ins M. naz. delle Terme gelangt ist, *Helbig, Führer*^{2} 2, 265 nr. 1167: r. ein linkshin sitzender Jüngling mit Zepter in der L.; vor ihm steht l. ein Mädchen, Sk., die Minos die verhängnisvolle Locke überbringt; die Deutung hat einiges für sich, insofern als sich das Mädchen zögernd und zaghaft dem Jüngling nähert, den Blick fest auf ihn gerichtet wie in Liebesleidenschaft, wogegen der Jüngling eher gleichgültig dazusitzen scheint. — Der Sage von der Nisostochter ist nahe verwandt die wohl jüngere von Komaitho und Pterelaos, dem König der Taphier; diesen machte Poseidon unsterblich, indem er ein goldenes Haar auf seinen Scheitel setzte, *Apollod.* 2, 51 *W.*; doch seine Tochter Komaitho (= Brandhaar), in den landesfeindlichen Amphitryon verliebt, beging den nämlichen Verrat wie Sk. und mußte auch in ähnlicher Weise entgelten: der Sieger Amphitryon habe sie vor dem Abzug getötet, *Apollod.* 2, 60, vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 932 (nach *Tzetz. Lyk.* 934 war die Liebe zu Kephalos das Motiv, vgl. *Strab.* 10, 452), s. o. Bd. 2 Sp. 1275, 15 ff. Bd. 3 Sp. 3262 ff., 67 ff. Bereits bei *Ovid. Ibis* 362 und *Ps.-Chrysost.* 64 *π. τύχης β* (341 R.) werden Pterelaos und Nisos ihres gemeinsamen Schicksals wegen zusammengestellt, und wiederum schon von *Tzetzes* werden miteinander in Parallele gesetzt Samson, Pterelaos und Nisos, *Chil.* 2, *hist.* 37, 538 ff., vgl. auch *Tzetz. Lyk.* 650 (*ἐν ταύταις* [sc. *ταῖς κόμαις*] *εἶχον τὴν ἀλκήν*). *Schol. Lukian. de sacrif.* 15 p. 150, 15 ff. *Rabe.* Über die weitverbreitete, auch in modernen Parallelen wiederkehrende Vorstellung, daß in den Haaren oder in einer einzelnen besonders gekennzeichneten Haarlocke der Sitz der Stärke und des Lebens enthalten und daß mit deren Verlust der Besitzer dem Tod verfallen sei, vgl. Lit. bei *Höfer* in diesem *Lex.* Bd. 3 Sp. 3264, 20 ff., dazu *Kroll, Die Locke des Nisos* bei *Skutsch* 2, 193—196. *E. Samter, Geburt, Hochzeit u. Tod* S. 182, 1, über das Haar, den 'Skalp' als Sitz der Seele o. Bd. 3 Sp. 3209, 52 ff., für die Bedeutung des Haupthaars vgl. auch *Wundt, Völkerpsych.* 2, 2, 23. 4^2, 1, 101 ff. Gewöhnlich wird doch wohl Simson (Shimshôn) zusammengebracht mit hebr. שֶׁמֶשׁ, die Sonne, seinen solarischen Charakter dürfte *Steinthal* überallen Zweifel erhoben haben, vgl. *I. Goldziher, D. Mythos b. d. Hebräern* S. 128 ('die Erzählung gehört zu den durchsichtigsten aller Naturmythen', *Th. Gomperz, Gr. Denker* 1, 418 z. S. 29, 10), und so dürfte allenfalls auch in Nisos noch letzten Endes der Gott der Sonne gewittert



27) Skylla mit Amme vor Minos, Wandgemälde der Casa dei Dioscuri zu Pompei (nach *Arch. Ztg.* 24, 1866 Taf. 212).

werden, deren ganze Kraft gelegt ist in ihre goldenen Strahlen, die beim Untergang auch blutigrot erscheinen: mit dem Sonnengott Nisos steht naturgemäß in steter Fehde Minos, der König der Kreter, der Nacht, des Tartaros, mit dem sich Sk. verbindet, das alles verschlingende Meer usw. Zum Glück aber ist man abgekommen von solch spekulativer Mythenbetrachtung, insbesondere werden heute kaum noch Gläubige finden die solaren und lunaren Theorien eines *Siecke*, der Nisos als Sonne, Skylla als Mond und Minos als den nächtlichen Himmel glaubte deuten zu dürfen, vgl. *Siecke* a. a. O., auch *Arch. f. Religionsw.* 1 (1898), 249 f.; dazu die Besprechung von *W. H. Roscher, Brl. philol. Wschr.* 4 (1884), 1542 f. und *ders.* in diesem *Lex.* Bd. 3 Sp. 429 ff., 14 ff.; hier die Vermutung, daß der Mythos mit in die Reihe der ältern, direkt aus genauer Naturbeobachtung entstandenen Vogelmetamorphosen gehört, daß er hervorgegangen aus der Beobachtung der Verfolgung des Reihers

(ardea, ἐρωδιός) durch den Seeadler (ἁλιαίετος), vgl. auch *Waser* S. 63 f. *Knaack* a. a. O. S. 224 (der die Ciris nicht mit der 'ardea purpurea', sondern mit dem 'Kuhreiher', Bubulcus Ibis [ardea bubulcus] identifizieren will). *Leo, Herm.* 42, 63 f.

Sprachliches, vgl. *Waser* S. 5—7. Schon *Homer* vergleicht μ 86 die Stimme der 'gewaltig bellenden' Sk. mit der eines 'neugeborenen Hündleins'. Ist der Vergleich an sich wenig passend (was schon dem Altertum Veranlassung ward, v. 86—88 als Zusatz zu verwerfen, vgl. *Roemer, Rh. M.* 61, 337), so erklärt er sich eben als etymologische Spielerei (Σκύλλη — σκύλακος). Sie kehrt wieder im *Schol. Plat. ep.* p. 345 d u. e und scheint auch dem Grammatiker *Orion* eingeleuchtet zu haben, vgl. *Et. Mg.* s. v. σκύλα, vgl. auch *Hesych.* s. v. κύλλα· σκύλαξ. Ἠλεῖοι, ferner *Hesych.* s. v. σκύλλον· τὴν κύνα λέγουσιν und *Oros* im *Et. Mg.* p. 720, 20 s. v. σκύλλος· κυρίως ἐπὶ κυνὸς νεογνοῦ. So wird Σκύλλα erklärt = die Bellende, *Doederlein, Hom. Gloss.* 2130, = die Hündin, *Fick-Bechtel, Griech. Personennamen*² 466, vgl. auch *Solmsen, Beitr. z. gr. Wortf.* 1, 261, als Kurzform neben Σκυλάκη, *Maaß, Herm.* 1890, 405, 2. Auf dem Boden der griechischen Sprache ist wohl die nächstliegende Herleitung die von σκύλλω, die Haut abziehen, schinden, abreißen, vgl. schon *Beda, de orthogr. = Gramm. Lat.* 7, 289, 9 (*Sc. habet nomen a spoliando sive vexando nautas: spolio enim et vexo latine graece dicitur scyllo*); somit Sk. = die Zerzauserin, *Passow, Hdwb.* s. v. *Benfey, Gr. Wurzellex.* 1, 200. *Lobeck, Rhemat.* 276. *Pott, Kuhns Ztschr.* 5, 255 A. *Vinet* S. 179. *Gaedechens* S. 89, vgl. auch *Steuding* a. a. O. 188, der aber eher noch an Wurzel skar 'springen, hin- und herbewegen' denken möchte; dagegen ist die Annahme von *Siecke, Progr.* S. 12. *Arch. f. Rw.* 1, 250, Sk. sei entstanden aus skvalyâ: Σκυλjα = divellenda, discerpenda, willkürliche Zurechtlegung des Sachverhaltes zugunsten der Auffassung der Nisostochter als Abstraktion des Vollmondes; endlich vergleicht *Max. Mayer, Herm.* 1892, 488 f. Σκύλλα mit Κύλλου πήρα. Längst hat *Bochart, Phaleg et Canaan* p. 576 für Sk. die etymologische Herleitung von phoin. scol = Zerstörung, Todesgefahr aufgestellt, vgl. Scolacium als ältere Namensform für Scyllacium, und neuerdings hat *H. Lewy, Jahrb. f. Philol.* 1892, 184. *Wschr. f. Philol.* 1893, 814. *D. semit. Fremdw. i. Gr.* 206 den Versuch gewagt, u. a. auch Sk. mit Zuhilfenahme des Hebräischen als semitischer Provenienz nachzuweisen: Sk. sei entstanden aus שַׁכּוּלָה (šakkûlā) d. h. 'der Kinder Beraubte', als Tochter der ihrer Kinder beraubten Lamia. Sei dem nun, wie ihm wolle, in jedem Falle ist begreiflich, daß der Name in Attika in das Schema der Frauennamen auf -λλα (Ἄγνυλλα usw.) und der zweisilbigen Appellativa wie βδέλλα, κόλλα, ψύλλα eingereiht wurde, *Solmsen* a. a. O. *Leo Meyer, Hdb. d. griech. Et.* 4, 104 (σκύλλα, Name einer Haifischart, vgl. *Nik.* bei *Ath.* 7, 306 d, wird der Bildung nach mit ψύλλα 'Floh' verglichen). Vgl. Skyllis. [Otto Waser.]

Skyllias s. Skyllis 2.

Skyllios (Σκύλλιος), Beiname des auf dem kretischen Berge Σκύλλιον verehrten Zeus, *Steph. Byz.* Σκύλλιον p. 579, 10; nach den Handschriften ist auch die Lesart Σκυλλαῖος möglich, *Lobeck, Aglaoph.* 1146. *C. W. Göttling, Ges. Abhandl.* 1, 329 ff. *Ber. über die Verhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 1 (1848), 143 f., der Σκυλλαῖος auch in der Lykurgischen Rhetra bei *Plut. Lyc.* 6 für Συλλάνιος (s. d.) einsetzen will. *Usener, Rhein. Mus.* 49 (1894), 469 und Anm. 2 möchte in dem Beinamen eine Beziehung auf Zeus als den Herren des Lichtes erkennen. *Svoronos* (Ἐφημ. ἀρχ. 1893. 8. *Corr. hell.* 18 [1894], 116), der den Beinamen Σκύλιος (s. d.) schreibt, leitet ihn von σκύλαξ, σκύλλος 'Hund' ab und erkennt den jugendlichen Zeus Σκύλιος in dem Kinde, das auf Münzen des kretischen Kydonia (vgl. Kynosura als Amme des Zeus und als kretischen Ortsnamen) von einer Hündin gesäugt wird; doch erkennen andere in dem Säugling den Kydon, s. d. Art. und *O. Roßbach, Rhein. Mus.* 44 (1889), 431 und Anm. 2. Zusammenhang des Zeus Skyllios mit Skylla (s. d.) nimmt *W. Aly, Philologus* 68 (1909), 430 und Anm. 8 an und deutet daher den Zeus S. als Meergott. Vgl. *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 27, 56. [Höfer.]

Skyllis (Σκύλλις), 1) immer mit Dipoinos zusammengenannt, ist wie dieser ein Künstler aus Kreta (*Plin. hist. nat.* 36, 9; *Clem. Al. Protr.* 4 p. 42 *Pott.; Moses von Chorene, hist. Arm.* 2, 11 p. 103). Beide galten als Schüler des Daidalos (*Paus.* 2, 15, 1), nach andern als seine Söhne, gezeugt mit einer Frau aus Gortyn (*Paus.* a. a. O.). Als Stätte ihrer Wirksamkeit wird vor allem die Argolis bezeichnet, wo in Kleonai, Argos, Tiryns und Sikyon ebenso wie auch in Ambrakia Werke von ihrer Hand gezeigt wurden (*Paus.* 2, 15, 1; 22, 5; *Plin.* und *Clem. Al.* a. a. O.). Vor allem Sikyon wird als ihr Aufenthaltsort genannt (vgl. *H. v. Rohden, Arch. Ztg.* 34, 1876 S. 122 f.). Als Schüler dieser Künstler galten drei Lakedaimonier, ferner Klearchos aus Rhegion, Angelion und Tektaios (*Paus.* 2, 32, 5; 3, 17, 6; 5, 17, 1 f.; 6, 19, 14). *Plinius* a. a. O. nennt den Dipoinos und Skyllis als Erfinder der Marmorplastik, eine Nachricht, die mit der argivischen Überlieferung, welche ihnen ξόανα zuweist, nicht übereinstimmt, und andrerseits gibt *Plinius* die 50. Olympiade als ihre Zeit an, was gleichfalls nach der antiken Chronologie ihrem Verhältnis, in dem sie zu Daidalos stehen sollen, widerspricht. Vgl. über beide Künstler und ihre Werke *Overbeck, Schriftquellen* S. 55 f.; *ders., Rh. Mus.* 41 (1886), 67 ff.; *E. Petersen, De Cerere Phigalensi atque de Dipoeno et Scyllide,* Dorpat 1874; *Brunn, Gesch. der griechischen Künstler* 1², 32 ff.; *Klein, Archäol.-epigraph. Mitt. aus Österr.* 5 (1881), 93 ff.; *ders., Gesch. der griech. Kunst* 1, 101 ff.; *Robert, Archäol. Märchen* S. 1 ff.; *ders.* bei *Pauly-Wissowa* 5, 1159 ff.; *Hitzig-Blümner* zu *Paus.* 2. 15, 1 p. 551; *Hauser, Österr. Jahreshefte* 9 (1906), 120. In dieser Literatur ist auch über die genealogischen und chronologischen Bedenken, die sich aus den beiden Angaben des *Pausanias* einer-

seits und des *Plinius* andrerseits ergeben, gehandelt. — Diesen antiken Nachrichten gegenüber ist es überhaupt zweifelhaft, ob wir es mit historischen Persönlichkeiten zu tun haben, oder ob sie nicht vielmehr in die Reihe der *εὑρεταί* und der andern mythischen Künstler gehören, denen man die Schöpfung besonders altertümlicher Werke zuschrieb, wie dem Daidalos, Peirasos, Epeios, Smilis, Broteas und anderen, oder wie man überhaupt alte Werke von den Heroen der mythischen Vorzeit geweiht sein ließ (vgl. *Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* 1, 340 ff.). Der Name des kretischen Skyllis ist von dem Epitheton des Zeus Skyllios (s. d.) auf Kreta und von dem nach ihm benannten Berg Skyllion nicht zu trennen. Das Zeus-Epitheton aber gehört zu dem Namen der Skylla, der Eponyme des Vorgebirges Skyllaion in der Argolis, der Heroine von Megara, mit welcher wiederum die homerische Skylla, deren Fels in der Meerenge von Messina gezeigt wurde, zusammenzustellen ist. Auch die megarische Skylla ist durch Minos mit Kreta, woher unser Skyllis stammt, verbunden (vgl. *Pfister* a. a. O. 1, 27 und 211 f.). Ebenso wie Daidalos, nach welchem sich dann im 4. Jahrh. ein Künstler in Sikyon nannte, eine mythische Persönlichkeit ist, der Heros-Erfinder des Kunsthandwerks, so wird es auch mit seinen Schülern oder Söhnen Dipoinos und Skyllis stehen. Vgl. auch *Gruppe, Griech. Mythol. und Religionsgesch.* S. 122.

2) Aus *Herod.* 8, 8 erfahren wir, daß, als Xerxes im Jahre 480 gegen Griechenland zog, bei seiner Flotte sich der beste damalige Taucher befand, Skyllias aus Skione auf der Chalkidike. Er zeichnete sich bei dem Unglück aus, das die Flotte an der Ostküste der Halbinsel Magnesia am Pelion betroffen hatte (vgl. *Herod.* 7, 188 f.), indem er von den gesunkenen Schätzen einen großen Teil rettete, wobei er freilich auch sich selbst manches aneignete. Als die persische Flotte dann sich bei Aphetai befand, beschloß er, sein Vorhaben auszuführen und zu den Griechen überzulaufen. Er tauchte ins Meer und schwamm (*θωμάζω δὲ εἰ τὰ λεγόμενά ἐστι ἀληθέα*) bis zum Vorgebirge Artemision ohne Unterbrechung, ungefähr 80 Stadien. Hier meldete er den Griechen das Schiffsunglück der Perser und die Umfahrung Euboias (vgl. *Busolt, Griech. Gesch.* 2^2, 683). *Herodot* nimmt Anstoß an der Erzählung wegen der Länge des durchschwommenen Weges: *λέγεται μέν νυν καὶ ἄλλα ψευδέσι εἴκελα περὶ τοῦ ἀνδρὸς τούτου, τὰ δὲ μετεξέτερα ἀληθέα· περὶ μέντοι τούτου γνώμη μοι ἀποδεδέχθω πλοίῳ μὲν ἀπικέσθαι ἐπὶ τὸ Ἀρτεμίσιον.* Freilich waren die Bewohner von Skione wegen des Schwimmens und Tauchens berühmt, wie aus dem Sprichwort hervorgeht (*Corp. paroem. Graec.* 2 p. 195): *ὁ Σκιωναῖος κολυμβᾷ· ἐπὶ τῶν ἐμπειρίαν εἰς πράγματα ἐχόντων.* Das nächste Zeugnis bietet der wohl noch dem 4. Jahrh. angehörige Iambograph *Aischrion*, welcher nach *Athen.* 7, 296 e *ἔν τινι τῶν ἰάμβων* von der Liebe des Meergottes Glaukos zur Hydne, der Tochter des Skyllos, erzählte (vgl. *G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon* S. 218 f.). Der dritte Zeuge, *Pausanias,* berichtet wieder (10, 19, 1 f.) von der Tätigkeit des Skyllis zur Zeit der Perserkriege, aber abweichend von *Herodot:* Skyllis von Skione, ein berühmter Taucher, der auch seine Tochter Kyane in dieser Kunst unterwies, fügte im Verein mit seiner Tochter der Flotte des Xerxes großen Schaden zu, indem sie bei dem Sturm am Pelion die Anker und Taue lösten, welche die Schiffe hielten. Deshalb stellten später die Amphiktyonen ihre beiden Bilder in Delphi auf. Die Statue der Tochter entführte später Nero. Also ist nach *Pausanias* Skyllis schon am Pelion den Griechen freundlich gesinnt, was zu *Herodots* Erzählung in Widerspruch steht. Ferner weiß *Herodot* nichts von einer Tochter des Skyllis, die aber auch *Aischrion* nennt, und von deren Verdienst auch die Amphiktyonen wußten. Im einzelnen gehen also beide Berichte ziemlich auseinander. Bei *Pausanias* heißt die Tochter (an zwei Stellen) Kyane, bei *Aischrion* Hydne. An den *Pausanias*stellen beide Male den Namen in *Ὕδνη* zu ändern, wie nach *Bekkers* Vorgang jetzt auch *Spiro* und *Hitzig-Blümner* tun, halte ich nicht für richtig; die Tochter heißt eben nach der von *Pausanias* wiedergegebenen Version Kyane, ein Name, der für ein Meerwesen, eine Bewohnerin der schwarzblauen Salzflut so wenig unpassend ist (s. o. Bd. 2 Sp. 1634 ff.) wie der Name Hydne (s. o. Bd. 1 Sp. 2768 f.). Auf die bei *Pausanias* vorliegende Version bezieht sich weiter ein Epigramm des unter Augustus und Tiberius lebenden *Apollonides* (*Anth. Pal.* 9, 296: *Εἰς Σκύλλιν τὸν τὰς ἀγκύρας τῶν Περσικῶν νεῶν νυκτὸς ἀποκείραντα*), ferner die Notiz des *Plinius* (*hist. nat.* 35, 139) über den der Zeit nach unbekannten Maler Androbius: *Androbius pinxit Scyllum ancoras praecidentem Persicae classis.* Vgl. über das in diesen Berichten zu beobachtende allmähliche Anwachsen der Legende *Hauvette, Revue de philol.* 9 (1886), 132 ff. Der legendarische Charakter dieser Berichte im Verein mit dem Zweifel, den *Herodot* ausspricht, sowie die sprechenden Namen der handelnden Personen Skyllis und Hydne oder Kyane lassen es als gewagt erscheinen, einen historischen Vorgang aus der Zeit der Perserkriege anzunehmen. Vielmehr ist in der Erzählung von Skyllis und seiner Tochter der Niederschlag einer Sage zu erblicken, welche den lokalen Meeresdämon Skyllis und seine Tochter, eine Nymphe, den Griechen bei der persischen Invasion freundlich gesinnt sein ließ, genau so wie bei demselben Unglück der Perser am Pelion der ʻSchwagerʼ der Athener, Boreas, der Gemahl der Oreithyia, der Tochter des Erechtheus, auf die Bitten der Athener den Griechen Beistand leistete und den Sturm verursachte (*Herod.* 7, 189), und wie die Athener vor der Schlacht bei Salamis die Aiakiden als Bundesgenossen herbeiriefen (*Herod.* 8, 64), oder wie der salaminische Heros Kychreus ihnen in Schlangengestalt in der Schlacht helfend erschien (*Paus.* 1, 36, 1). Der Name (*Herod.: Σκυλλίης; Plin., Apoll., Ath.: Σκύλλος; Paus.: Σκύλλις*) gehört, wie der des Bildhauers Skyllis, zu dem Namen des Meerungeheuers Skylla (s. d.), zu der auch

die Namen der Tochter gut passen. Eine Darstellung dieser Tochter, von der ja die Amphiktyonen eine Statue nach Delphi weihten, will *Klein, Österr. Jahresh.* 10 (1907), 141 ff. in der sog. Esquilinischen Venus (*Brunn-Bruckmann* 305) erblicken: die Marmorstatue des Konservatorenpalastes war darnach eine Kopie des von den Amphiktyonen geweihten Bronzeoriginals. [Pfister.]

Skyllitas (*Σκυλλίτας*), Beiname des Dionysos auf Kos nach einer Inschrift, die *Hicks, Journ. of hellen. studies* 9 (1888) 332 ff. veröffentlichte. In der Festordnung, welche die Inschrift gibt, heißt es: *Διονύσῳ Σκυλλίτᾳ χοῖρος καὶ ἔριφος· τοῦ χοίρου οὐκ ἀποφορά· θύει δὲ ἱερεὺς καὶ ἱερὰ παρέχει· γέρη φέρει δέρμα, σκέλος.* Dasselbe steht noch an zwei weiteren Stellen der Inschrift. Die Inschrift findet sich ferner bei *Paton and Hicks, The inscriptions of Cos* (1891), nr. 37 und bei *v. Prott, Leges Graec. sacrae* fasc. 1 p. 19 ff. Zur Erklärung des Beinamens ziehen *Paton* und *Hicks* die *Hesychglosse σκυλλίς· κληματίς* heran und verstehen unter dem Dionysos Skyllitas den Gott der (Wein-)ranke, ähnlich dem gleichfalls auf Kos verehrten Dionysos *Θυλλοφόρος*. Dem stimmt auch *v. Prott* a. a. O. bei. *E. Maaß, Hermes* 26 (1891), 188 dagegen leitet den Namen von den *σκύλλοι*, Hunden, besonders Seehunden ab und faßt den Dionysos Skyllitas als Seegott, worüber insbesondere zu vergleichen ist *Maaß, Hermes* 23 (1888), 70 ff. S. auch *H. Dibbelt, Quaestiones Coae mythologae,* Diss. Greifswald 1891 S. 62 f.; *Gruppe, Griech. Myth. u. Religionsgeschichte* 2 1412, 6. Mehr unter Skyllites. [Pfister.]

Skyllites (*Σκυλλίτης*), Beiname des Dionysos auf einer inschriftlichen Opferbestimmung aus Kos, nach welcher *Διονύσῳ Σκυλλίτᾳ χοῖρος καὶ ἔριφος* geopfert werden sollen, *Paton* und *Hicks, The inscriptions of Cos* p. 82 nr. 35 45. 85. 63. *v. Prott, Leges Graecorum sacrae* nr. 5 p. 20 45 p. 21 58. 63. *Collitz* nr. 3636 (3 p. 358 45. 359 58. 63). *Dittenberger, Sylloge* 2^2 nr. 616 p. 405 45. 406 58. 63; vgl. *H. Dibbelt, Quaestiones Coae myth.* 62 f. Zur Deutung des Namens *Σκυλλίτας* verweisen *Paton* und *Hicks* a. a. O. 86 auf die Glosse bei *Hesych. σκυλλίς· κληματίς* = 'Rebe' und vergleichen den gleichfalls koischen Beinamen des Dionysos *Θυλλοφόρος* (vgl. *Hesych. θύλλα· κλάδους ἢ φύλλα*); ihren Deutungen haben sich, wenn auch teilweise mit gewissen Modifikationen angeschlossen *von Prott* a. a. O. p. 24 (vgl. 11). *Müllensiefen* bei *Collitz* a. a. O. p. 361. *Dittenberger* a. a. O. p. 405 Anm. 43. *M. P. Nilsson, Griech. Feste* 305 f. *Usener, Der heilige Tychon* 33, gegen dessen Deutung des Skyllites als 'Rebzweigträger' *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908), 555 Einspruch erhebt mit dem Bemerken, daß *Σκυλλίτης* ebenso zu beurteilen sei wie die Dionysosepitheta *Ὀμφακίτης, Σταφυλίτης, Συκίτης*, und daß das Beiwort nur sage, daß der Gott zur Rebe gehört. *E. Maaß, Hermes* 26 (1891), 188 (vgl. *De Lenaeo et Delphinio* 12) leitet den Beinamen von *σκύλλος* = Hund, Seehund (vgl. *Hesych. σκύλλον· τὴν κύνα λέγουσιν*) ab und erklärt den Dionysos Sk., ebenso wie *Aly, Philologus* 68 (1909), 430, 8, als Seegott (vgl. Pelagios nr. 2). *Gruppe, Gr. Myth.* 1412, 6 stellt den Beinamen gleichfalls zu *σκύλλος*, sieht aber darin eine Erinnerung an die Legende, nach der aus dem von einer Hündin geworfenen Holzstumpfe dem Orestheus (s. d. u. d. Art. Oineus Bd. 3 Sp. 751 f.) der Weinstock hervorwuchs; vgl. auch *Knaack, Rhein. Mus.* 49 (1894), 312. Vgl. Skyllitas. [Höfer.]

Skyllos (*Σκύλλος*) s. Glaukos Bd. 1 Sp. 1681, 63 u. d. Art. Hydne; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1412, 6. *Aly, Philologus* 68 (1909), 430, 8. S. auch den Art. Skyllis 2. [Höfer.]

Skyphios (*Σκύφιος*). Die Erschaffung des ersten Pferdes schreibt die ursprünglich in Thessalien heimische, später auch in Arkadien Böotien und Attika lokalisierte Sage Poseidon zu. Nach der älteren Version, im *Schol. zu Pind. Pyth.* 4, 246 (*Πετραῖος τιμᾶται Ποσειδῶν παρὰ Θετταλοῖς . . . ὅτι ἐπί τινος πέτρας κοιμηθεὶς ἀπεσπερμάτισε καὶ τὸν θορὸν δεξαμένη ἡ γῆ ἀνέδωκεν ἵππον πρῶτον, ὃν ἐπωνόμασε Σκύφιον*; das *Pindarscholion* schreibt *Philostratus, Imag.* 360, 25 bis 27 K. aus; vgl. den scharfsinnigen Nachweis von *G. Wentzel, Aus der Anomia* 144. Auf eine ausführlichere Vorlage, die allem Anschein nach von der attischen Lokalsage wesentliche Züge aufgenommen hat — *Wentzel* denkt a. a. O. 137, 3 an vollständigere Pindarscholien, schwerlich mit Recht — geht die Angabe *Tzetzes*' zu *Lykophr.* 766 p. 244 *Scheer: ἄλλοι δέ φασιν ὅτι καὶ περὶ τοὺς πέτρους τοῦ ἐν Ἀθήναις Κολωνοῦ καθευδήσας ἀπεσπέρμηνε καὶ ἵππος Σκύφιος ἐξῆλθεν ὁ καὶ Σκειρωνίτης λεγόμενος* zurück) gebiert die Erde, von Poseidon befruchtet, das erste Roß. Die jüngere Fassung der Sage dagegen, die uns im zweiten Teil des *Pindarscholions,* im *Et. M.* s. *Ἵππιος*, im *Schol.* zu *Apollon. Rhod.* 3, 1244, p. 480,24 *Keil* (= *Probus* zu *Virg. Georg.* 1, 12 p. 350,28 *Hagen;* aus *Probus Adnot. in Lucan.* 6, 396, p. 222 *Endt*), bei *Lactant. Plac. in Stat. Theb.* 4, 43 p. 191 *Jahnke* (ganz singulär ist hier die Angabe: *Neptunus terram tridente percussit, subitoque, mirum dictu solo prosiluerunt duo equi: Scyphos et Arion*), *Hesych.* s. *Ἵππειος Ποσειδῶν*, *Festus* s. Hippius p. 101 *Müller, Lucan.* 6, 396—401 vorliegt und die gleich der älteren nach *Wentzels* Untersuchungen, *de grammat. Graec. quaest. sel.* Heft 1, Gött. 1890, 7, 37 und a. O. 134—137 auf *Theons* Kommentar zu *Apollonius Rhodius* zurückgeht, erzählt, Poseidon habe das Pferd durch Aufschlagen seines Dreizacks auf den 'Felsen' (ursprünglich ein ganz bestimmter Ort in Thessalien; vgl. *Probus* a. O.: Campi in Thessalia sunt Petraei, in quibus locus, Petra nomine, percussus tridente Neptuni emisit equum, qui Scyphios vocatur; daher auch der Beiname *Πετραῖος* und Stiftung eines Tempels und Agons) in Thessalien hervorgebracht. Zweifellos recht jung ist die Tradition, nach der das erste Roß in Attika erzeugt wurde; vgl. *Servius* zu *Virg. Georg.* 1, 12 p. 133 *Thilo* (ausgeschrieben vom *Mythogr. Vatican.* 2 cap. 119 und 3 tract. 5, *Mai Class. Auctores* 3 p. 128 bzw. 185) und *Tzetzes* zu *Lykophr.* 766. Daß der Name des Rosses Skyphios, der bei *Servius* zu *Virg. Georg.* 1, 12 in Scythius, im *Mythogr. Vatic.* 2 in Sci-

tius, im *Mythogr. Vatic.* 3 in Scinthius und Senon, bei *Lactant. Plac.* in *Stat. Theb.* 4, 43 p. 191 *Jahnke* in Scyphos und Siphon, im *Etymologicum Magnum* zu *Σίσυφος* (die Variante des Vossianus *Σισύφιος* zeigt, daß die Korruptel ziemlich alt und entstanden ist durch falsches Lesen des K der Majuskelvorlage ΣΚΥΦΙΟΣ; verwandte Beispiele bei *Buttmann, Mythol.* 1, 192, 1) verderbt ist, eine spätere Erfindung sei, 'mit Bezug auf Schiffe, da die Schiffe mit Trinkschalen, Trinkgefäßen verschiedener Art die Namen oft gemeinsam haben, gegeben', hat *Welcker, Griech. Götterl.* 2, 672 sicher mit Recht vermutet. Gleichfalls sind die andern Namen, Areion, Skyronites (Sk[e]ironites) usw. späte Erfindungen. Vgl. auch *Welcker, Griech. Trag.* 2, 714f.; *Griech. Götterl.* 2, 672f.; *Gerhard, Griech. Myth.* 1 p. 208 u. 233; *Wentzel,* a.a.O. 134—148; *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1, 595f.; die Artikel Poseidon von *E. H. Meyer* in dies. *Lex.* 3, 2 Sp. 2823 und Petraeus von *Höfer; Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1, 39,9 und 2, 1160,2; *Nilsson, Griech. Feste* 71. Gegen den überzeugenden Nachweis und die daraus gezogenen Folgerungen *Wentzels* a. O., daß *Philostratus* in der *Θεσσαλία, Imag.* 360 *K* nicht ein wirkliches Gemälde beschreibe, hat *Gurlitt, Gött. Gel. Anz.* 1892, 525 durchaus unbegründete Einwände erhoben. [J. Heeg.]

Skyphos s. Skyphios.

Skyreis. Scyreides werden bei *Statius, Achill.* 1, 821 (egressae thalamo Scyreides) die Töchter des Lykomedes genannt, Scyriades *ebenda* 1, 367 (turba piarum Scyriadum). [J. Heeg.]

Skyrios (*Σκύριος*). Bei *Apollod.* 3, 15, 5, 4 (vgl. *Tzetz.* ad *Lyk.* 494): *ἔνιοι δὲ Αἰγέα Σκυρίου εἶναι λέγουσιν, ὑποβληθῆναι δὲ ὑπὸ Πανδίονος* will *Robert, Hermes* 20 (1885), 354 unter Zustimmung von *J. Toepffer (Quaest. Pisistrat.* 22, 2 = *Beiträge zur griech. Altertumswiss.* 17, 2) *Σκίρου* (s. d.) lesen. — *E. Maaß, Gött. Gel. Anz.* 1889, 806 verweist auf *Schol. Demosth.* XXIV, 18 (= *Demosth.* ed. *Dind.* IX, 742), wo in der Liste der zehn Phyleneponymen auch *Αἰγεὺς Αἰγικόρεω* steht, und schlägt bei *Apollod.* vor: *Αἰγέα ⟨Αἰγι⟩κόρεω*, indem er *Αἰγικόρης* (oder *Αἰγίκορος*) als Eponymos der Phyle der *Αἰγικορεῖς* erklärt = den Sohn des *Αἶγις*; *Αἶγις* aber sei Kurzform zu *Μελάναιγις* = 'schwarzer Wogengott'. Dagegen hält *Osk. Wulff, Zur Theseussage* (Diss. Dorpat 1892) S. 194 Anm. 149 *Σκύριος* für den fingierten Eponymos von Skyros, den man zum Vater des Theseus wegen des letzteren Beziehung zu Skyros (*Plut. Thes.* 35) gemacht habe, vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 585, 2. 3. Nach *Schömann, Opusc. acad.* 1, 161 f. ist Skyros eine alte Kultstätte des Poseidon, dieser aber, wie man jetzt allgemein annimmt, mit Aigeus identisch, so daß der Name *Σκύριος* auf Aigeus von dem Poseidonbeinamen *Σκύριος* übertragen worden sei. [Höfer.]

Skyrites (*Σκυρίτης*). Beiname des Achilleus von seinem Aufenthalt auf Skyros, *Tzetz. Chil.* 1, 288. [Höfer.]

Skyronites s. Skironites.

Skyros (*Σκύρος*), Personifikation der gleichnamigen Insel auf dem von *Philostratos dem Jüngeren (Imag.* 1) beschriebenen Gemälde. Vgl. *Welcker, Aesch. Trilogie* 385, 655. *O. Jahn, Archäol. Beiträge* 372. *K. Friederichs Die Philostr. Bilder* 113. *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 391, 2. *Ferd. Piper, Mythol. d. christlichen Kunst* 2, 575. [Höfer.]

Skythes (*Σκύθης*) 1) Nach der Sage der Skythen, die sich selbst *Σκόλοτοι* nannten, lebte in ihrem damals unbewohnten Lande ein Mann, namens *Ταργίταος*, ein Sohn des Zeus und einer Tochter des Flußgottes Borysthenes (s. unten). Dieser Targitaos hatte drei Söhne — seine Gattin wird nicht genannt — *Λιπόξαϊς, Ἀρπόξαϊς* und *Κολάξαϊς* (vgl. unten). Unter deren Regierung fielen vom Himmel einst ein Pflug, ein Joch, eine Streitaxt und eine Schale, alle aus Gold. Als der älteste der drei Brüder die goldenen Geräte aufheben wollte, fingen diese an zu brennen, so daß er von seinem Vorhaben abstehen mußte; dasselbe widerfuhr dem zweiten Bruder; erst als der jüngste, Kolaxaïs, herantrat, erlosch das Feuer, so daß dieser sie in sein Haus tragen konnte und infolge dieses Wunderzeichens von seinen beiden Brüdern als alleiniger Herrscher anerkannt wurde; aus dem Geschlechte des Kolaxaïs stammen die Könige der Skythen, *Herod.* 4, 5f. *Karl Neumann, Die Hellenen im Skythenlande* 106. *Usener, Rhein. Mus.* 58 (1903), 8. Dagegen lautet die Sage der pontischen Griechen bzw. der Herakleoten (*v. Wilamowitz, Euripides' Herakles* 2, 290): Herakles kam mit den Rindern des Geryones auch nach dem später Skythien benannten Lande. Dort kamen ihm während des Schlafes die Rinder abhanden, und auf der Suche nach denselben gelangte er in der Steppengegend *Ὑλαίη* in eine Höhle, wo eine Schlangenjungfrau auf seine Frage nach den Rossen ihm antwortete, daß sie dieselben habe, sie ihm aber nicht eher geben würde, als bis er ihr beigewohnt habe. Nach längerem Aufenthalt schied Herakles von der Schlangenjungfrau, die ihm verkündete, daß sie drei Söhne gebären würde, und ihn fragte, wem von den dreien sie die Herrschaft über das Land, über die sie zu verfügen habe, einst geben solle. Herakles ließ ihr den einen seiner Bogen — er trug damals zwei — und seinen mit einer goldenen *φιάλη* (vgl. oben) verzierten Leibgürtel zurück mit dem Auftrag, demjenigen ihrer Söhne, der den Bogen in derselben Weise wie er spannen und den Gürtel in derselben Weise wie er umlegen würde, die Herrschaft zu übergeben, die anderen, die dies nicht vermöchten, aus dem Lande zu verweisen. Von den drei Söhnen, die das Schlangenweib gebar und denen sie die Namen Agathyrsos, Gelonos und Skythes gab, vermochte nur der letzte, zugleich der jüngste, die Aufgabe zu lösen und erhielt von seiner Mutter die Herrschaft; von ihm stammen die Könige der Skythen ab, die zur Erinnerung an die Tat ihres Ahnherrn an den Gürteln *φιάλαι* zu tragen pflegten; Agathyrsos und Gelonos mußten das Land verlassen, *Herod,* 4. 9. 10. *Steph. Byz.* s. v. *Σκύθαι* (vgl. *Ἀγάθυρσοι, Γελωνός*). *Eust.* ad *Dionys. Per.* 310. 728. *Probus* ad *Verg. Georg.* 2, 115. *Neumann* a.

a. O. 109 f. *v. Wilamowitz, Euripides' Herakles* 1, 275. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 5, 373. *E. Maaß, Jahreshefte d. österreich. arch. Inst.* 9 (1906), 160 f. *P. Friedländer, Herakles* (= *Philol. Untersuch.* 19 [1907]) S. 23, 6. 144, 3. Auf der albanischen Relieftafel (*Franz, C. I. G.* 3, 5984 C p. 810, 20 f. = *Jahn-Michaelis, Griech. Bilderchroniken* 72 = *Kaibel, Inscr. Graec. Ital. et Sicil.* p. 346 nr. 1293 A 97) werden nur Agathyrsos und Skythes (*Σκύθας*) als Söhne des Herakles genannt. Ihre Mutter ist eine (namenlose) Tochter des von Herakles besiegten Skythenkönigs Araxes (so ist mit *Michaelis* der verstümmelte Name zu lesen; *Franz* a. a. O. wollte unwahrscheinlich Agathyrsos ergänzen, also denselben Namen einsetzen, den sein Enkel führt). Als Mutter des Gelonos, die dann auch als Mutter von dessen Bruder Skythes zu gelten hat, nennt der *Anonymus* zu *Verg. Georg.* 2, 115 (*Thilo-Hagen* 3, II p. 293) Chania nympha, wofür die Herausgeber Chaonia nympha schreiben. Diese Überlieferung scheint anzuknüpfen an die Sage, nach der die Großmutter der drei Brüder eine Tochter des Borysthenes (oben a. Anf.) war. An den Ufern des Borysthenes wohnten die Chunoi oder *Χόανοι* (*Ptolem.* 3, 5, 25. *Marcian. Herakl. Periplus Mar. Exter.* 2, 39 (= *Geogr. Min.* ed. *C. Müller* 1, 559). *Schol. Dionys. Per.* 167), und diese sind höchst wahrscheinlich (*Tomaschek* bei *Pauly-Wissowa* 3, 2111 s. v. Chaones 2; vgl. 3, 2526 s. v. Chunoi identisch mit dem neben den Jazyges erwähnten sarmatischen Volke der *Χάονες* (*Themist. or.* 4 p. 57 a = p. 68 *Dindorf*), so daß *Χαονία* als Eponyme dieses Volkes anzusehen ist. Als Vater des Skythes — die zwei andern Brüder werden nicht erwähnt — nennt *Diodor* 2, 43 (vgl. *J. Marquart, Philologus* 54 [1895], 520) statt des Herakles den Zeus, als Mutter gleichfalls eine erdgeborene Schlangenjungfrau. Dieselben Eltern kehren wieder in der Kombination der verschiedenen Sagenformen bei *Val. Flacc. Argon.* 6, 48 ff., wo der in Skythien geborene Bisaltenkönig Kolaxes (vgl. oben *Κολάξαϊς* = *Σκύθης*; die Gleichsetzung ergibt sich aus der Bezeichnung des *Κολάξαϊς* bzw. des Skythes als des Jüngsten der drei Brüder) Sohn des Zeus und einer Schlangenjungfrau heißt. Wenn bei *Hesiod. frgm.* 176 *Rzach* (große Ausgabe 1902) aus *Clem. Alex. Strom.* 1, 16, 75: „*Κέλμις … καὶ Δαμναμενεὺς οἱ τῶν Ἰδαίων Δάκτυλοι πρῶτοι σίδηρον εὗρον ἐν Κύπρῳ, Δέλας δὲ ἄλλος Ἰδαῖος εὗρε χαλκοῦ κρᾶσιν, ὡς δὲ Ἡσίοδος, Σκύθης*" das letzte Wort Eigennamen ist (*Welcker, Aeschyl. Trilogie* 173), so wäre dieser Skythes mit unserem möglicherweise identisch, doch ist es wahrscheinlicher Ethnikon; vgl. *Lobeck, Aglaopham.* 1156. *M. Kremmer, De catalogis heurematum* (Diss. Leipz. 1890) p. 29 ff. *Kaibel, Gött. Gel. Nachr.* 1901, 505, 2. — 3) Bogenschütze, auf einem Vasenbilde mit der Darstellung des Zweikampfes des Hektor und des Diomedes tot zwischen den zwei Gegnern liegend, abgeb. *Gerhard, Auserlesene Vasenbild.* Taf. 192; vgl. *de Witte, Catal. Durand* nr. 387. *Overbeck, Heroengall.* 407. *v. Sybel, Hermes* 20 (1885), 49. Während *Welcker, Alte Denkmäler* 3, 443 f. (vgl. *Rhein. Mus.* 5 [1836], 139. *Griech. Tragödie* 1530 zu 169, 6) in Skythes einen Eigennamen sieht und daraus auf eine Überlieferung schließt, nach welcher Skythen den Troianern zu Hilfe gekommen seien, erklärt *O. Jahn, Archäol. Beiträge* 398 (vgl. *Vasensamml. König Ludwigs Einleit.* 119, 865. 154, 1083. *Gerhard* a. a. O. 3, 90. *Luckenbach, Jahrb. f. klass. Phil. Suppl.* 11 [1880], 539) die Benennung des Gefallenen als Skythes aus dem attischen Sprachgebrauch, nach dem die Bogenschützen, die als Polizeisoldaten verwendet wurden, allgemein als Skythen bezeichnet wurden, wenngleich sie auch nicht wirkliche Skythen waren. *H. Brunn, Kleine Schriften* 3, 112 hält die Bezeichnung *Σκύθης* für eine Ungeschicklichkeit des Vasenmalers, der keine Bedeutung beizulegen sei. — 4) Der *Σκύθης ὑπὲρ τοῦ βέλους ὀχούμενος* bei *Himer.* bei *Phot. bibl.* 372 b 17 ist Abaris; vgl. *Himer.* a. a. O. 374 a 7. *Procop. Epist.* 96. *Suid.* s. v. *Ἄβαρις*. Über Abaris s. *Crusius* Bd. 1 Sp. 2814, 62 ff. 2819, 41 ff. 2828, 45 ff. *Roßbach* bei *Pauly-Wissowa* 1, 16 f. *Rohde, Psyche* 2², 90 f. [Höfer.]

Skythia (*Σκυθία*), 1) Beiname der Artemis (= Tauropolos). *Theophil.* ad *Autolycum* 1. 9. *Lobeck, Aglaoph.* 1990. Vgl. *Achill. Tat.* 8, 2: *ἡ Ἄρτεμις ἡ Σκυθῶν*. Diana Scythica, *Myth. Lat.* 2, 202 (p. 142, 9 *Bode*). Nach dem anonymen Epigramm bei *Kaibel, Epigr.* 872 = *Anth. Pal.* vol. 3 ed. *Duebner-Cougny* 1 nr. 258 hatte Orestes auf der Insel Patmos den Kultus der Artemis Skythia eingesetzt, vgl. *Welcker, Rhein. Mus.* 2 (1843), 338. 3 (1845), 270. *Roß, Inscr. ined.* 2, 190. — 2) Personifikation des gleichnamigen Landes auf Münzen des Kaisers Antoninus Pius, dargestellt mit Kranz und Stab, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 7, 5. *Cohen* 2², 346 nr. 777 f. [Höfer.]

Skythios s. Skyphios.

Sleparis (sleparis) ist der Name einer Nymphe oder schönen Jungfrau (*Deecke* in *Bezzenbergers Beitr.* 2, 172 nr. 141). Er findet sich als solcher auf einem Spiegel unbekannter Herkunft, begegnet aber daneben einmal auch als Name einer liberta auf einem Grabziegel des Florentiner Museums (*Fabr. C. I. I.* nr. 134 = *C. I. E.* nr. 1675), der aus Chiusi stammt. Der Spiegel ist veröffentlicht von *Garrucci* in den *Ann. dell' Inst.* 1861, 169 und von *Fabretti C. I. I.* nr. 2513 ter. Die Darstellung habe ich s. v. φaun beschrieben. Die Herkunft des Namens ist dunkel. *Deecke* (a. a. O.) meint, es könne vielleicht = griech. *Κλεοπατρίς* sein. Allein das ist nicht sehr wahrscheinlich, denn wir haben lat. = etr. clepatra = griech. *Κλεοπάτρα*, und so würde auch hier clepatris zu erwarten sein. Auch ließe sich der Übergang des cl in sl und des tr in r (= rr) nach den sonstigen Lautregeln des Etruskischen kaum begründen. Vielleicht daß, obwohl die beiden anderen Namen des Spiegels, faun = *Φάων* und rutapis = *Ῥοδῶπις*, griechischer Herkunft sind, der Name sleparis gar nicht vom Griechischen kommt, sondern echt etruskisch ist. Eine derartige Mischung griechischer und etruskischer Namen miteinander findet sich auf den etruskischen Spiegeln oft genug. Der Wort-

stamm slep- von sleparis könnte derselbe sein wie das slap- der beiden Formen slapinaś und slapiχun auf der Agramer Mumienbinde (11, 10 und 9). [C. Pauli.]

Smaragos (*Σμάραγος*), einer von den vier in dem bekannten homerischen Töpfersegen (*Κάμινος ἢ κεραμεῖς*) erwähnten bösartigen Dämonen (Kobolden), die nach dem Glauben der altgriechischen Töpfer das Zerspringen des Brennofens und der darin befindlichen Topfwaren verursachten. Vgl. *Hom. epigr.* 14, 8 ff. *συγκαλέω δὴ ἔπειτα καμίνῳ δηλητῆρας,* || *Σύντριβ' ὁμῶς Σμάραγόν τε καὶ Ἄσβετον ἠδὲ Σαβάκτην,* || *Ὠμόδαμόν θ', ὃς τῇδε τέχνῃ κακὰ πολλὰ πορίζει κτλ.* Der Name hängt zusammen mit *σμαραγή, σμαραγέω* (*-γίζω*), das von jedem dumpfen und starken Getöse (Krachen) gebraucht wird (vgl. *Hesych. σμαραγεῖ· ἠχεῖ, ψοφεῖ Β* 210; *σμαραγήσει· ἠχήσει, ψοφήσει Φ* 199) und treffend das dumpfe Krachen des Ofens und der in ihm befindlichen Gefäße bezeichnet. Wahrscheinlich hat man unter Sm. und seinen Genossen Dämonen zu verstehen, die den Kobalci (s. d.), Satyrn, Kerkopen (s. d.) und den germanischen Kobolden oder Poltergeistern (vgl. *Grimm, D. Mythol.*[3] 468 ff. 481) ähnlich waren (vgl. *Lobeck*, *Agl.* 1296 ff. *Preller-Robert* 1, 726, 5) und wie diese allerhand Schaden anzurichten suchten. Daß die antiken Töpfer und Schmiede vor den ihr Gewerbe schädigenden Dämonen sich auf mannigfache Weise zu schützen trachteten, erfahren wir aus *Pal-luc. on.* 7, 108: *πρὸ τῶν καμίνων τοῖς χαλκεῦσιν ἔθος ἦν γελοῖά τινα καταρτᾶν ἢ ἐπιπλάττειν ἐπὶ φθόνου ἀποτροπῇ· ἐκαλεῖτο δὲ βασκάνια.* Mehr bei *Lobeck, Agl.* 971 f. — Ein solcher (ithyphallisch gebildeter) Dämon erscheint bildlich dargestellt auf dem altkorinthischen Pinax bei *Pernice* in der *Festschrift f. O. Benndorf* S. 75 ff. Vgl. Omodamos und Sabaktes. [Roscher.]

Smardos (*Σμάρδος*), jugendlicher Flußgott auf Münzen von Phokaia, mit nacktem Oberkörper linkshin am Boden sitzend, in der R. Schilfrohr schulternd, den l. Arm am Wasserkrug, *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 1, 92, 9 Taf. 3, 17; vgl. *Eckhel, Doctr. num.* 2, 535. *F. Kenner, Die Münzsammlung d. Stiftes St. Florian* 128. *Head*, *Hist. num.* 508. *Cat. of greek coins brit. Mus. Ionia* 225, 154. 226, 155 pl. 23, 17. [Höfer.]

Smerdios (*Σμέρδιος*), Sohn des Leukippos (siehe dieses *Lexikon* Bd. 2 Sp. 1998), König von Naxos. Unter seiner Herrschaft kam Theseus von Kreta mit Ariadne auf diese Insel, ließ jedoch Ariadne auf die Drohung des Dionysos hin auf Naxos zurück. Vgl. *Diodor.* 5, 51. [J. Heeg.]

Smertatius (?), zweifelhafter Beiname des Mars auf einem in Möhn (Landkreis Trier) in einer kleinen Tempelanlage gefundenen Altärchen: *C. I. L.* 13, 4119. Die Ergänzung *Marti Smer⟨tat⟩iō* ist von *Hettner, Die römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier* p. 43, nr. 61; vgl. *Smertullos.* Der Name der weiblichen Gottheit, der der Stein anscheinend noch geweiht war, ist ebenfalls unsicher; *Hettner* dachte an *Pomanae.* [M. Ihm.]

Smertullos (?), keltischer Gott, dem Herkules angeglichen. Einer der 4 im J. 1710 unter dem Chor der Kirche Notre-Dame in Paris gefundenen Altäre (Zeit des Tiberius, ausführlich besprochen von *R. Mowat, Bull. épigraphique* 1 p. 49 ff. p. 111 ff.; vgl. *Desjardins*, *Géogr. de la Gaule* 3, p. 260 ff. mit Abbildungen) weist folgende Reliefdarstellungen mit Inschriften auf (*C. I. L.* 13, 3026c. *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4613b): auf der Vorderseite den Gott *Cernunnos* (s. *Pauly-Wissowa, R.-E.* 3, 1984), auf der linken Seitenfläche *Pollux* (Inschrift zerstört), auf der Rückseite *Castor,* auf der rechten Seite einen bärtigen Mann, der die Keule gegen eine Schlange erhebt (Abbild. bei *Desjardins* a. O. p. 265); von der darüber befindlichen Inschrift sind jetzt nur noch kenntlich die Buchstaben SMERI. Frühere lasen am Schluß noch OS; die probable Ergänzung *Smert⟨ull⟩os* gab *Mowat* (a. O. p. 117). Der keltische Personenname *Smertullus* ist mehrfach belegt, vgl. *Smertulitanus* u. a. (*Holder*, *Altcelt. Sprachschatz* 2, Sp. 1592 ff.). Eine sichere Deutung fehlt. [M. Ihm.]

Smikros (*Σμῖκρος*), Vater des Branchos, des Stifters des Didymaeischen Orakels bei Milet. Die an Smikros sich knüpfende Sage liegt uns in zwei sehr lückenhaften und in wesentlichen Zügen divergierenden Versionen vor. Nach dem Exzerpt des *Konon, Narrat.* 33 p. 17 f. *Hoefer* ist Smikros der Sohn des Delphiers Demoklos. Dieser nahm, als er einstmals *κατὰ χρησμὸν ἐπὶ Μίλητον* fahren mußte, auch den jungen, dreizehnjährigen Knaben mit, ließ ihn aber bei der Abfahrt aus Vergeßlichkeit zurück. Ein Sohn des Eritharses, der gerade Ziegen hütete, fand den Verlassenen und brachte ihn zu seinem Vater, der ihn, nachdem er sein Geschick gehört hatte, wie sein eigenes Kind hielt. Als die beiden Knaben einstmals um einen gefangenen Schwan mit ihren Altersgenossen kämpften, gebot ihnen eine Erscheinung der Leukothea, den Milesiern zu sagen, sie sollten ihr zu Ehren einen gymnischen Knabenwettkampf einrichten. Später heiratete Smikros die Tochter eines vornehmen Milesiers. Als sie schwanger wurde, sah sie im Traum, wie die Sonne ihr durch den Mund und Leib hindurch ging. Sie gebar einen Sohn und nannte ihn nach dem Traum Branchos, *ὅτι ὁ ἥλιος αὐτῆς διὰ τοῦ βράγχου διεξῆλθε.* Nach dem *Varronianischen Bericht* (aus dem dritten *de auguribus* handelnden Buch der *Antiquitates rerum divinarum* nach einer plausiblen Vermutung *G. Knaacks, Anal. Alexandrino-Rom.* 49; erhalten durch *Lactantius Placidus zu Statius Theb.* 8, 198 p. 388 *Jahnke* = p. 282 *Lindenbr.*; den Lactantius haben wörtlich ausgeschrieben der *Mythographus Vaticanus* 1, 81 und 2, 85, *Mai Auct. Class.* 3, 32 f. bzw. 116 f.) ist Smikros' Vater „Cius quidam" (so *Jahnke* mit dem *Mythogr. Vaticanus;* die von *J.* kollationierten Hss. geben Olus [was *Schönborn, Über das Wesen Apollons* 49 ff. zu törichten Vermutungen veranlaßte: siehe *Knaack* a. O. 52] Clus, elius. — *Knaack,* dessen Behandlung der Stelle *Jahnke* entgangen ist, setzt aus *Konon* Democlus ein; ob mit Recht, ist zweifelhaft),

der auf einer Reise (ein bestimmter Zweck ist hier nicht genannt) seinen Sohn Smicrus (bei den beiden Mythographi lautet der Name Synichron; über die in der Überlieferung arg entstellten Formen des Namens vgl. *Knaacks* und *Jahnkes* Apparat) wieder mit sich nach Hause zu nehmen vergißt. Dieser gelangt zu einem gewissen Patron (schwerlich ein Eigenname; einige Hss. des *Lactantius Plac.* und der *Mythographus Vat.* 1 lesen patronus), der ihn aufnahm. Mit dessen Knaben weidete Smicrus Ziegen. Als sie einmal einen Schwan gefangen hatten und stritten, wer ihn dem Vater als Geschenk überbringen sollte, begegneten sie, nachdem sie ermüdet vom Wettkampf abgelassen hatten, einem Weib, das die Weisung gab, Patron solle den Smicrus auszeichnend behandeln. Patron, dem die Knaben das Gehörte verkündeten, gibt dem Smicrus seine Tochter zur Frau. Es folgt dann wie bei *Konon* die Geschichte von dem wunderbaren Traum und von der Geburt und dem Schicksal des Branchos. Daß diese Sage, die mit der Stiftungslegende des Branchidenorakels in engem Zusammenhang steht, eben dessen Abhängigkeit vom Delphischen erweisen sollte, ist klar ersichtlich. Auf welche Vorlagen die beiden Versionen zurückgehen, läßt sich nicht mehr ermitteln. Jedenfalls ist der von *Knaack* a. a. O. 48—52 versuchte Nachweis, *Konons* und *Varros* Berichte auf eine und dieselbe Quelle, das Kallimacheische Gedicht *Branchos* zurückzuführen, nicht geglückt. Auch *Ephoros* (*Hoefer*, *Konon* 81) dürfte als Quelle *Konons* kaum in Betracht kommen. Vgl. auch *Weizsäcker* in diesem *Lex.* Bd. 1, Sp. 816 f., *Escher* bei *Pauly-Wissowa* 3, 813 f., *Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1, 276, 10, *R. Beyer, Fab. Gr. quat. . . . puer. amore commutatae sint* (Diss. Leipz. 1910) 30 ff. — *Roscher* im '*Memnon*', *Zeitschr. f. Kunst- und Kulturgesch. d. Orients* 1911 (IV) S. 175 macht wahrscheinlich, daß die Sage von Smikros als Vater des Branchos (vgl. auch Machaireus) in Delphi erfunden war, um das uralte und ursprünglich von Delphi ganz unabhängige, ja in ältester Zeit mit ihm konkurrierende Branchidenorakel als eine delphische Filiale hinzustellen, während es in Wirklichkeit mindestens ebenso alt, ja wahrscheinlich noch wesentlich älter war als das delphische. [J. Heeg.]

Smilax. Bei *Ovid. Metamorph.* 4, 283 steht als Name des Mädchens, das wie sein Geliebter Krokos in eine Blume verwandelt wurde, Smilax (in der gesamten übrigen Überlieferung Milax). Über die Sage selbst vgl. die Artikel Krokos und Milax in diesem *Lexikon.*

[J. Heeg.]

Smintheus (*Σμινθεύς*), **1**) Epiklesis des Apollon, *Hom. A* 37: *κλῦθί μοι, ἀργυρότοξ', ὃς Χρύσην ἀμφιβέβηκας Κίλλαν τε ζαθέην Τενέδοιό τε ἶφι ἀνάσσεις, Σμινθεῦ.*

Es liegt eine ursprüngliche Sondergottheit vor, *Σμινθεύς* oder *Σμίνθιος* (*Σμινθαῖος, Ζμιθεύς, Ζμίνθιος*), deren Hilfe man gegen die Landplage der Mäuse (*σμίνθοι*) anrief. *Usener, Götternamen* S. 260 ff. Der Name ist ungriechisch (*v. Wilamowitz, Hermes* 38, 575).

Das altberühmte Heiligtum des Gottes in Chryse, Smintheion, befand sich auf einem von der Stadt Alexandreia Troas nach Süden etwa 6 km entfernten Hügel, in einem Haine unweit von Hamaxitos und der See (*Plin. N. h.* 5, 123; *Ammian. Marcell.* 22, 8, 3; noch auf der Tab. Peuting. zwischen Ilion und Assos).

Die Gründungslegende erzählte *Kallinos* (*fr.* 7 bei *Strab.* 13, 604): Teukrer aus Kreta waren in die Troas gekommen mit der Weisung des Orakels, sich dort niederzulassen, wo sie von 'Erdgeborenen' (*γηγενεῖς*) angegriffen würden. Eines Nachts, bei Hamaxitos, erschien ihnen nun eine Masse Feldmäuse und zernagte das Leder ihrer Waffen und Geräte; also blieben sie dort. Vgl. *Aelian. Hist. an.* 12, 5; *Tzetzes ad Lycophr.* 1302. Eine verwandte Sage über Sanheribs Zug nach Ägypten bei *Herod.* 2, 141 (vgl. *Wiedemann, Herodots zweites Buch* S. 503 ff.). Daraus ist früher vielfach geschlossen worden, zumal *σμίνθος* als kretisches Wort galt, daß dieser Kultus aus Kreta stamme und von da einerseits nach der Troas, andrerseits nach Rhodos gelangt sei.



1) Münze von Alexandreia Troas (nach *Collignon, Griech. Plastik*).



2) Smintheus mit Lorbeerzweig, Münze (nach *Collignon, Griech. Plastik*).

C. O. Müller, Dorier 1, 221 f., *Prolegom.* S. 295 f.; *Urlichs, Skopas* S. 44. Vgl. *Gruppe, Griech. Mythol.* 1, 301. — *Polemon* in der *Περιήγησις Ἰλίου*, seiner Heimat, berichtete dagegen von einer Epiphanie des Apollon bei Ordes, dem Oberhirten des Apollonpriesters Krinis (s. d.), und daß der Gott selbst die von ihm über Krinis verhängte Mäuseplage gnädig vertrieben habe, worauf das Heiligtum in Chryse ihm als 'Smintheus' begründet worden sei, *ἐπειδὴ κατὰ τὴν ἐγχώριον αὐτῶν διάλεκτον οἱ μύες σμίνθοι καλοῦνται. Schol.* in *Il.* 1, 39 (*F. H. G.* 3, 124 *M.*). Vgl. *Ed. Meyer, Gesch. von Troas* S. 5. 17.

Eine Vorstellung von seinem Kultbilde in Chryse gewinnt man durch Münzen von Hamaxitos und Alexandreia Troas (s. ob. Bd. 1, 457, 53), die den Typus bis tief in die Kaiserzeit festhalten (s. *Cat. of the Greek coins in the Brit. Mus.*: Troas S. XVI ff. XXII; *Head, Hist. num.* 2. Aufl. S. 540. 541. 546). Kein Geringerer als Skopas schuf eine Statue für dasselbe Heiligtum (*Strab.* 13 S. 604; *Eustath. ad Iliad.* S. 30, 16). Nach älterer Annahme ist dieses Werk auf den erwähnten Münzen zu erkennen (s. *J. de Witte, Rev. num. n. s.* t. 3, Paris 1858, S. 27 f., pl. 1, 7; *Overbeck, Kunstmyth.* Bd. 3, 91 ff., Münztaf. 5, 25 u. a.; *ders., Gesch. d. griech. Plast.* Bd. 2⁴, 17; vgl. *Sitzungsber. d. K. S. Ges. d. Wiss., phil.-hist. Kl.* 1886

S. 17 ff.). Nachdem sich bereits *Urlichs, Skopas* (1863) S. 111 f., dagegen erklärt hatte, stellte *Furtwängler* die 'glänzende Hypothese' auf, wie sich *Wernicke* (*Pauly-Wissowa, R.-E.* Bd. 2, 102, 61) ausdrückt, der Smintheus des Skopas sei vielmehr auf Kaisermünzen von Alexandreia Troas (und auf ähnlichem Typus von Apollonia ad Rhyndacum) abgebildet (s. ob. Bd. 1, 466. 457; *Meisterw. d. griech. Plast.* S. 524 Anm. 2, S. 635). Darauf erscheint der Gott nicht wie auf dem Kultbild in feierlicher Tracht und Stellung, mit rein attributiver Beigabe der Maus, sondern genremäßig zur Erde geneigt mit seinem Lorbeerzweig das schädliche Tier verscheuchend. Diese Vermutung hat mehrfach Beifall gefunden, z. B. von *R. Weil* (*Baumeister, Denkmäler* Bd. 3, 1669 ff.) und *M. Collignon* (*Gesch. d. gr. Plast.* Bd. 2, 261 f. der deutschen Übers.); negativ äußert sich *Wroth* (*Cat. of the Gr. coins Br. Mus. Troas* a. a. O.). Daß durch Konstantin d. Gr. eine Erzstatue des *Σμίνθιος* nach Konstantinopel gebracht worden sei, berichtet *Euseb. Vit. Const.* 3, 54, freilich ohne Angabe ihrer Herkunft. *Urlichs* nimmt an, dies sei das Werk des Skopas gewesen (*Skopas* S. 112).

Im Heiligtume wurden zahme weiße Mäuse gehalten, und als Weihgeschenk war eine Maus neben dem Dreifuß zu schauen, *Ael. Hist. an.* 12, 5; vgl. *Herakleides Pont.* bei *Strab.* 13, 604 (*F. H. G.* 2, 200). Über Mäuse als Weihgeschenke für zürnende Gottheiten nach orientalischer Vorstellung s. *Pietschmann, Gesch. d. Phönizier* S. 228. — Das Grabmal der Sibylle Herophile, die einst Neokoros im Smintheustempel gewesen sei, zeigte man im heiligen Haine und las dort ihre von *Paus.* 10, 12, 2 f. mitgeteilte Grabschrift. — Noch im 3. Jahrh. n. Chr. wird das Orakel des S., von dem der Gott, aus Lykien kommend, einst Besitz ergriffen habe, und sein Fest *Σμίνθια* von dem sogen. *Menandros* erwähnt (*Περὶ ἐπιδεικτικῶν* c. 14), der *ebd.* c. 17 *Περὶ Σμινθιακῶν* (scil. *ὕμνων*) handelt (s. a. *Doxopat.* *Ὁμιλ. εἰς Ἀφθόν.* c. 8.; 2, 415, 23 *Walz*), d. h. über prosaische Hymnen zu Ehren des Gottes. *Eustath. ad Iliad.* p. 34, 51: *ὥστε καὶ λόγοι Σμινθιακοὶ ἐγράφοντο καὶ μέθοδος ἦν εἰς τούτους ῥητορική.* Vgl. *Welcker, Griech. Götterl.* 2, 10; *Norden, Die ant. Kunstprosa* 2, 846. — Über Ausgrabungen bei dem Tempel s. *Antiquities of Ionia* 4 pl. 26—30; *Rev. archéol.* 11, 448.

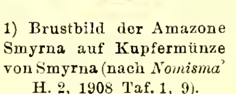
Es ist kein Zweifel, daß die Erwähnung des Sm. an hervorragender Stelle bei *Homer* viel dazu beigetragen hat, die Verehrung des Gottes lebendig zu erhalten und zu verbreiten. Außer in der Troas (Alexandreia, Chryse, Hamaxitos, Sminthe, Larisaia, Parion; vgl. besonders *Strab.* 13, 604 f.) und auf den Inseln der Aiolis [Tenedos, vgl. *Eustath. ad Dionys. Perieg.* 536; Methymna, *I. G.* 12, 2, 519, und Arisbe auf Lesbos, s. *Tümpel, Philol.* 1890 S. 103), in Pergamon (Münzen der Kaiserzeit: Apollon Sm. mit Asklepios, *Imhoof-Blumer, Monn. grecq.* 1883 S. 257 nr. 142; *ders., Choix de monn. gr.* pl. 3 nr. 104; *Cat. Brit. Mus. Mysia* S. 145. 153 pl. 29, 1; *Head, Hist. Num.* 2. Aufl. S. 536], in Magnesia a. M. (Monat *Σμισιών*, s. *O. Kern, Arch. Anz.* 1894 S. 79), ferner auch auf Keos (Koressia, dazu vielleicht der Münztypus bei *Head* a. a. O. S. 484, und Poieessa, *Strabo* 10, 387) sowie vereinzelt in Athen (*I. G.* 2, 1597) ist der Kultus des Apollon Sm. namentlich auf Rhodos bezeugt, entsprechend den politischen und Handelsverbindungen mit der Troas. In Lindos und in der Stadt Rhodos gab es ein Sminthion, *Strab.* 13, 605, und das Fest *Σμίνθια*, nach *Apollonios, Lex. Hom.* S. 143 in Rhodos dem Apollon und Dionysos zum Dank als Vertilgern der Mäuse gefeiert, die die Weinberge verheerten. Darüber schrieb *Philomnestos Περὶ τῶν ἐν Ῥόδῳ Σμινθίων* (*Athen.* 3 S. 74 f., 10 S. 445a). Nur dem Dionysos galten die *Σμίνθια* von Lindos zufolge der Inschrift *I. G.* 12, 1, 762 (*L. Ziehen, Leges Graec. sacr.* 2, 1 nr. 146 S. 359 ff.). Bestätigt wird diese Verehrung durch den rhodischen Monat Sminthios; s. *Bischoff, Leipz. Stud.* 7, 383. Ferner kommt dafür Sizilien in Betracht, wo derselbe Monatsname öfter vorkommt, wohl von Rhodos aus eingeführt.

Mehrfach ist ein Zusammenhang zwischen dem Mäusegott und Apollon als Pestgott angenommen worden, insofern er bei *Homer* a. a. O. gerade in der Erzählung von der Pest im griechischen Lager vor Troja *Σμινθεῦ* angerufen wird. Es liege dabei die Tatsache zugrunde, daß Mäuse bei der Verbreitung der Pest allerdings beteiligt sind, eine Beobachtung, die auf orientalische Quellen zurückgehe (s. *Herod.* 2, 141 und *2. Reg.* 19, 35; *1. Sam.* 5. 6). So *Godley, Class. Rev.* Bd. 15, 1901, S. 194; *Moulton, ebd.* 284 und unabhängig davon *Oestrup, Orient. Stud. für Th. Nöldeke* (Gießen 1906) 2, 865 ff. Von anderen wird diese Annahme bestritten, z. B. von *Cree, Class. Rev.* a. a. O. S. 284 f. und *Lang, ebd.* S. 319 f. Betreffs der Übertragung des Pestbazillus auf Menschen durch Murmeltiere, Ratten, Mäuse usw. herrscht unter den heutigen Vertretern der Seuchenlehre kein Zweifel (vgl. *Sticker, Die Geschichte der Pest,* Gießen 1908, S. 408 f.); das Auftauchen zahlreicher infizierter Mäuse und Ratten in der Nähe menschlicher Wohnungen pflegt z. B. am Südabhang des Himalaya einer Pestepidemie regelmäßig vorauszugehen. Ausgeschlossen ist keineswegs, daß man bereits in sehr früher Zeit auch in den östlichen Mittelmeerländern diesen unheimlichen Zusammenhang ahnte. Daß aber der homerische Dichter Apollon, den Herrn über Krankheit und Heilung, deshalb mit *Σμινθεῦ* habe anrufen lassen, weil seine tödliche Kraft beschworen wird (*τίσειαν Δαναοὶ ἐμὰ δάκρυα σοῖσι βέλεσσιν A* 42), die sich dann gerade im Ausbruch einer Pest äußert, muß als unerwiesen erklärt werden. Nicht darum ist Apollon Mäusegott geworden, weil er auch Pestgott (*Λοίμιος*) war, sondern als Abwehrer schädlichen Geschmeißes im allgemeinen. Daß die Maus als prophetisches Tier galt, weil sie in dieser Verbindung mit Apollon stand und nicht das umgekehrte Verhältnis stattgefunden hat, wie man im Altertum mehrfach annahm (so noch *Gruppe, Griech. Myth.* 2, 803), hat *Welcker, Griech. Götterl.* 1, 482) treffend hervorgehoben.

2) Einer der Kolonisten von Lesbos, die mit Echelaos, dem Sohne des Penthilos (s. d.), auszogen, die Insel zu besiedeln. Seine Tochter sollte auf Geheiß des Orakels ins Meer versenkt werden; ihr Geliebter Enalos (s. d.) teilte ihr Schicksal und wurde mit ihr gerettet. *Plutarch de soll. anim.* 36 nach *Myrtilos* v. Lesbos *fr.* 12 *F. H. G.* 4, 459 (vgl. d. Art. Phineus a. A.). S. *Usener, Die Sintflutsagen* S. 161. Der Name dieses Fürsten weist auf den heimischen Kult des Apollon Smintheus; so auch der Name des an derselben Kolonisation beteiligten Gras (*Strab.* 13 S. 582; *Antikleides fr.* 7 bei *Athen.* 11 S. 466c) auf den Granikosfluß in der Troas und wohl der des bei *Plutarch* (*Sept. sap. conv.* 20) als Führer erwähnten Echelaos (s. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* u. d. W.) auf das troisch-mysische Grenzflüßchen Echeleos. [J. Ilberg.]

Smyrna (*Σμύρνα*). 1) Eine der Amazonen (s. d. Bd. 1, Sp. 274, 16ff.), Gründerin und Eponyme der Stadt Smyrna, *Strab.* 11 p. 505. 12 p. 550. 14 p. 633. *Steph. Byz.* s. v. *Σμύρνα* und s. v. *Ἔφεσος* p. 580, 18f. 288, 18f. *Mein. Schol. Hom. Il.* 6, 186. *Eustath. z. Dion. Perieg.* 828 (*G. G. M.* 2, 363). *Plin. n. h.* 5, 118. *Tac. ann.* 4, 56. Bei *Strab.* p. 505 und 550 werden als Gründungen gleichnamiger Amazonen genannt die Städte Ephesos, Smyrna, Kyme und Myrina, und an der zweiten Stelle wird *Ephoros* zitiert, vgl. *Ephoros frg.* 87 (*F. H. G.* 1, 259, 87); p. 633 aber berichtet *Strabon*, u. a. mit Berufung auf *Kallinos* (*frg.* 2 bei *Bergk, P. lyr. Gr.*[4] 2, 5), auch Ephesos habe einst Smyrna geheißen (*Steph. Byz.* s. v. *Ἔφεσος*); Smyrna sei eine Amazone gewesen, die Ephesos beherrschte, nach der Stadt und Bewohner ihren Namen erhielten (auch *Steph. Byz.* s. v. *Σμύρνα*); auch ein gewisser Teil, ein Platz, eine Gegend von Ephesos (*τόπος τις τῆς Ἐφέσου*) habe Smyrna geheißen, wie dem *Hipponax* (*frg.* 47 bei *Bergk, P. l. Gr.*[4] 2, 478) zu entnehmen sei (vgl. auch *Eustath.* a. a. O.), wie ebenso nach der Amazone Sisyrba (s. d.) ein Teil der Ephesier *Σισυρβῖται* hieß (vgl. zu *Strab.* p. 633 auch *Steph. Byz.* s. v. *Σίσυρβα* p. 572, 20f.). Smyrna habe seine Eponyme, die Amazone, wahrscheinlich Gemahlin des thessalischen Theseus genannt, *Gruppe, Gr. Myth.* 587, 4; vgl. auch ebenda S. 273, 12. 283, 11. 291, 16. Bereits *Stoll* (in *Pauly-Wissowa, R.-E.*) und *Mordtmann* (*Die Amazonen, Hannover* 1862, S. 61), dann auch *O. Klügmann* (*Über d. Amazonen d. kleinasiat. Städte, Philol.* 30, 1870, 532f., 10) haben die Amazone Smyrna identisch erklärt mit der homerischen Myrine (s. d.), deren Mal (*σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης Il.* 2, 814) als Amazonengrab angenommen wird, vgl. auch *Synkellos chronogr.* p. 340, 11 ed. *Bonn* (*Μυρίνα ἡ παρά τισι Σμύρνα λεγομένη ἐκτίσθη ἐν Ἀσίᾳ*); in der homerischen Myrine aber ist für Smyrna eine hochberühmte Gründerin gewonnen, dieser Name hatte besondere Weihe; vgl. auch *J. Toepffer, Att. Geneal.* 192. Unter den aiolisch-ionischen Städten, die ihre Namen von Amazonen ableiteten und das Bild der eponymen Amazone auf Münzen zeigen (vgl. *Klügmann* a. a. O. 529ff. *G. Radet, La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades, Paris* 1892, S. 29 bis 31 und dazu *Imhoof-Blumer, Lyd. Stadtmünzen* S. 103, 3, ferner *Imhoof-Blumer, Die Amazonen auf griech. Münzen,* S.-A. aus '*Nomisma*' Heft 2, 1908 S. 1—18 und Taf. 1 u. 2), ist Smyrna diejenige, 'die den Typus in beinahe ununterbrochener Folge von Domitians bis Gallienus' Zeit am häufigsten variierte' (*Imhoof* a. a. O. S. 17, vgl. *Klügmann* a. a. O. 530). Das Brustbild der Amazone Smyrna mit Turmkrone sehen wir bald nach l. mit Gewand an der l. Schulter und Doppelaxt über der entblößten r., bald nach r. mit Gewand und Doppelaxt an der l. Schulter und die r. entblößt auf Kupfermünzen von Smyrna aus dem 2. Jahrh. n. Chr., vgl. *Brit. Mus., Cat. of Ionia* 254ff., 158. 168. 176—78. 186—88. 193—97 (pl. 27, 3. 9). *Imhoof* a. a. O. S. 3f., 1f. Tf. 1, 9 (darnach uns. Abb. 1) und 10, ebenso (Brustbild nach r.) auf den großen Homonoiamünzen von Thyateira und Smyrna aus der Zeit Gordians, *Imhoof-Blumer, Lyd. Stadtmz.* 161, 34. Ungleich zahlreicher als Brustbilder kommen auf Kupfermünzen der Kaiserzeit (außer in Kyme treten Amazonentypen nirgends früher auf als





1) Brustbild der Amazone Smyrna auf Kupfermünze von Smyrna (nach *Nomisma*' H. 2, 1908 Taf. 1, 9).



2) Stehende Amazone auf Kupfermünze von Smyrna der Zeit Domitians (nach '*Nomisma*' a. a. O. Taf. 1, 22).

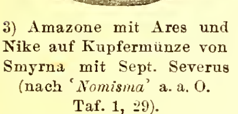
zur Zeit Domitians) Amazonen in ganzer Figur vor, stehend oder sitzend (zu Pferd bloß im Kampf mit Herakles), für Smyrna die folgenden Typen:

1) Stehende Amazone mit kurzem gefälteltem Chiton, Mantel und Stiefeln nach l., die R. am Speer, im l. Arm die Doppelaxt, mit und ohne Turmkrone, auf Münzen aus der Zeit Domitians, Hadrians und der Antonine, *Br. Mus.* a. a. O. 250, 134. 254, 154f. (pl. 26, 9. 27, 1). *Imhoof* a. a. O. S. 8, 1—3 Tf. 1, 22 (darnach unsere Abb. 2) bis 24; später erscheint dieser Typus modifiziert: die Amazone hält auf der R. die nach l. stehende Nike, zur Doppelaxt im l. Arm kommt die Pelta, zu Füßen eine Schiffsprora, so auf Münzen mit Iulia Domna, Caracalla, Geta, *Br. Mus.* 289, 407—09. 292, 427 (pl. 29, 15). *Imhoof* S. 9, 13 Tf. 2, 1; ebenso, aber mit Tempelmodell auf der R., mit und ohne Prora, auf Münzen mit Maesa, Mamaea, Maximin, Tranquillina, Gallienus, Salonina, *Br. Mus.* 293, 435f. 295, 446f. 298, 459—62. *Imhoof* S. 9f., 14—20 Tf. 2, 2; mit Schale in der R., wieder mit und ohne Prora, auf Münzen aus der Zeit des Severus Alexander und Gordians, mit Valerian, Galliēn, Salonina, Kopf des Zeus Akraios (aus der Zeit Galliēns), *Br. Mus.* 265, 242—44 (pl. 28, 5). 297, 456. 458. *Imhoof* S. 10, 21—26 Tf. 2, 3. Gruppiert erscheint die nach l. stehende Amazone (mit Turmkrone) mit dem vor ihr stehenden Kaiser, den sie mit der R. bekränzt, mit Doppelaxt und Pelta in der L., auf Münzen mit Commodus, *Imhoof* S. 9, 11;

ferner nach r. stehend, die geschulterte Doppelaxt in der L., die R. reichend dem ihr gegenüberstehenden Ares (dem Stammvater der Amazonen), der von der hinter ihm stehenden Nike bekränzt wird (zwischen Ares und Amazone flammender Altar), auf Münzen mit Sept Severus, *Imhoof-Blumer, Kleinas. Mz.* S. 96, 4 und a. a. O. S. 9, 12 Tf. 1, 29 (darnach unsere Abb. 3).

2) Sitzende Amazone mit Turmkrone nach l., auf der R. Tempelmodell, im l. Arm ein-





3) Amazone mit Ares und Nike auf Kupfermünze von Smyrna mit Sept. Severus (nach '*Nomisma*' a. a. O. Taf. 1, 29).



4) Sitzende Amazone mit den beiden Nemeseis auf der R., auf Kupfermünze v. Smyrna mit Sept. Severus (nach '*Nomisma*' a. a. O. Taf. 1, 27).

fache Axt, oder mit Schale in der R., die L. an der Pelta, oder mit Tempelmodell auf der R., aber im l. Arm Doppelaxt und Pelta, zu Füßen Schiffsprora, oder auf der R. die Gruppe der beiden Nemeseis, im l. Arm, an die Pelta gelehnt, Doppelaxt, oder endlich die Amazone auf Cippus nach l. sitzend, den Kopf zurückwendend, mit Schale in der R., die L. an der Pelta, so, in diesen verschiedenen Variationen auf Münzen mit Bildnis Domitians oder der Deme-



5) Amazone Smyrna und Stadtgöttin v. Nikomedeia, auf Homonoiamünze von Smyrna m. Commodus (nach '*Nomisma*' a. a. O. Taf. 2, 4).



6) Amazone mit Statue des pergam. Asklepios auf der R., auf Homonoiamünze von Smyrna mit Caracalla (nach *Br. Mus. Cat. of Ionia* pl. 39, 10).

ter Horia, der ältern Faustina, mit Kopf des Zeus Akraios (aus der Zeit M. Aurels), mit M. Aurel, Commodus, Sept. Severus, *Br. Mus.* 274, 310. 279, 344f. 282, 363. *Imhoof-Blumer*, *Kleinas. Mz.* 96, 3 und a. a. O. S. 8 f., 4—10 Tf. 1, 25—28, vgl. uns. Abb. 4. Endlich Homonoiamünzen von Smyrna mit Perinthos, Nikomedeia, Pergamon (auch Kyzikos, s. u.), Troas, Provinz Asia, Philadelpheia, Thyateira, Tralleis, Ankyra, *Imhoof* a. a. O. S. 10—12 Tf. 2, 4 (darnach unsere Abb. 5), dazu *Lyd. Stadtmz.* 160 f., 33 f. *Br. Mus. Ionia* 302, 487 f. 303, 491—93. 305 f., 501—05 pl. 39, 6. 9 f. *Lydia* 321 f., 151. 156. 362, 207 pl. 41, 7. 10. *Num. chron.* 1892, 204, 34 pl. 16, 14. Gewöhnlich sehen wir die stehende Amazone mit Turmkrone usw. zusammen mit der betreffenden Stadtgöttin, dieser ihre R. reichend, und dazu die Schiffsprora, so mit Commodus auf Münzen von Nikomedeia, ferner mit Caracalla auf solchen von Pergamon (doch hier aus derselben Zeit auch die Amazone allein mit Standbild des pergamen. Asklepios auf der R., im l. Arm Doppelaxt und Pelta, zu Füßen die Prora, s. uns. Abb. 6, sowie auch die Amazone gegenübergestellt dem Asklepios), ferner zumal mit Gordian auf Münzen von Perinthos, Troas, Philadelpheia, Thyateira (Gordian, Philippus, Otacilia), Tralleis und Ankyra; außerdem die stehende Amazone mit Turmkrone usw. nach l, mit Doppelaxt, Pelta und Mantel in der L., auf der R. Tempelmodell, zu Füßen Prora, gruppiert mit der nach r. stehenden Asia mit Turmkrone usw., ein Typus, der, wie auf Homonoiamünzen von Smyrna mit Provinz Asia begreiflich, auch wiederkehrt auf Homonoiamünzen von Smyrna und Thyateira mit Bildnis Gordians oder des Senates, dabei die Amazone mit Schale (?) statt Tempelmodell. Schließlich ist nach güt. Mitt. von Dr. *Imhoof-Blumer* bei diesen Homonoiamünzen nachzutragen eine Großbronze von Kyzikos aus der Zeit der jüngern Faustina, auf der (mit den Beischriften der beiden Allianzstädte) sich gegenübergestellt sind der Eponymos von Kyzikos und die Amazone von Smyrna, vgl. *Mus. Pembroke* 2 Tf. 41, 1; bei der Auktion dieser Sammlung (1848) ging das Stück (nr. 868) über in die Sammlung Fox und findet sich nun vermutlich im Berliner Museum.

2) Soviel wie Myrrha (s. d.), die Mutter des Adonis, s. d. Bd. 1, Sp. 69 f., 52 ff., über die Namensgleichheit vgl. *Bekker, Anecd. Gr.* p. 108, 22: *Μύῤῥαν· τὴν σμύρναν. Σαπφὼ δευτέρῳ* (frg. 163 bei *Bergk*, *P. l. Gr.*[4] 3, 138), dazu *Ath.* 15 p. 688 c (*μύρρα γὰρ ἡ σμύρνα παρ' Αἰολεῦσι, ἐπειδὴ τὰ πολλὰ τῶν μύρων διὰ σμύρνης ἐσκευάζετο*). *Schol. Lyk.* 829 (*μύρραν δὲ Αἰολεῖς τὴν σμύρναν λέγουσιν*) und ebenso *Tzetzes* z. St. (*μύρραν ἤτοι σμύρναν Αἰολικῶς*), vgl. *O. Klügmann, Philol.* 30 (1870), 532 f., 10. Smyrna als Mutter des Adonis kennt 'die verbreitete und zugleich die ursprüngliche Sage' (*Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 360, 2), die bei *Apollod.* 3, 183 f. *W.* erzählt wird nach *Panyassis* (*frg.* 25 *Kinkel*), vgl. auch *Anton. Lib.* 34. Als Tochter des Theias, des Königs der Assyrer (vgl. *κούρη Ἀσσυρίη Θειαντίς Oppian. hal.* 3, 402 f.; nach *Ant. Lib.* ward Smyrna als Tochter des Theias, des Sohnes des Belos, und der Nymphe Oreithyia im Libanongebirge geboren) entflammt S. zufolge von Aphroditens Zorn (denn nicht ehrte sie die Göttin) in widernatürlicher Liebe zum eigenen Vater, und mit Hilfe der Amme (Hippolyte bei *Ant. Lib.*) gelingt es ihr, zwölf Nächte mit dem Vater das Lager zu teilen; schließlich erkannt, wird sie von ihm mit gezücktem Schwert verfolgt und nun auf ihr Flehen von den Göttern (nach *Ant. Lib.* von Zeus) in den Smyrna-Baum verwandelt; zehn Monate später aber sei der Baum geborsten und Adonis geboren worden usw. An des Theias Stelle tritt weiterhin fast regelmäßig der kyprische König Kinyras, s. d. Für Smyrna als des Kinyras Tochter vgl. *Theodoros*

(*ἐν ταῖς Μεταμορφώσεσιν*) bei *Plut. parall.* 22, für S. als Tochter des Kinyras, des Königs der Assyrer, und der Kenchreïs (s. d.), *Hyg. fab.* 58 p. 60, 15 ff. *Sch.*, vgl. auch *fab.* 142 p. 135, 8 f. *fab.* 275 p. 152, 2 (Kinyras, des Paphos Sohn, Begründer von Smyrna, der Stadt, die er nach seiner Tochter benannte), ferner 'Adonis Cinyrae et Zmyrnae (Smyrnae) filius' *Hyg. fab.* 251 p. 139, 11 f. *fab.* 271 p. 146, 1. Sodann für Myrrha als Tochter des Kinyras und der Kenchreïs vgl. zumal *Ovid. met.* 10, 298 ff. (435 f.). *Lact. Plac. fab.* 10, 9 f., ferner (ohne Nennung der Mutter) *Serv. Aen.* 5, 72. *Buc.* 10, 18; für Myrrha als Tochter des Theias vgl. *Schol. und Tzetz. Lyk.* 829. *Anecd. Gr. Paris. ed. Cramer* 4, 183, 15; endlich ist von Myrrha die Rede, ohne daß ihrer Eltern gedacht wird, *Ciris* 237 ff. *Nemesian. cyneg.* 26 ff. *Modestin.* bei *Baehrens, Poet. lat. min.* 4, 360 nr. 429, 9. *Lukian. de salt.* 58. *Fulg. myth.* 3, 8. *Myth. vat.* 1, 200. 2, 34. 3, 11, 17 usw. Für *Ἀῶα* (s. d.) statt Smyrna als Tochter des Theias und Mutter des Adonis vgl. Zoïlos (*ὁ Κεδρασεύς*), *Et. Mg.* s. v. *Ἀῷος* p. 117, 35 ff. Vgl. noch *Gruppe, Gr. Myth.* 292, 2. 334, 9. 10. 780, 4. 950 A. Smyrna bzw. Myrrha erscheint als Mirra inschriftlich bezeichnet unter den Heroïnen von Tor Marancio in der vatikan. Bibliothek dargestellt, wie sie flieht vor ihrem Vater, den man sich hinzuzudenken hat, vgl. *Raoul-Rochette, Peint. ant. inéd.* p. 397 ff. pl. 4 (darnach uns. Abb. 7). *Helbig, Führer*² 2, 168 f. nr. 1001. Ferner ist vielleicht heranzuziehen das Bronzerelief zu Neapel mit Darstellung einer Frau, die, schon nach dem vor ihr stehenden Eros zu schließen sowie nach der Aphroditestatue im Hintergrund, von Liebesschmerz ergriffen ist und der ihre Amme Trost zuspricht, von *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 305 auf Phaidra, von *Stephani, C.-R. de Petersb.* 1863, 179 f., 24 auf Smyrna mit der Amme Hippolyte bezogen, vgl. auch o. Bd. 1 Sp. 2681, 12 ff. Und schließlich sei hingewiesen auf das pompeianische Wandgemälde bei *Raoul-Rochette, Mon. inéd.* p. 232 pl. 48. *Helbig, Wandgem.* nr. 1390; schon *Helbig* dachte an den von den Nymphen gepflegten Adonis, bestimmter noch hat *C. Dilthey, Bull. d. Inst.* 1869, 158 die Darstellung auf des Adonis Geburt aus dem Myrrhenbaum gedeutet, vgl. auch *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 360, 2. [Otto Waser.]



7) Heroïne Myrrha (= Smyrna) von Tor Marancio (nach *Raoul-Rochette, Peint. ant. inéd.* pl. 4).

Smyrnaïke (*Σμυρναϊκή*), Beiname der Kybele auf einer Inschrift vom Berge Pagos bei Smyrna: *Μητρὶ θεῶν Σμυρναϊκῇ*, *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς εὐαγγ. σχολῆς* 4 (1880), 128 nr. 166. *Corr. hell.* 3, 328. *Hirschfeld, Königsberger Studien* 1 (1887), 131. [Höfer.]

Snenath (snenaϑ) ist der Name einer etruskischen Göttin, die einmal auf einem Spiegel unbekannter Herkunft genannt ist. Die Literatur desselben sowie die Beschreibung der Darstellung habe ich s. v. pulϑisφ gegeben. Außerdem hat *Deecke* (*Etr. Fo.* 4, 27) daran gedacht, der Name unserer Göttin könne in dem ϑne der Region 1 des Placentiner Templums stecken, welches er deshalb in ṣne ändern wollte. Da aber *Poggi* (*Bronzo Piac.* 7) die Lesung ϑne nach Autopsie gibt und keine Bemerkung beifügt und auch seine Tafel das ϑ völlig deutlich hat, so scheint doch die Lesung ϑne nicht geändert werden zu dürfen. Außer dem geradezu fabelhaften Erklärungsversuche *Gerhards* (*Gotth. d. Etr.* 45. Anm. 124), der die snenaϑ für eine Schicksalsgöttin ansieht und ihren Namen snenaϑ 'mit einer nicht unerhörten Umstellung' aus sϑenan ableitet, das sich 'leicht durch Verweisung auf die trözenische Athene Sthenias ... und die römische Strenia ... erklärt', sind weitere Deutungen nicht versucht worden. Denn *Deeckes* Erklärung des von ihm vermuteten ṣne der Placentiner Bronze als Salus auf Grund des *Martian* scheitert schon daran, daß wir das ϑne gar nicht in ṣne ändern dürfen. Aber auch sachlich ist sie völlig unzulässig, denn die snenaϑ ist auf dem Spiegel mit ihrem Scheitelstift und dem Salbenbüchschen lediglich eine dienende Frau der Venus (turan), wie viele andere, zu denen übrigens auch *Deecke* selbst an anderer Stelle (in *Müllers Etr.* 2², 509) die snenaϑ rechnet. Über ihren Namen läßt sich nichts weiter aussagen, als daß er echt etruskisch ist: das -ϑ haben wir in den Namen etruskischer Göttinnen auch sonst als Endung, so in vanϑ, leinϑ und, in der Form -ϑa, in taliϑa und ϑuplϑa, und ebenso begegnet das sn- als etruskischer Anlaut auch sonst (vgl. *Deecke* in *Müllers Etr.* 2², 391). [C. Pauli.]

Snephorses (*Σνεφορσῆς*), Name bzw. Beiname der Isis (*Ἴσιος Σνεφορσῆτος*), der sonst *Νεφορσῆς* geschrieben wird (s. Nepherses, Nephorsees, Bd. 2 Sp. 1763, 39. 2551, 22 ff.), *U. Wilken, Archiv f. Papyrusforsch.* 4, 1908, 264, der gegen *Grenfell-Hunt, Pap. Arch.* 35, 4 nachweist, daß nicht *Ἴσιος Νεφορσῆτος*, sondern *Σνεφορσῆτος* zu schreiben ist. [Höfer.]

Sobades (*σοβάδες*), Benennung der Bakchantinnen, die sie als die übermütig daher Rasenden bezeichnet. Vgl. *Nicet. Acom., Annal.* 2, p. 206: *καθάπερ ὁ Σεμέλης Διόνυσος τὰς Θυάδας, Σοβάδας, Μαινάδας, Βάκχας εἶχεν*; *Hesych.* s. v. *σοβάδες· ὑπερήφανοι, ἄστατοι, μαινόμεναι* [*ἢ μιαινόμεναι*]. Bei dieser oder ähnlichen Bezeichnungen der Mänaden, wie z. B. *Θυάδες*, an 'Windgeister' zu denken (*Gruppe, Griech. Myth. u. Relig.* 2, 841, 3) ist nicht unbedingt notwendig. Über die etymologische Herleitung von *σοβέω* und den Zusammenhang mit *Συβάς* (Benennung eines Satyrs auf einem Vasenbild) vgl. *O. Jahn, Vasenb.* 15, 9; *Prellwitz, Et. Wörterb. der gr. Sprache*² s. v. *σοβέω* ('heftig, hoffärtig'). Auf die gleiche Wurzel geht auch eine bisher nur bei *Ulpian., Comment. in Demosth. Mid.* p. 225 ed. *Dobson* (*τὸ δὲ σοβεῖ συνεχοῦς κινήσεως τεκμήριον· ἔνθεν καὶ σόβους τοὺς*

Σατύρους παρὰ τὸ σοβεῖν. κινητικώτατον γάρ ἐστιν ἐν τοῖς ζώοις. καὶ διὰ τοῦτο καὶ τοὺς Σατύρους αὐτοὺς σόβας ἔχοντας γράφουσι) belegte Bezeichnung der Satyrn (vgl. dazu *Usener, Göttern.* 45) zurück. Die ganz vereinzelt überlieferte Notiz bei *Cyrill.*, *Contra Julian.* 4, 129, *Migne* 76, S. 700 (*ποῦ τοιγαροῦν Κρόνον τε καὶ Δία θήσομεν Ἄρεά τε καὶ τὴν Ἀπόλλωνος ἀδελφὴν τὴν σοβάδα τε καὶ ἰοχέαιραν*), in der auch Artemis *σοβάς* genannt wird, ist von *Lobeck, Aglaoph.* 1088 wohl richtig durch den Hinweis auf den späteren, jedenfalls sekundären Gebrauch des Wortes *σοβάς* (= *πόρνη*; vgl. *Suid. σοβάδες· διώκουσαι πόρναι*, *Schol. Aristoph. Pax* 812 *γρασοσόβαι· γραΐσι συγκοιμώμενοι· σοβάδας γὰρ τὰς πόρνας λέγουσιν· Εὔπολις* [fr. incert. 62 Mein.] *παρὰ τηδεδὶ σὺ τῇ σοβάδι κατηγάγου* und besonders *Philo. de prof.* p. 472 *μαχλὰς ἢ τριοδῖτις σοβάς*) erklärt. — Nach *Athenaeus* 14, p. 629f. (Vol. 3, 389, 17 Kaib.: *καὶ γελοῖαι δ᾽ εἰσὶν ὀρχήσεις ἴγδις καὶ μακτρισμὸς ἀπόκινός τε καὶ σοβάς, ἔτι δὲ καὶ μορφασμὸς καὶ γλαύξ. …*) hieß auch ein Tanz *σοβάς*, offenbar wegen des ausgelassenen Tollens (*σοβεῖν*). Daß dies ein 'Bacchischer' Tanz gewesen sei (*Jahn a. O.* 15,9, der noch *H. C. A. Eichstaedt, De dram. Graec. comico-satyrico, Lipsiae* 1793, p. 69 zitiert), geht jedenfalls aus dem Zusammenhang bei *Athenaeus* nicht hervor. [J. Heeg.]

Sobarensis, lokaler Beiname des Saturnus (d. i. des mit Saturnus identifizierten Ba'al Chammûn; s. Bd. 1 Sp. 2871f.) in Neferis, *C.I.L.* 8 Suppl. 12390. 12392. 12394. Vgl. (nach Bericht in *Bursians Jahresber.* 139 [1908], 126) *J. Hue, Contribution à l'étude du culte de Saturne et de Baal sanctuaire africain de Saturnus Sobarensis* in *Acad. des sciences belles-lettres et arts de Rouen.* [Höfer.]

Sobk (Sebak, Sebek, Suchos) ägyptischer Krokodilgott, besonders im Fajjum verehrt. Ägyptisch *śbk*, gesprochen *śobk* nach *Σοῦχος*, *Σοβκ-*, *Σοκ-* u. ä.

Übersicht.

Schon zur Zeit des alten Reichs wurde S. zu Schedet im Fajjum verehrt als Gott mit Krokodilkopf (s. unt. I B 2 b). Derselbe wird auch in den Pyramidentexten erwähnt; an anderer Stelle heißt er dort Sohn der Neit (II A). Im mittleren Reich ist Sobk durch die Übersiedelung der Dynastie nach dem Fajjum mit einem Schlage eine Art von Staatsgott geworden (I B 2 b). Er ist im Fajjum, in vielen Formen verbreitet und wird an den Stätten, deren Hauptgott er ist, von den Lebenden und für die Toten angerufen. Auch an anderen Orten in Oberägypten kennen wir S. schon zu dieser Zeit (I C 2 c), in der die Annäherung des S. an den Sonnengott Re erfolgt zu sein scheint (V A 2).

Im neuen Reich finden wir Tempel des S. von einer gewissen Bedeutung über ganz Mittelägypten verstreut; Ramses III. hat ihnen, besonders dem S. des Fajjum, Schenkungen gemacht (s. I B — C). Im Pantheon nimmt S., dessen fajjumische Form dem Horus nahe steht (II D 1), eine untergeordnete Stellung ein; er wird in den Götterlisten hinter der Osirisfamilie eingereiht (II B), steht völlig isoliert da und hat merkwürdigerweise keine Gattin. Man gibt ihm gelegentlich eine oder auch, um die übliche Trinität herzustellen, zwei Genossinnen bei; aber diese scheinen innerlich keine Beziehung zu ihm zu haben (II C). Über den Charakter des S. erfahren wir in dieser Zeit kaum Neues; vielleicht ist er als Wassergott zu belegen.

Mit den Tempeln aus der ptolemäisch-römischen Zeit beginnen auch für S. die Quellen zur Kenntnis seines Charakters reicher zu werden; da die Inschriften dieser späten Bauten auf alte und z. T. uralte Vorlagen zurückgehen, sind auch viele Züge des S., die uns jetzt erst bekannt werden, Bestandteile seines ursprünglichen Charakters, die wir nur aus Mangel an Quellen für die ältere Zeit nicht belegen konnten. S. tritt uns in diesen Texten entgegen als Krokodil-, Wasser- und Fruchtbarkeitsgott (III A—C). Er ist auch Urgott und ein Schöpfer (IV A—C) und Erhalter der Welt; darin berührt er sich mit dem Sonnengott, mit dem er als Sobk-Re gelegentlich völlig identifiziert wird (V A 2). Andererseits ist er aber auch eine von ihm getrennte Persönlichkeit, die als Verteidiger des Re gegen seine Feinde genannt wird (V A 3). In diesem Punkte ist es ihm wie dem Set ergangen: man hat seine gutartige Natur vergessen und ihn gelegentlich an einem anderen Orte zu einem Scheusal gestempelt, das zu den Feinden der Sonne gehört (V B). Der Kultus des S. ist zu dieser Zeit in hohem Maße gepflegt worden in Ombos (I D), das, vorher so gut wie unbekannt, vermutlich aus politischen Gründen, plötzlich einen gewaltigen Tempel des S. und Haroëris erhält; ferner im Fajjum, aus dessen Haupttempel wir eine Ordnung der Götterwelt vom Standpunkte des fajjumischen Sobkdieners besitzen (I B 5). Im Tempel der Hathor zu Dendera und im Tempel des Sonnengottes Horus zu Edfu ist S. wie sein Krokodil verpönt (I C 1 und V B 2).

Aus den griechischen Papyrusurkunden der ptolemäisch-röm. Zeit erfahren wir, daß Krokodilgötter als Suchos, Petesuchos und unter vielen anderen Namen in Städten und Dörfern des Fajjum angebetet wurden; über Kultus und Charakter dieser Gottheiten pflegen diese Quellen leider zu schweigen (I B 6). Mehr berichten die griechischen Schriftsteller: *Diodor* erzählt vom Krokodil im Mörissee, das *Strabo* selbst gesehen hat (I B 2 c); durch sie und andere wird uns bestätigt, daß Krokodile in Oberägypten an einigen Orten verehrt, an anderen verfolgt und getötet wurden (I C 1—2).

Was die örtliche Gliederung der Kulte des S. angeht, so haben wir zwei Hauptstätten: das Fajjum, in dem er zu allen Zeiten seit dem alten Reich als verbreitet uns bekannt ist (I B); und Ombos, dessen ptolemäischer Tempel unsere einzige Quelle für den dortigen, von griechischen Schriftstellern erwähnten Krokodilkultus ist (I D). Neben diesen beiden großen Kultstätten des S. gibt es viele von untergeordneter Bedeutung in Mittelägypten (I C 2), die durch das ganze Land verstreut liegen. Im eigentlichen Oberägypten wird das Kroko-

dil teils verfolgt, teils verehrt (I C 1—2), wie ähnlich auch andere Tiere. Im Zusammenhang damit hat S. in den Tempeln entweder eine angesehene Stellung (I C 2), oder man verschweigt seine Existenz, bzw. läßt man ihn zusammen mit anderen Feinden der guten Götter vernichtet werden (I C 1 und V B). Im Delta ist S. offenbar an mehreren Orten von altersher verehrt worden; aber bei dem Fehlen von Material aus älterer Zeit können wir darin nicht klar sehen (I A).

Für den mythologischen Charakter des S. ist zunächst seine vereinzelte Stellung im Pantheon bemerkenswert; er hat zu keiner anderen Gottheit irgendwelche Beziehung, außer daß er 'Sohn der Neit' heißt (II A). Sein Verhältnis zu Horus ist unklar (II D 1); seine Annäherung an den Sonnengott Re seit dem mittleren Reich (V A) folgt dem Zuge der Zeit und sagt nichts aus für sein ursprüngliches Wesen, wenn natürlich auch innere Ähnlichkeiten zwischen beiden Göttern vorhanden waren. Andere Angliederungen des S. an große und kleine Götter (II D 3) erweisen sich durch ihre örtliche und zeitliche Begrenzung als sekundäre Erfindungen. Für die Isolierung des S. ist es charakteristisch, daß er keine Gattin hat (II C). Dieser Zug scheint gut dazu zu passen, daß S. ein Urgott und Schöpfer ist (IV A—C) wie der Sonnengott, der von selbst entstand und allein schuf und zeugte; aber S. wird uns in dieser Tätigkeit leider erst in später Zeit bekannt. Immerhin könnte sie seinem ursprünglichen Charakter angehören und scheint Hand in Hand zu gehen mit seiner Eigenschaft als ein Fruchtbarkeitsgott, der die Felder gedeihen läßt (III C). Der letzte Zug scheint hervorgegangen zu sein aus dem Gott des Wassers, dem auch die Fische angehören (III B) und der sich seit Urzeiten als Krokodil manifestiert (III A).

Abseits von dieser Gruppe von Vorstellungen steht das Verhältnis des S. zum Sonnengott; es ist uns fast nur aus den oberägyptischen Tempeln überliefert, und dort geht es in der gleichen Richtung wie das Verhältnis der einzelnen Orte zum Krokodil. Entweder verehrt man das Krokodil; dann ist S. ein Freund der Sonne, verteidigt sie gegen Feinde und wird oft mit ihr identifiziert, da ja auch S. ein Erhalter der lebenden Welt ist (V A). Oder man verfolgt das Krokodil; dann fehlt der Name des S. in den Götterlisten (II B), und man gesellt ihn mit Set und den Nilpferden den Unholden zu (V B). — In den Osirissagen spielt S. nur spät und vereinzelt eine untergeordnete Rolle; seine Hineinziehung in diesen Mythenkreis ist offenbar sekundär.

Literatur: *P. E. Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* 3 [Francof. ad Viadr. 1752] 70. *J.-Fr. Champollion, Panthéon égyptien* [Paris 1823] nr. 21—2. *Chr. C. Jos. Bunsen, Ägyptens Stelle in d. Weltgesch.* [Gotha 1845] 475. *Plutarch, De Iside et Osir. ed. Parthey* [Berlin 1850] 267. *Rich. Lepsius, Über den ersten ägypt. Götterkreis* [= *Abh. Akad. Berlin, Phil.-hist. Kl.* 1851] 181—188. *P. Pierret, Petit manuel de Mythologie* [Paris 1875] 119—20. *R. Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana* [Torino 1881] 1028—41 tav. 353. *H. Brugsch, Religion und Mythologie der alt. Aeg.* [Lpzg. 1885—8] 585—602. *G. Maspero* (1888) in *Études de mythologie et d'archéol. égypt.* 2 [= *Bibl. égyptol.* 2, Paris 1893] 233. 256. *A. Wiedemann, Herodots 2. Buch* [Lpzg. 1890] 300 ff. *Ders., Rel. der alt. Aeg.* [Münster 1890] 79. 102. *H. Brugsch, Aegyptologie* [Lpzg. 1891] 447 ff. *C. P. Tiele, Gesch. der Rel. im Alt.* [Gotha 1896] 1, 42. 53. *Flinders Petrie, Religion and conscience in anc. Egypt* [London 1898] 62. *Brodrick and Morton, Dictionary of egypt. archeology* [London 1902] 154. *Lange* bei *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch d. Religionsgesch.*[2] (Lpzg. 1905) 210. *Herm. Schneider, Kultur u. Denken der alt. Aeg.* (Lpzg. 1905) 420. 497. *Ad. Erman, Die ägypt. Religion*[1] (Berlin 1905),[2] (Berlin 1909) Index. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.*[2] (Stuttgart—Berlin 1909) 1, 2 Index.

I. Lokalkulte.

Wie alle großen Götter in Ägypten ist S. in historischer Zeit nicht nur an einem, sondern an vielen Orten verehrt worden; die Ägypter waren sich darüber klar und sprechen deshalb von 'S. in allen seinen zahlreichen Namen an allen Stätten, an denen sein Ka zu sein liebt' (*Naville, Totenbuch* Kap. 171, 3). Listen der verschiedenen Formen des S. sind uns mehrfach erhalten; z. B. auf dem Turiner Altar (*Transact. Soc. Bibl. Archaeol.* 3, 110), ferner im Sethostempel von Abydos (*Mariette, Abydos* 1 pl. 44, 13—16). Diese Listen nennen teils die im folgenden aufgezählten Lokalformen des S. und geben somit wirklich alte Gottheiten; andererseits vermischen sie mit diesen andere nebensächliche Formen und Beinamen des S., so daß die Listen für unsere kritische Behandlung der Formen des S. nicht in Betracht kommen.

A. Im Delta.

Aus spätägyptischen Quellen wissen wir, daß S. in mehreren Gauen des Delta Lokalgott war; Gaulisten lassen ihn als Repräsentanten des Nomos auftreten. Die älteren Denkmäler lassen uns für das Delta wie sonst so auch hier im Stich; aber es scheint doch, als ob S. schon in uralter Zeit gerade in den Sümpfen und Dickichten der vielfach verzweigten Nilarme als Krokodil hausend gedacht ist. S. der Sohn der Neit (*Pyr.* 510; vgl. unten II A) wohnt gewiß nicht weit von Sais, der Heimat der Neit.

Brugsch (*Dictionn. Géograph.* [Lpzg. 1879] 1002—4. 1044 ff. *Rel. u. Myth.* 599 ff. *Aegyptologie* 448 ff.) sagt, daß die unterägyptischen Gaue 3 (Apis) und 4 (Prosopites) und 5 (Saites) und 7 (Metelites) den S. verehrten; ferner die zu dem letzteren gehörenden Bezirke Menelaites, Onuphites und Nathô. Es handelt sich hierbei teils um alte Hauptkultstätten des S., teils wird er nur gelegentlich neben anderen Göttern verehrt. Auch die Fajjumpapyri (vgl. unten I B 5) nennen einen 'S., Herrn des südlichen Gaues von Sais (Prosopites)' (*Lanz.* VI 57 = *Pleyte* VI 33). Eine Gaumünze des Onuphites zeigt ein Krokodil (*Brugsch, Dict. Géogr.* 1018; zum Metelites vgl. *ebenda* 349. 688).

B. Im Fajjum.

1. Die Landschaft Fajjum.

Seit den Anfängen der Ägyptologie (*Brugsch, Geograph. Inschr.* [Berlin 1857] 1, 231) hat man richtig gesehen, daß im Fajjum, der abseits wie eine Oase am Westrande von Mittelägypten liegenden Provinz, die Kultstätten des S. am häufigsten sind; man erkannte, daß im Gau Arsinoites, ägyptisch t'—š' ʿSeeland' (zuerst *Brugsch* in *Ztschr. Aeg. Spr.* 20 [1872] 89—91) S. der Lokalgott ist (*Brugsch, Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 769. 1042. *Dümichen, Geogr. Aegyptens* [Berlin 1887] 230). — Die Frage nach der Entstehung des Fajjum und damit nach dem Alter des S. in jener Gegend ist noch nicht geklärt. Bisher glaubte man, daß die Könige der 12. Dynastie, insbesondere Amenemhet III. (vgl. unten 3) die Landschaft erst urbar gemacht und zuerst als fruchtbare Provinz für Ägypten gewonnen hätten. Da aber S. von Schedet (vgl. unten 2b) schon im alten Reich neben alten Göttern genannt und dargestellt wird, so scheinen jene Herrscher nur eine Neuregulierung der Wasserverhältnisse vorgenommen zu haben, die neues Fruchtland schuf aus sumpfigen oder sandigen Strecken. Die Auslassung des Fajjum in den auf alten Vorlagen beruhenden Gaulisten kann also nicht, wie man bisher annahm, die späte Erschließung der Provinz zum Grunde haben. Im mittleren Reiche tritt S. als Staatsgott (vgl. unten 2b) in ungewöhnlicher Weise hervor; später spielt er nur die Rolle eines angesehenen Lokalgottes. Welche Bedeutung er an den verschiedensten Punkten des Fajjum sich bewahrt hatte, zeigen die griechischen Papyri aus dieser Landschaft, die uns die Fülle der kleinen Götter des Mittelstandes besser kennen lehren für sie als für irgendeine andere Landschaft zu dieser oder älterer Zeit. In jedem Dorf wird damals ein S., griech. *Σοῦχος*, verehrt; oft hat er noch besondere Namen, Attribute, oder seine Diener sondern sich irgendwie von den Nachbarn ab (vgl. Abschnitt 6).

2. Die Stadt Schedet — Krokodilopolis — Arsinoë.

a) Die mächtigste Form des S. im ganzen Fajjum war naturgemäß der in der Hauptstadt Schedet, hieroglyphisch šdj.t, wohnende Gott; dieser ʿS. von Schedet' ist früh richtig erkannt (Literatur in 1; ferner: *Brugsch, Dict. Géogr.* 678. 804. *Rel.* 598. *Aegyptologie* 447). Die Stadt hatte als vulgären Namen nach ihrem Schützer Per-Sobk (hierogl. pr-śbk) ʿHaus des S.', dessen Wiedergabe Krokodilopolis sein soll; infolge der Umtaufung durch ein ptolemäisches Dekret nennt man die Stadt auch Arsinoë.

b) ʿS. in Schedet' wird gelegentlich in den Pyramidentexten (*ed. Sethe* 1564) erwähnt; ʿS. von Schedet' ist im Totentempel eines Königs der 5. Dynastie bei Abusir dargestellt (*Borchardt, Grabdenkmal des Ne-user-re,* Abb. 70). Im mittleren Reich nennen eine Fülle von Denkmälern, die aus der Stadt Schedet und anderen Orten des Fajjum oder aus anderen Provinzen von Ägypten stammen, den S. von Schedet. Die Könige hatten aus politischen Gründen ihre Residenz im oder am Fajjum, und so trat nach ägyptischer Sitte der Lokalgott der Gegend in die Rolle eines Schützers des Königs ein; S. gewann für das mittlere Reich dadurch die Bedeutung eines Staatsgottes, die sonst der Gott der Heimat der Dynastie zu haben pflegt. Eine Statuengruppe aus Schedet stellt König Amenemhet I. und S. dar (*Lepsius, Denkm.* 2, 118 e. f; Text 2, 30). Auf einem Siegelzylinder heißt Amenemhet III. ʿgeliebt vom S. von Schedet' (*Sharpe, Egyptian Inscriptions* [London 1855] pl. 23 c), und der Tempel, den dieser König in der Hauptstadt des Fajjums baute, hieß ʿAmenemhet III. lebt ewig im Hause des S. von Schedet' (*Lepsius, Denkm.* 2, 138 e). Der ʿS. von Schedet, Horus, der im Fajjum wohnt', hat von Ramses III. während seiner Regierungszeit 146 Leute erhalten (*Pap. Harris* I pl. 61 b 14). Man wundere sich nicht, wenn auf einer Felsenstele im 1. Katarakt (*Catal. des monum. et inscr. ed. de Morgan* I pl. 95 Nr. 149 bis; Zeit Ramses II.) ein Mann vor Chnum und S. von Schedet betet; es handelt sich um einen ʿköniglichen Gesandten', der offenbar den Herrn der Kataraktengegend und den Lokalgott seiner Heimat anruft. — In dem späten Fajjumpapyrus spielt ʿS. von Schedit' oder ʿS. Herr des Seelandes' (= Fajjum, vgl. oben 1) eine größere Rolle als andere Sobke; bald ist er mit Krone dargestellt (*Lanz.* VI 61 = *Pleijte* VII 37), bald ohne Krone (*Lanz.* VI 24 = *Pleijte* VI 12); weiteres in 5.

c) *Diodor* 1, 84 erzählt, daß im See Moeris ein lebendes Krokodil gehalten und verehrt werde. *Strabo* (17, 38) hat Arsinoe, das alte Schedet, selbst besucht und berichtet, daß dort ein heiliges Krokodil in einem See besonders unterhalten werde; es heißt Suchos und wird Fremden wie eine Sehenswürdigkeit vorgeführt. Die Ruinen der alten Stadt sind erhalten dicht bei Medinet-Fajjûm, der heutigen Hauptstadt der Provinz; aber der See, den wir auch in der 18. Dynastie als ʿSee des S.' kennen (*Lepsius, Denkm.* Text 3, 261 *a*), ist völlig verschüttet (vgl. unten 5 b).

d) Bemerkenswert für den S. von Schedet ist, daß er starke Verwandtschaft mit einem Horus hat. Der Name des Gottes heißt in den Fajjumpapyrus (vgl. unten 5) ʿS. von Schedet, Horus, wohnend in der S.-Kapelle' (*Lanzone* 2, 43 = *Pleijte* 3, 23). Diese Zusammenstellung ist auch in älterer Zeit üblich; z. B. nennt Ramses III. den Gott Fajjums: ʿS. von Schedet, Horus, der im Fajjum wohnt' (*Pap. Harris* I pl. 61 b 14). An anderen Stellen wird der ʿHorus von Schedet' erwähnt (*Lanzone* 4. 2, 43. 3, 9. 8 e). — Vgl. unten I C 1.

e) In Ombos im Tempel des oberägyptischen Genossen unseres S. (vgl. unten D) ist gelegentlich auch ʿS. von Schedet, Herr des Feldes, Herrscher des Krautes' dargestellt, begleitet von Hathor-Nut (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 2, 42).

3. Das Labyrinth.

Lange Zeit hat man sich vergeblich bemüht, durch Ausgrabungen oder Kombinationen Klarheit zu erhalten über die Bedeutung des Ge-

bäudekomplexes am Eingang des Fajjum, den wir Labyrinth zu nennen pflegen; gelegentlich sah man in ihm einen Sobktempel (*Tiele, Gesch. d. Rel.* 1, 52). Nach den neueren Untersuchungen des Platzes kann nun auf Grund zahlreicher Parallelen kein Zweifel mehr sein, daß die Anlage der Totentempel des Königs Amenemhet III. ist, an dessen Pyramide sie sich anlehnt (vgl. *Borchardt, Ägypt. Totentempel* in *Ztschr. für Gesch. d. Architektur* 3 (1909), 87. Wenn der Herrscher auf den Architraven heißt 'geliebt von S. von Schedet Horus' (*Lepsius, Denkm.* 2, 140 a. k; Text 2, 19), so besagt das eben nur, daß man den Totentempel unter den Schutz des nächsten mächtigen Gottes gestellt hatte; dieses war der S. von Schedet. Auch auf dem Bruchstück *Berlin* 1164 aus dem Tempel von Amenemhet III. ist S. genannt. — Vgl. Petesuchos unten 6 d.

4. Andere ältere Kulte im Fajjum.

a) Für das alte Reich vermögen wir nur zweimal einen 'S. von Schedet' zu belegen (vgl. oben 2 b); aber zweifellos haben wir uns S. schon in dieser Zeit als Krokodil aller Orten verehrt zu denken; dieses wird ja in den noch nicht urbar gemachten Sümpfen des später so fruchtbaren Fajjum sich gern aufgehalten haben. Im mittleren Reich tauchen mit dem Augenblick, wo wir reicheres Material haben, überall im Fajjum Heiligtümer oder gelegentliche Verehrungen und Erwähnungen des S. auf (*Berlin* 11586; 17658 aus Abusir el-Melek östlich vor dem Eingang zum Fajjum); ein Grabstein in Kairo (*Catal. Génér.* 20070 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des mittl. Reiches*) nennt einen 'S. vom südlichen See'. Sesostris I. hat auf dem Obelisken von Ebgig den S. unter anderen Göttern dargestellt (*Lepsius, Denkm.* 2, 119 a, 3. Reihe). Aber häufiger wird S. genannt auf Bruchstücken aus Tempeln des Amenemhet III. (*Berlin* 16953 = *Erman, Religion*[1] Abb. 26 = [2] Abb. 24), der sich besondere Verdienste um die Urbarmachung des Fajjum erworben hat (vgl. oben 1) und sich seine Pyramide am Eingang desselben erbaute (vgl. oben 3). In den Privatbriefen, die sich in den Ruinen einer Stadt der 12. Dynastie bei Illahun am Eingang des Fajjum gefunden haben, erbitten die Schreiber die Gnade des S. für die Adressaten; S. ist also auch für Bürger der Lokalgott der Gegend (*Griffith, Papyrus from Kahun* pl. 36, 50. 33, 4 und oft).

b) Aus dem gleichen Grunde wendet man sich in den Formeln der Grabsteine und Statuen im Fajjum in späterer Zeit an S., damit er dem Toten zu den Freuden des Jenseits verhelfe; so im neuen Reich (*Berlin* 11635) und in griechischer Zeit (*Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 11, 12). Im Deckel eines bei Hawara gefundenen Sarges griechischer Zeit sind zwei krokodilköpfige Götter dargestellt (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 1); der Sarg eines gleichzeitigen Priesters des S. nennt seinen Gott als 'S. Herr des Jubiläums' und 'S. Herr des Fürstenhauses, mit schönen Entstehungen' und 'S. mit bereiten Zähnen' (*eb.* pl. 3).

5. Der Fajjumpapyrus (ägyptisch).

Publiziert: *W. Pleijte, Over drie handschriften on papyrus bekend onder de titels van Papyrus du Lac Moeris, du Fayoum et du Labyrinthe = Verhandl. Königl. Akad. Wetenschappen, Letterk.* XVI (Amsterdam 1886) 1—50. Endgültig: *R.-V. Lanzone, Les Papyrus du Lac Moeris* (Turin 1896).

a) Der Fajjumpapyrus ist offenbar erst in griechischer Zeit zusammengestellt worden (eine Abschrift stammt aus der Zeit Ptolemäus' IX.), und zwar vielleicht im S.-Tempel von Schedet (vgl. oben 2); er ist in mehreren Exemplaren erhalten, die z. T. aus Theben stammen. Sie enthalten eine erdachte Geographie des Fajjums, in welcher je ein kleiner Bezirk desselben irgendeinem Orte in Ober- oder Unterägypten entspricht; auch der an jenen altberühmten Stätten heimische Gott wird dabei ins Fajjum übertragen. Der vermutete Ort der Zusammenstellung erklärt es zur Genüge, daß S. unter allen erwähnten Göttern die erste Stelle einnimmt. Er wird nicht nur am häufigsten der Herr von irgendwelchen Orten genannt, sondern andere Götter werden auch mit ihm identifiziert; eine große Zahl von Göttern und Dämonen hat Krokodilsgestalt. Für den eigentlichen alten Charakter des S. ist also nicht viel zu gewinnen; der S. des Fajjumpapyrus ist ein Mischwesen, das von Amon, Chnum, Re und Horus Züge angenommen und zu allen möglichen Göttinnen Beziehungen gewonnen hat.

b) Der Hauptgott des Papyrus ist 'S. von Schedet, Horus, wohnend in der S.-Kapelle' (z. B. *Lanzone* 2, 43 = *Pleijte* 3, 23). Neben einer Kapelle, die 'Gotteshaus des S. von Schedet' heißt und in einem See (vgl. oben 2 c) zu liegen scheint, steht: 'Re-Osiris-Horus ist der Pharao dieses Sees' (*Lanzone* 8 ε = *Pleijte* 8, 1). Ein krokodilköpfiger Gott, der in dem 'Gotteshaus des S. von Schedet im südlichen See' wohnt, heißt 'Atum, der Erste seines Sees', und die Beischrift zu seiner Darstellung nennt ihn 'Re' (*Lanzone* 4 = *Pleijte* 4, 1). Weitere Beispiele für die Angliederung fremder Götter an die Fajjumverhältnisse sind, daß Horus von Athribis mit Krokodilkopf dargestellt ist (*Lanzone* 5, 44 = *Pleijte* 6, 30), und daß Amonre als Widdersphinx einen Krokodilschwanz annehmen muß (*Lanzone* 7, mittl. Reihe).

6. Die griechischen Papyri.
(Zum größten Teil auf Grund von Mitteilungen von *Fr. Zucker.*)

a) In den aus dem Fajjum zufällig besonders reich erhaltenen griechischen Papyri treten uns eine Fülle von Sobkgöttern an verschiedenen Plätzen entgegen. Sobk, griech. *Σοῦχος*, ist aller Orten der Lokalgott; nicht nur in der Hauptstadt Schedet (vgl. oben 2), sondern auch in vielen kleinen Provinzstädten und Dörfern. Er ist für seine Gläubigen ein Wesen von gutartiger Natur, und man nennt ihn in Personennamen wie *Σωχώτης* oder *Σοχώτης* (das alte Sobk-hotep, hieroglyphisch śbk-ḥtp), ferner *Σουχίων*, *Σωτήριχος* und dem Doppelnamen *Σοῦχος ὁ καὶ Ἀγαθὸς δαίμων* (*Joh. Schöne,*

Griech. Personennamen = Progr. Gymn. Düsseldorf 1906). Auch ὁ Σοῦχος δίκαιος ist der Name eines gutartigen Krokodils bei *Damascius, Vita Isidori* (in *Phot. Biblioth.* c. 1048).

b) Auf den Papyri und Inschriften in griechischer Sprache finden sich eine große Zahl von Erwähnungen des Suchos und anderer besonderer Formen des S. und verwandter Krokodilgottheiten. Es wäre eine lohnende Aufgabe, dieses Material einmal zusammenzustellen. Aber bevor das nicht geschehen ist, müssen sich Behandlungen wie die vorliegende auf einzelne Hinweise beschränken. Wir besitzen in jenem Material zahlreiche Angaben über einzelne Heiligtümer und Priesterschaften, deren Bedeutung und Organisation gewiß in mancher interessanten Einzelheit auf altägyptische Verhältnisse zurückgeht. Gelegentlich zeigt der Name dieser oder jener besonderen Form des Suchos, daß er ein echt ägyptischer S., mit anderen ägyptischen Göttern verwandt und im Besitze eines ägyptischen Kultus ist. Über den Hergang dieses Kultus scheint freilich wenig bekannt geworden zu sein. Zusammenstellungen bei: *Grenfell and Hunt, Fayum Towns* p. 22. *Grenfell and Hunt, Tebtunis Papyri* vol. I, II (Indices unter Religion, Gods). *W. Otto, Priester und Tempel* 1 [Lpzg. 1905] p. 4 Anm. 4. *Lefebvre* in *Ann. du Serv. des Antiqu. de l'Égypte* 9 (1908), 231; 10 (1909), 155.

c) Von den Formen des S. des Fajjum in griechischer Zeit seien einige genannt. Gewöhnlich heißt der Gott Σοῦχος, gelegentlich auch Σοῦχος μέγας μέγας (*Lefebvre* a. a. O. 9, 242). Er ist heimisch vor allem in der Hauptstadt Krokodilopolis-Arsinoe; aber auch in Dörfern der Provinz, z. B. Kerkeosiris, Soknopaiou Nesos, Ptolemais Euergetis, Tebtynis und anderen, an denen wir den Gott z. T. auch unter anderen besonderen Namen finden (vgl. weiter unten). Merkwürdig ist der Gott Σούχωι θεῷ μεγάλῳ μεγάλῳ πατροπάτορι (*Lefebvre* a. a. O. 9, 241 no. 4) in einem Text aus 44—30 v. Chr.; diese aus griechischem Geiste unverständliche Bezeichnung scheint den Gott den Vorfahren des Königs zu nennen und geht Hand in Hand mit der ägyptischen Auffassung, daß der Pharao der Sohn des Sonnengottes sei.

Unter den mit besonderem Namen begabten Formen des S. ist ein Soknopaios, der in Soknopaiou Nesos (heute Dimê) verehrt wird (*Erman, Religion*[1] p. 222). Ferner ein Σοκανοβκονεύς oder Σοκωννωκονεύς von der Stadt Bakchias aus dem 1. Jahrh. n. Chr. (*Grenfell-Hunt, Pap. Fayoum Towns* nr. 137). Endlich ein Σεκνεβτῦνις im Dorf Τεβτῦνις, in dem schon *Spiegelberg* (bei *Grenfell-Hunt, Tebtunis* I) die ägyptischen Worte ʻSobk, Herr (neb) von Tebtunis' erkannte; einen Soknebtynis-Kronos gibt es auch in Arsinoë.

Eine entstellte Form von S. liegt gewiß auch in dem Namen des Gottes Συκατοῖμις vor, der an einem unbekannten Orte im Fajjum verehrt wird.

d) An mehreren Orten ist der Krokodilgott gelegentlich Πετεσοῦχος genannt worden (*Wiedemann, Religion* 102); die Form des Namens ist auffallend, weil die mit Pete- (ägypt. Pꜣ-dj- ʻden Gott N. gegeben hat') zusammengesetzten Namen naturgemäß Personen zu bezeichnen pflegen. Die *Tebtunis-Papyri* (ed. *Grenfell-Hunt,* vol. I) nennen mehrfach in ptolemäischer Zeit einen Πετεσοῦχος θεὸς κροκόδειλος.

In Arsinoë kennen wir Petesuchos zweimal in wichtigerer Beziehung. Erstens steht am Sockel der Granitfigur eines Krokodils, die 58 v. Chr. in den Petesuchostempel von Arsinoë geweiht ist, eine Weihung für Petesuchos, den großen Gott, der unter der Regierung des Ptolemaios XIII. Neos Dionysos erschienen ist am 18. Payni des Jahres 21 (= 60 v. Chr.). Zweitens nennt ein Papyrus aus Arsinoë (2.—3. Jahrh. n. Chr.) einen ʻPriester des Petesuchos, des zweimal großen Gottes, des ewig lebenden und wie er weiter heißt.' In diesem Petesuchos hat *Wilcken* (in *Ztschr. Aeg. Spr.* 22 [1884] 136) einen vergöttlichten König erkannt, der *Plin. nat. hist.* 36, 84 als Erbauer des Labyrinthes genannt wird: ʻ*a Petesuchi* (conj. *Petesucho, Wilcken*) *rege sive Tithoe.*' Nun ist das sogen. Labyrinth, wie wir jetzt wissen, der Totentempel des Königs Amenemhet III. vor seiner Pyramide bei Hawara; und es ist ein bemerkenswerter Zufall, daß dieser König unter dem Namen Pramarres (abgeleitet von seinem Vornamen Nemaʻrêʻ, hierogl. N-mꜣʻ.t-Rʻ, griech. Λαμαρης) in römischer Zeit als Gott verehrt wird (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* [London 1889] pl. 7, 2) auf einer Privatstele, die behandelt ist von *Rubensohn* und *Spiegelberg* in *Ztschr. Aeg. Spr.* 42 (1905) 111 u. 43 (1906) 85.

e) In einigen Fällen finden wir S. mit anderen ägyptischen Göttern vereinigt zu einer Mischgottheit, wie das durchaus der spätägyptischen Tendenz entspricht. Mit Chons, dem falkenköpfigen oder kindergestaltigen Mondgotte von Theben, ist S. in Tebtunis vermischt mit dem Σοκοπιχόνσεως θεο(ῦ) μεγίστ(ου) ἐν κώμῃ Τεβτυνι *Berl. Griech. Urk.* 1023 (185—186 n. Chr.). Denselben Gott erkennt *Zucker* nach einer unveröffentlichten Lesung wieder in dem Namen Σοκοπιχωνσει (ν vor ι wahrscheinlich zu π korrigiert; σ oder τ unbestimmt) aus Ptolemais Euergetis = Krokodilopolis, den *Lefebvre* a. a. O. 10, 157 Σοκονιχωννεῖ gelesen hatte. Mit Chnum, dem widdergestaltigen Lokalgott mehrerer Städte in Mittel- und Oberägypten, ist S. vermischt in Σοκοννοβχνοῦβι θεῶι μεγάλωι μεγάλῳ in einer Inschrift ptolemäischer Zeit, vermutlich aus Krokodilopolis (*Lefebvre* a. a. O. 10, 161).

f) Im Fajjum treten gelegentlich krokodilgestaltige Götter auf, die in ihrem Namen nichts mit S. gemeinsam haben; und doch werden sie ihrem Ursprunge und ihrer inneren Bedeutung nach ihm nahestehen. Hierher gehören Πνεφερῶ(τος) θεοῦ μεγάλου κροκοδείλου τοῦ ὄντος ἐν Θεαδελφείᾳ auf einer Inschrift aus Theadelphia, 57—56 n. Chr. (*Lefebvre* a. a. O. 10, 163). Ferner Φεμβροῆρις θεὸς κροκόδειλος auf einem Papyrus des späten 2. Jahrh. v. Chr. (*Grenfell-Hunt, Pap. Tebtunis* I 87 col. V 108).

C. In Oberägypten.

1. Sobk verfolgt.

Die Stellung der Oberägypter gegenüber dem Gotte S. geht Hand in Hand mit der

Achtung oder Verfolgung des Krokodils; damit steht es in benachbarten Gegenden ganz verschieden, wie schon *Lepsius* (*1. Götterkreis* 188; vgl. *Parthey* zu *Plutarch, de Iside* [Berlin 1850] 267. *Erman, Rel.*[1] 220 = [2] 240) erkannt hat. In Dendera hat man das Krokodil gehaßt (*Strabo* 17, 44. *Aelian, de nat. an.* 10, 24. *Seneca, nat. quaest.* 4, 2; vgl. *Herod.* 2, 69); daher kommt es, daß die Götterlisten (vgl. Art. 'Set' D I a), die seinen Namen an einer bestimmten Stelle enthalten müßten, ihn in Dendera auslassen (z. B. *Lepsius, Denkm.* 4, 56 a: Ptol. XVI.; 4, 83 a: Trajan). In dem benachbarten Koptos dagegen ist das Krokodil heilig (*Aelian, nat. an.* 10, 24); ebenso an den südlich folgenden Orten (vgl. unten 2). Anders dagegen in Edfu, der Stadt des Sonnengottes Horus, 'welches die Krokodile bekriegt' (*Strabo* 17, 47: Apollinopolis); vor dem Horus von Edfu sticht der König das Krokodil nieder im Tempelrelief, sowohl in Edfu wie in Dendera (vgl. unten V B 2). Die Bewohner der Insel Elephantine essen die Krokodile, 'weil sie sie nicht für heilig halten' (*Herod.* 2, 69).

2. Sobk verehrt.

a) Gelegentlich heißt S. Herr von nšj.t, der heute Menšije genannten Stadt in Mittelägypten, die mit einem vulgären Namen auch Per-S. 'Haus des S.' heißt (*Brugsch, Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 688. *Ders., Aegyptologie* 443) und später *Πτολεμαΐς ἡ Ἑρμείου* genannt wurde. Ein Kultort des S. muß auch 'Iunmeš (hieroglyph. ȝjw-n-mš), griech. Musae, Muson gewesen sein (*ebd.* 688), da es in Dyn. 20 'Haus des S. des Herrn von Iunmeš' genannt wird, dem Ramses III. 22 Leute geschenkt hat (*Pap. Harris* I 61 b 10). Von beiden Orten ist sonst kaum etwas bekannt (*Brugsch, Rel. u. Myth.* 597—598).

Ferner finden wir S. an verschiedenen weniger bedeutenden Orten von Mittelägypten heimisch. In einem von Nero erbauten Tempel zu Akoris (heute Tehne, südlich Minje) werden Suchos und Amon verehrt (*Lefebvre* in *Ann. du Serv. des Antiqu. de l'Égypte* 6 [1905] 141). Ein Bild aus römischer Zeit am Felsen nicht weit von Siut stellt einen Mann dar, der ein Krokodil im Arme hält; die begleitende demotische Inschrift erzählt, daß ein Mann namens Panophris ein Krokodil in einem Tempel geweiht oder ihm sonst Gutes getan habe, und erbittet Gnade von ihm und anderen Göttern der Gegend, unter denen auch zwei Sobke sind (*Spiegelberg* in *Ann. du Serv.* 10 [1909] 31).

b) Die Verehrung des S. in Theben (*Brugsch, Rel.* 596—597) wird von *Herod.* 2, 69 ausdrücklich bezeugt; aber es handelt sich hierbei gewiß nur um eine kleine gelegentlich angelegte Kultstätte, wie man sie in der Hauptstadt nahezu allen Göttern des ganzen Landes einmal eingerichtet hat. Vereinzelt sehen wir auf einem Grabstein des neuen Reichs einen S.-Re (krokodilköpfig) und die Göttin 'Awnet angebetet (*Quibell, Ramesseum* pl. 27, 2).

c) Südlich von Theben scheint S. wirklich Lokalgott, also seit längerer Zeit heimisch zu sein in zwei benachbarten Städten Smenu (hieroglyphisch śmnw, śwmn) und Gebelên (hierogl. jtrw; *Brugsch, Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 1114); Näheres wissen wir von beiden nicht (*Brugsch, Rel.* 594—595). In Smenu (*Spiegelberg* in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 28, 167) kennen wir einen S.-Re als Herrn der Stadt schon im mittleren Reich (*Kairo Catal. Génér.* 20151. 20481. 20433 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des m. R.*) und ebenso später, z. B. unter Ramses II. (Kairo, Statue des Amenmose, *Journal d'entrée* 36721) und sonst (*Florenz* 134).

d) In Esne (*Brugsch, Rel* 593) ist Chnum Lokalgott, begleitet von einer Neit; daneben spielt S. eine recht bedeutende Rolle, sei es daß er von alters her einer der krokodilgestaltigen Götter der Gegend war, sei es daß er als Sohn der Neit (vgl. unten II A) hierher gezogen wurde. S. ist in Esne, wie es für die römische Zeit auch sonst üblich ist, angegliedert an Re (vgl. unten V A 2) und außerdem an Hez-nofer, einen nicht näher bekannten Lokalgott.

In mehreren Darstellungen römischer Zeit opfert der König vor Neit und dem krokodilköpfigen Heznofer-S.-Re (*Lepsius, Denkm.* Text 4, 23, 8 Caracalla; 29, 7 Hadrian) oder vor Neit und dem krokodilköpfigen 'Heznofer-S.-Re, Sohn der Neit' (*ebd.* 30, 12 Trajan; ähnlich 30, 13. 33. *Champollion, Monum.* 2, 145 quater 1) oder vor Heznofer-S. und einem anderen Gott (*Lepsius, Denkm.* 23, 10 Caracalla). Ein Krokodil mit Sonnenscheibe auf dem Kopf heißt 'Heznofer-S., Sohn der Neit, ehrwürdiger Gott, der aus Re kam, den der Schöpfer geschaffen hat' (*Champollion, Monum.* 2, 145 quinquies 4).

e) In den Steinbrüchen von Silsilis, in deren Nähe die alte Stadt Chenjet (hieroglyphisch ḫnj.t) stand, hat man neben den Göttern des 1. Kataraktes (*Lepsius, Denkm.* Text 4, 84 ff.) auch S. verehrt; S. heißt dort 'wohnend in Chenjet' (*ebd.* 4, 99. 100, Sethos I.) oder 'Herr von Chenjet' (*Brugsch, Geogr. Inschr.* [Berlin 1857] 1, 164. *Dict. Géogr.* [Lpzg. 1879] 579. *Rel. u. Myth.* 593. *Dümichen, Geogr. Aegypt.* [Berlin 1887] 38). Es handelt sich hier aber wohl nicht um einen alten bodenständigen S.-Kultus; sondern, wie üblich, betete man in dem Steinbruch, als man ihn in Betrieb nahm, zu dem Lokalgott der Gegend, d. h. zu dem Herrn des nächsten großen Heiligtumes; und das ist S. von Ombos (vgl. unten D). Für diese Herleitung des S. von Silsilis spricht, daß auch S. von Ombos häufig in Silsilis angerufen wird (*Lepsius, Denkm.* Text 4, 91), und daß beide nebeneinander genannt werden; z. B. ist ein Gebet der 18. Dynastie gerichtet an Amon, dann S. Herr von Ombos und S. Herr von Silsilis, dann Chnum, Satis und Anukis vom 1. Katarakt (*ebd.* 4, 91).

Wir kennen S. von Silsilis schon in der 12. Dynastie in einem Privatbriefe aus dem Fajjum, in dem der Schreiber die Gnade des S. Herrn von Chenjet für den Adressaten erbittet (*Griffith, Papyri from Kahun* pl. 28, 2). In dem Tempel Amenophis' III. auf Elephantine gibt S. von Silsilis dem König Leben (*Young, Hieroglyphs* pl. 60). Ein später König

Ramses (Dyn. 20) opfert in Silsilis vor Amonrasonter, Mut, Chons und 'S.-Re, wohnend in Silsilis' (*Lepsius, Denkm.* 3, 223b). In einem Pariser Papyrus des neuen Reichs (*Bibl. Nation.* 197, 7 ed. *Spiegelberg, Correspondances des Rois Grands-Prêtres* p. 56) wird der Tempel des S. von Silsilis in einem Orakeltext erwähnt. Auch in dem ptolemäischen Tempel von Ombos wird 'S. Herr von Silsilis' gelegentlich erwähnt (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 2 pl. 121).

f) Sobk von Ombos, der wichtigste Repräsentant der oberägyptischen Sobke, unter D.

g) Im ersten Katarakt, dessen Herren Chnum und die beiden Göttinnen Satis und Anukis sind, erscheint auch S. gelegentlich; doch ist er wohl nur von der Nachbarstadt Ombos (vgl. unten D) her übertragen worden. Im ptolemäischen Tempel von Syene betet der König vor 'S. Herrn von Syene' und Hathor von Syene (*Mariette, Monum. divers.* pl. 23 = *de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 1, 50). Wenn aber in einer Felsinschrift im ersten Katarakt aus der Zeit Ramses' II. S. von Schedet (im Fajjum, vgl. oben I B 2 b) angerufen wird (*Catal. des monum. et inscr.* ed. *de Morgan,* 1, 95 nr. 149 bis), so hat das vermutlich seinen Grund darin, daß der Weihende aus dem Fajjum stammte.

h) In Nubien ist S. wie andere Götter bei der Besiedelung des Landes durch die Ägypter hereingebracht worden; aber er nimmt keine hervorragende Stellung ein. Auf einer Felsinschrift des Wesir Paser bei Schataui betet dieser vor Anubis, 'S.-Re Herrn des Himmels', dem toten König Sesostris und Anukis (*Lepsius, Denkm.* 3, 114h, neues Reich).

D. Sobk von Ombos.

1. Sobk als Lokalgott.

Seit den Anfängen der Ägyptologie hat man richtig erkannt, daß in Ombos (hieroglyphisch nbj.t, heute Kom Ombo, nördlich von Assuan) S. verehrt wird (*Lepsius, 1. Götterkreis* 181. *Brugsch, Geograph. Inschr.* [Berlin 1857] 1, 162. *Ders., Rel.* 590. *Ders., Aegyptologie* 441. *Dümichen, Geographie Aegyptens* [1887] 35); aber man verwirrte anfangs diese einfache Sachlage dadurch, daß man dieses Ombos verwechselte mit dem Nubt (hierogl. ebenfalls nbj.t) des Set (vgl. Art. 'Set' C I a) und deshalb S. und Set zusammenwarf (*Brugsch, Dict. Géogr.* [Berlin 1879] 318). In Ombos, das mit einem vulgären Namen auch Per-S. 'Haus des S.' heißt (*ebd.* 318. 688), werden zwei Götter nebeneinander verehrt: S. und Haroëris (ägypt. Ḥr-wr 'Horus der Ältere', eine besondere Form des Horus; vgl. oben B 2 d); demgemäß ist durch den ganzen Tempel von der doppelten Eingangstür bis zu dem Doppelsanktuar eine ungewöhnliche Zweiteilung durchgeführt worden. In der Dekoration des Tempels scheint es aber fast so, als ob S. der Hauptgott gewesen sei; zahlreiche Krokodilmumien haben sich auch in seiner Umgebung gefunden. *Aelian* (*de nat. anim.* 10, 21) berichtet von gezähmten Krokodilen, denen man in Ombos die Köpfe der Opfertiere vorwarf.

2. Der Ptolemäertempel.

Im ptolemäischen Tempel von Ombos wurde am dritten Tag des zweiten Überschwemmungsmonats ein Fest 'Erscheinen des S.' gefeiert, an dem man mit dem Gott eine Prozession vornahm (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 2, 314, 6). S. heißt in ihm oft 'Herr von Ombos' (*ebd.* passim) und wird begleitet von Hathor (*ebd.* 2, 42. 99) oder Hathor und Chons (*ebd.* 2, 41. 184) oder von Nephthys (*ebd.* 2, 121). Es ist natürlich, daß in dem Tempel gelegentlich auch der S. von Schedet, der Hauptstadt des Fajjum (vgl. oben B 2 e), dargestellt wird. S. von Ombos ist in seinem Tempel der Götterkönig und heißt, als solcher mit Re, dem Sonnengott und Götterkönig nach der Lehre von Heliopolis (vgl. Art. 'Sonne' A I d) identifiziert: 'S.-Re, Vater der Götter, mit mächtiger Kraft, Fürst, Herrscher der Götter' (*de Morgan* a. a. O. 2, 285); nach der üblichen Fiktion ist er auch der Urgott in der Lehre von Ombos (vgl. unten IV C). Ptolemäus IX. bringt die Wahrheit dar vor S., Hathor und Chons; S. heißt 'S. Herr von Ombos, Geb, Vater der Götter, Herr der Gesichter, mit zahlreichen [Gestalten]' und ferner 'Herrscher des Himmels, Fürst der Vorsteher, Oberhaupt der Menschen' (*Lepsius, Denkm.* 4, 34b rechts). An anderer Stelle heißt S. 'der wohltätige Gott, der zu dem kommt, der nach ihm ruft' (*de Morgan* a. a. O. 2, 300). Wie sein Tier, das Krokodil, ist S. ein wilder Gott: 'Herr der Kraft, mit gewaltiger Stärke, Furcht vor ihm herrscht in beiden Ländern' (*ebd.* 3, 39) oder: 'S.-Re . . . Herr der Kraft, der die Feinde abwehrt' (*ebd.* 2, 202). Er heißt deshalb 'mit wildem Gesicht gegen die Feinde' und sagt zum König: 'Ich gebe dir die Feinde . . . an ihren Richtplatz' (*ebd.* 2, 9. 10); dann triumphiert man: 'Alle seine Feinde sind niedergeworfen durch sein Schwert, er hat sie zu nichts gemacht' (*ebd.* 3, 19). — Unklar ist, woher S. seine Beziehung zum Weihrauchlande Punt gewonnen hat; jedenfalls heißt er 'Herr von Punt' (*ebd.* 3, 82), führt dem König Punt mit seinen Erzeugnissen zu (*ebd.* 3, 78c) und sagt zu ihm: 'Ich gebe dir Punt' (*ebd.* 2, 270). — Sehr häufig wird S. von Ombos identifiziert mit Geb, dem Erdgott, der an einem unbekannten Orte des Deltas heimisch zu sein scheint (*ebd.* 2, 184. 203. 284 und oft. *Lepsius, Denkm.* 4, 34b rechts); *Brugsch* (*Rel.* 590—592) hat über diesen S.-Geb mythologische Kombinationen aufgestellt, die wenig begründet sind.

3. Anderweitiges Vorkommen.

S. von Ombos hat sich als mächtiger Gott über seine Heimat hinaus verbreitet, wie das in allen ähnlichen Fällen geschehen ist. Wir finden S., den Herrn von Ombos, im neuen Reich in Silsilis, den Steinbrüchen wenig nördlich von Ombos, erwähnt, und er ist es vielleicht gewesen, der die Entstehung eines besonderen S. von Silsilis veranlaßt hat (vgl. oben C 2 e); ebensogut kann freilich S. in jener ganzen Gegend von alters her heimisch sein. Eine Übertragung von Ombos her liegt vermutlich auch vor bei der Bildung eines 'S.

Herrn von Syene' in ptolemäischer Zeit (vgl. oben C 2 g). In Philae bringt Kaiser Claudius ein Bild des Himmelsträgers dar vor 'S.-Re, Herrn von Ombos, dem großen Gott . . .' (*Lepsius, Denkm.* 4, 77 c).

II. Stellung im Pantheon.

A. Sohn der Neit.

Seit langem ist uns vertraut (*Maspero, Études* 2, 256), daß S. der Sohn der Neit ist. Die Pyramidentexte (ed. *Sethe* 510) sagen unzweideutig: 'Der Tote erscheint als S., Sohn der Neit'; man vergleiche eine andere Stelle (*ebd.* 489): 'Der Tote sieht auf euch (ihr Götter), wie S. auf Neit sieht.' Auch auf dem Turiner Altar (*Transact. Soc. Bibl. Archaeol.* 3, 110 ff.) sind Neit und S.-Horus nebeneinander gestellt. Die alte Angabe wird später wieder aufgenommen (vgl. *Pap. Sallier* IV 16, 10), und auch in den römischen Reliefs des Tempels von Esne steht S. hinter Neit (vgl. oben I C 2 d). Offenbar handelt es sich hierbei um eine bestimmte lokale Tradition, von der nur wenige Andeutungen erhalten sind; vielleicht gehört sie nach Esne; vielleicht auch nach Sais, der unterägyptischen Heimat der Neit, in dessen Nähe es auch alte Kulte des S. gibt (vgl. oben I A). Auf den letzteren Ort weist eine Erwähnung im Urgötterlied in der Oase el-Charge (vgl. Art. 'Sonne' C, IX, a); der Sonnen- und Allerweltsgott dieses Hymnus wird in dem Augenblick, wo er sich in Sais niederläßt, angerufen: 'Dein Bild ruht im Hause des unterägyptischen Königs, im Neste des Herrn von Sais; deine Mutter Neit umarmt dich als ein Kind, süß an Liebe; ...; dein Kleid (liegt) auf den Armen der beiden Krokodile' (*Brugsch, Große Oase* [Lpzg. 1878] 25—27 Zeile 29). Der Sohn der Neit ist freilich wie sonst so auch hier der Sonnengott (anders *Erman, Religion*[2] S. 97); aber Krokodile, die Tiere des S., sind irgendwie beteiligt.

B. Die Götterlisten.

Aus allen Epochen der ägyptischen Geschichte sind uns traditionelle Listen von Göttern erhalten, die gleichzeitig die Abstammungsfolge der Gottheiten wie ihre Folge als Götterkönige und Weltenherrscher darstellen (vgl. Art. 'Set' D, I, a). In diesen Listen erscheint S. nach der Osirisfamilie, sowohl in der 18. Dynastie (*Naville, Deir el Bahari* pl. 101. *Mém. Mission franç. Caire* 15 [= *Gayet, Louxor*] pl. 35), wie am Ende des neuen Reichs (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 a, Karnak; 3, 214 f., Medinet Habu; 3, 222 d, Karnak), wie in ptolemäisch-römischer Zeit (*ebd.* 4, 10. 66 b, Karnak; 4, 29 a. 31 a, Philae). S. fehlt ständig in denjenigen Listen, die in Dendera angebracht wurden (*ebd.* 4, 56 a Ptolem. XVI.; 4, 83 a Trajan), weil er und das Krokodil dort verpönt waren (vgl oben I C 1).

C. Göttinnen bei Sobk.

Merkwürdigerweise hat S. nicht eigentlich eine ihm zugewiesene Göttin, die ihn zu begleiten pflegt, wie es bei anderen ägyptischen Göttern der Fall ist. Für keine Zeit und für keinen Ort vermögen wir mit Sicherheit eine Göttin als seine Gattin zu bezeichnen.

1) In den oben besprochenen Götterlisten (vgl. oben B) pflegen dem S. zwei Göttinnen Zenenet und Anit zu folgen, über deren Heimat und Charakter wir nichts wissen. Sie erscheinen sowohl im neuen Reich (*Naville, Deir el Bahari* pl. 101. *Gayet, Louxor* [= *Mém. Mission franç. Caire* 15] pl. 35. *Lepsius, Denkm.* 3, 125 a, Karnak), als auch in ptolemäischer Zeit in Karnak (*ebd.* 4, 10) und in Philae (*ebd.* 4, 31 a).

2) In einem Bilde in Karnak wird S. von Hathor begleitet (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 c, Sethos I.), und diese Göttin folgt ihm ständig im ptolemäischen Tempel von Ombos (*Catal. d. mon. et inscr.* ed. *de Morgan* 2, 9. 42. 99); einmal heißt sie auch Hathor-Nut (*ebd.* 2, 42); einmal folgen Hathor und Chons dem S. (*ebd.* 2, 41). Hierher zu ziehen ist vielleicht auch die unklare Beziehung des S. von Schedet zu Isis in dem späten Fajjumpapyrus (ed. *Lanzone* 6, 61 = *Pleijte* 7, 37).

D. Angliederung an andere Götter.

1. An Horus.

Es ist zweifellos, daß eine Beziehung zwischen S. und Horus besteht (so *Pietschmann* in *Perrot, Gesch. d. Kunst.* I. *Aegypten* S. 809, Anm. 5); aber welcher Art sie ist, vermögen wir nicht zu erkennen. Wir hatten oben (I B 2 d) gesehen, daß der Gott von Schedet im Fajjum sowohl im neuen Reich wie in der Spätzeit S.-Horus genannt wird. Damit wird irgendwie in Zusammenhang stehen, daß Horus von Athribis im Fajjumpapyrus (ed. *Lanzone* 5, 44 = ed. *Pleijte* 6, 30) mit Krokodilkopf abgebildet wird, und daß ein Krokodil mit zwei Falkenköpfen in Hibis 'Horus' heißt (*Brugsch, Reise nach d. Gr. Oase Charge* pl. 18 IV). Auch der Gott des Fajjums heißt gelegentlich nur 'Horus von Schedet' (vgl. oben I B 2 d).

Hierzu tritt nun als wesentlich die Tatsache, daß S. und Haroëris ('Horus der Große') zusammen in Ombos verehrt werden. Eine solche Nebeneinanderstellung zweier Hauptgötter in einem Tempel ist durchaus ungewöhnlich und macht den Eindruck, als ob eine einzige alte Götterpersönlichkeit von der Priesterschaft der späteren zergliedernden Zeit gespalten wäre in zwei verschiedene. Sollte auch in Ombos ursprünglich ein S.-Horus heimisch gewesen sein, der erst in historischer Zeit in zwei Götter zerlegt wurde? Bei dem vollständigen Fehlen jeglicher Angaben aus älterer Zeit über Ombos vermögen wir hierin nicht klar zu sehen.

2. An Re.

Diese wichtige Identifikation des S., die in Zügen seines Charakters begründet ist, ist im Zusammenhang mit der Stellung des S. zu den Sonnenmythen behandelt (unten V A 2).

3. An Geb.

Die Identifikation von S. und Geb (vgl. *Brugsch, Religion* 591) scheint auf den ptolemäischen Tempel von Ombos beschränkt zu sein, in dem Geb oft als Beiwort des S. vorkommt (*Catal. des monum. et inscr.* ed. *de Morgan*

2, 184. 203. 284 und oft). Sie ist offenbar von der dortigen Priesterschaft ersonnen und beruht nicht in irgendwelchen inneren Beziehungen der beiden Götter; für die Stellung des S. im Pantheon ist sie bedeutungslos.

4. An verschiedene Götter.

Die Zusammenstellung des S. mit Heznofer, einem Lokalgott unbekannten Charakters in Esne, ist oben (I C 2 d) behandelt. *Brugsch* (*Religion* 600—601) stellt auch die Zusammensetzungen Suchos-Amon in Metelis und Suchos-Osiris in Onuphis und Apis fest; diese beiden späten Vermischungen aus dem Delta, für die nur kümmerliche Belege beizubringen sind, haben für die Mythologie keine Bedeutung.

III. Krokodil und Wassergott.

Maspero, Études 2, 233. *Schneider, Kultur* 420.

A. Krokodil.

1) S. ist offenbar seit der Urzeit mit dem Krokodil verbunden. Es ist gewiß nur Zufall, daß wir diese Verbindung nicht aus den Pyramidentexten belegen können; falls man nicht die Beiworte 'mit grüner Feder, mit wächsernem Gesicht, der die Stirn hochhebt' (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 507) auf die Krokodilgestalt des S. beziehen will. In den Reliefs des Totentempels des Sahurê bei Abusir (Dyn. 5) ist S. von Schedet (vgl. oben I B 2) mit Krokodilkopf dargestellt. Im Spruch von den Seelen der Götter, der dem Buch von der Himmelskuh im Grabe Sethos' I. angehängt ist, heißt es: 'Die Seelen der Sobke sind die Krokodile' (*Lefébure, Hypogées Royaux de Thèbes* 1 [*Mém. Mission franç. Caire* 2, Paris 1886] partie IV pl. 18, 86). Das Beiwort des S. 'dessen Zähne bereit sind' (*Petrie, Kawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 3) kann doch nur auf seine Gestalt als Krokodil gehen. Im ptolemäischen Tempel von Ombos (vgl. oben I D) heißt S. 'die ehrwürdige Krokodilgestalt, die aus dem Ozean kam' (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 2, 284).

2) Was die griechische Zeit angeht, so bedenke man zunächst, daß Σοῦχος der Name ist sowohl für den Gott wie für das ihm geweihte Krokodil; ebenso liegt es bei Πετεσοῦχος in Arsinoe (*Wilcken* in *Ztschr. Aeg. Spr.* 22 [1884] 136); vgl. auch Πετεσοῦχος θεὸς κροκόδειλος (*Grenfell-Hunt, Pap. Tebtunis* I passim). Gelegentlich werden auch andere Götter erwähnt, die Krokodilgestalt haben, z. B. Πνεφερῶ(τος) θεοῦ μεγάλου κροκοδείλου und Φεμβροῆρις θεὸς κροκόδειλος (vgl. oben I B 6 f). — Über das im Tempel von Schedet gehaltene Krokodil vgl. oben I B 2 c.

3) Über die Verehrung bzw. Verfolgung des Krokodils in Oberägypten vgl. oben I C; Zusammenstellungen für die griechische Zeit bei *Plutarch, De Is. et Os.* ed. *Parthey* [Berlin 1850] 267.

B. Wassergott.

1) Schon in der Zeit, als die inschriftlichen Quellen noch zum großen Teil verschlossen waren, erklärte man S. für einen Gott des Wassers; seine Gestalt als Krokodil gab den Anhalt. Sichere Belege lassen sich auch jetzt aus der Fülle der Texte noch nicht erbringen; aber die alte Annahme wird etwas Richtiges enthalten (*Erman, Religion* 20. *Schneider, Kultur* 420). Wir finden S. heimisch an Orten, an denen es in alter Zeit vorzugsweise Sümpfe, Brackwasser und verzweigte oder tote Nilarme gegeben hat; so im Delta und im Fajjum. Für Oberägypten und besonders Ombos trifft das allerdings nicht in gleicher Weise zu, aber Aufenthaltsorte für Krokodile hat es auch dort gewiß bis in späte Zeit gegeben.

2) Im Totenbuch (ed. *Naville* Kap. 113, 3—4) tritt S. auf, der im Auftrage des Re die Horuskinder wie Fische in einem Netz aus dem Wasser fischt; später heißt es: 'wozu hat S. denn Fische?' (Kap. 113, 6). Vereinzelt führt S. das Beiwort 'Herr der Fische' (Florenz, *Catal. Schiaparelli* 1551 (2500) = *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 21, 50 VII. *de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 3, 19), was zu einem Wassergott gut passen würde.

3) Im ptolemäischen Tempel von Ombos deuten zahlreiche Beiworte und Reden des S. auf seine Natur als Wassergott und Spender des Nils und der Fruchtbarkeit. Der Gott heißt: 'aus dessen Beinen ... der Nil herauskommt, der den Acker überschwemmt zu seiner Zeit, der die Stätte der Pflanzen gedeihen läßt, der festlich macht die Kapelle für die Götter und Göttinnen' und sagt zum König: 'Ich lasse dir die Flut kommen aus dem [Quelloch] in Elephantine' (*de Morgan, Catal. des monum. et inscr.* 1, 41). An anderen Stellen sagt S. zum König: 'Ich gebe dir das Feld überschwemmt mit dem Nil' (*ebd.* 1, 110) oder: 'Ich gebe dir den Acker strahlend mit seiner Schönheit' (*ebd.* 1, 197) oder: 'Ich gebe dir einen großen Nil, überflutend mit Speise und Nahrung' (*ebd.* 1, 218) oder: 'Ich gebe dir einen großen Nil zu seiner Zeit' (*ebd.* 1, 113) oder: 'Ich lasse dir den Nil herauskommen' (*ebd.* 1, 125). Gelegentlich wird auch S. selbst genannt 'der Nil, der schafft was ist, der die beiden Länder in Stand setzt' (*ebd.* 3, 101).

C. Gott der Fruchtbarkeit.

Wenn S. als Gott des Wassers erst einmal als Nil gedacht ist, dessen Wasser die Felder überschwemmt und befruchtet, so ist der Schritt nicht mehr groß, den S. auch die Pflanzen gedeihen und den Acker seine Frucht bringen zu lassen. In diesem beschränkten Sinne hat S. gelegentlich auch die Rolle eines Gottes der Fruchtbarkeit gespielt, ohne sich im übrigen zu berühren mit Min, dem Zeugungsgotte von Koptos und Achmim, der in seiner Weise für das Gedeihen der Natur sorgt.

Zahlreiche Erwähnungen des S. in seinem ptolemäischen Tempel in Ombos (vgl. oben I D), die ihn als Gott des Wassers (vgl. oben B), als Sonnengott (vgl. unten V A 2 c) oder als Urgott und Schöpfer (vgl. unten IV C) feiern, enthalten gelegentliche Hinweise auf seine Fürsorge für die Pflanzen; Beispiele s. dort. Charakteristisch sind ferner: 'S.-Re, ... Herr

des Feldes, Herrscher des Grüns, aus dessen Leibe die Speisen hervorquellen' sagt zum König: 'Ich gebe dir alle Erzeugnisse des Ackers und alles was aus der Überschwemmung (?) hervorquillt' und weiter: 'Ich gebe dir den Acker überschwemmt (?) zu seiner Zeit' (*de Morgan* a. a. O. 2, 355; vgl. 2, 218).

IV. Urgott und Schöpfer.

A. An vielen Stellen, die S. als das im Wasser lebende Krokodil anrufen, wird hinzugefügt, daß der Gott so auch einst im Urwasser gelebt habe, und daß am Anfang aller Dinge die Wesen durch ihn entstanden seien. Es ist möglich, daß diese Vorstellung sich erst gebildet hat, nachdem man S. mit Re identifiziert hatte, der ja als Sonnengott auch der Schöpfer der Urzeit ist (vgl. Art. 'Sonne' G I—II). Aber wahrscheinlich gehört dieser Zug in irgendeine lokale Tradition und zu dem echten alten Charakter des S.; die Auffassung als Urwesen der Anfangszeit liegt bei ihm so nahe wie bei Fröschen und Schlangen, die man sich am Beginn der Schöpfung im chaotischen Ozean hausend dachte.

B. In den auf die Urzeit bezüglichen Darstellungen des Fajjumpapyrus (vgl. oben I B) fährt auf dem 'nördlichen See' des Urozeans ein S. mit Krokodilkopf in großer Barke; aber auch der 'Re der beiden Länder' auf dem 'südlichen See hat Krokodilkopf' (*Lanzone* 3, 11 = *Pleijte* 4, 24). Im übrigen ergibt diese Schöpfungsgeschichte keinen klaren Zusammenhang. An mehreren Stellen sind die Achtgötter (die acht frosch- bzw. schlangengestaltigen Urgötter von Schmun, vgl. Art. 'Sonne' F VII) und die Ahet oder Meht-wert (die Kuh des Himmels und Urozeans, vgl. Art. 'Sonne' F IV) erwähnt. Die Achtgötter scheinen in der Urzeit das Fajjum gegründet zu haben, und dann erscheint sogleich 'S. von Schedet — das ist Horus ... in Nen-ruzet' (Nekropole von Ehnas) (*Pleijte* 3, 34 Nr. 5 = *Lanzone* 3, 9). Dann ist wieder, wie üblich, Re die Hauptperson, dem die Achtgötter den Weg bereitet haben und der auf dem Rücken der Ahet-kuh sitzend erscheint. An einer anderen Stelle des Papyrus (*Lanzone* 6, mittl. Reihe) ist ein Krokodil allein dargestellt mit den Namen 'Der von selbst entstand im Ozean, der Älteste (Sohn) der Mehtwert, das Götterbild des Sees, Re-Harachte ist er, er vergeht nicht, er ermüdet nicht in Ewigkeit, S. von Schedet, Horus in Schedet.' Endlich zeigt ein Bild (*Lanzone* 7, mittl. Reihe) Re in Mumiengestalt, getragen von einem Krokodil, mit der Beischrift: 'S. von Schedet ist zufrieden über seine Habe [d. h. den Re, den er trägt?]; ein Kasten von Weidenholz entstand in Schedet; diese (?) schwimmen durch Re ..., der seinen Leib verbirgt in der Weide.'

C. Im ptolemäischen Tempel von Ombos feiern eine große Zahl von Erwähnungen S. als Urgott und Schöpfer; von allen Seiten seines Charakters wird dieser vielleicht am häufigsten und am ausführlichsten gedacht. Der Zug ist also offenbar der Mythologie von Ombos so vertraut wie der von Schedet (vgl. oben B). — Für die Auffassung der folgenden Stellen vergesse man nicht, daß wir statt des Imperfektums 'schuf' in den meisten Fällen auch mit demselben Rechte das Präsens 'schafft' übersetzen dürften; dann würde der Vorgang in die Gegenwart statt in die Urzeit fallen, und S. wäre hier mehr ein dauernd wirksamer Spender der Fruchtbarkeit als der schaffende Urgott. Immerhin bleibt einiges übrig, was den letzteren Zug für S. überhaupt sichert.

1) In Ombos bringt Ptolemäus IX. Wein dem 'S.-Re, Herr von Ombos, großer Gott, ... Fürst, Herrscher der Neunheit, der machte und schuf was besteht'; der Gott heißt auch: '.. ein Vater ist er für jeden Gott; der machte was ist und schuf was besteht, der die Kräuter (?) schafft, S.-Re Herr von Ombos' (*Lepsius, Denkm.* 4, 34 b). An anderen Stellen hat S. die Beiworte 'der machte was ist und schuf was besteht, dessen Gestalt die Götter nicht kennen, wie sich vor ihm fürchten die Menschen, das Wild und die Herden' (*de Morgan, Catal.* 3, 86) oder 'der die Erde machte und schuf was auf ihr ist, damit sie sich verneigend zu ihm kommen' (*ebd.* 3, 86) oder 'der seinen Namen verbirgt vor den Göttern, der (der Name) nicht gewußt wird von den Menschen, der Mächtige, dessen Ka man nicht kennt, der sich verbirgt im Gewässer in seinen Gestalten' (*ebd.* 3, 86). Ferner heißt der Gott 'S. von Ombos, Vater der Götter, der aus dem Ozean kam, der Verborgene, dessen Gestalt man nicht kennt' (*ebd.* 2, 285) oder 'Vater der Götter, Herrscher der Götterschaft, der gemacht hat was ist, und schuf was besteht' (*ebd.* 2, 195) und 'der Geheime, dessen Wesen man nicht kennt' (*ebd.* 2, 286. 315) oder endlich: 'der von selbst entstand, mit zahlreichen Erscheinungen' (*ebd.* 2, 300).

2) Auch nach Philae ist diese Form des S. von Ombos übertragen worden. Dort bringt Kaiser Claudius eine Figur des Himmelsträgers dar vor 'S.-Re Herr von Ombos, großer Gott ... der am Anfang entstand, der Uranfängliche, der machte was besteht, der von selbst hervorging, der entstand in der Urzeit (?) ...' (*Lepsius, Denkm.* 4, 77 c).

V. In den Sonnenmythen.

A. Als Freund der Sonne.

1) Als Sonnengott ist S. in den Anfängen der Ägyptologie und später angesehen worden (z. B. *Pierret, Mythologie* 119. *Wiedemann, Religion* 79. *Brugsch, Rel.* 591); offenbar im Hinblick auf seine Identifikation mit Re (vgl. unten 2). Aus dieser ist aber keineswegs zu schließen, daß auch S. ein Sonnengott gewesen sei, wie andere Fälle beweisen. Als sie aber erst einmal erfolgt war, hat sie natürlich gelegentlich den Charakter des S. beeinflußt und hat ihn in einzelnen bestimmten Fällen die Rolle des Sonnengottes spielen lassen. So kommt es, daß der in den verschiedensten Gestalten dargestellte Sonnengott auch einmal als Krokodil erscheinen kann (*Berlin* 11986, Sarg des n. R.). In einer Darstellung der Urzeit in dem Fajjumpapyrus sind S. und Re nebeneinander dargestellt, während am Anfang der Schöpfung doch nur Re allein existieren sollte (vgl. oben IV A); also sind S. und Re

hier so gut wie identisch. Auf spielende Schreibungen später Zeit deutet die Bemerkung des *Clemens Alexandr.* (*Strom.* V cap. 7 § 42 ed. *Klotz*): 'Von den Ägyptern bezeichnen die einen die Sonne mit dem Schiff, die anderen mit dem Krokodil; . . . das Krokodil deutet durch irgendeine heilige Geschichte die Zeit an.'

2) S.-Re (*Brugsch, Rel.* 591) ist eine im mittleren Reich entstandene Zusammensetzung; in dieser Zeit wurden die Identifikationen von Göttern in großem Maße durch die Priester vorgenommen, und besonders gliederte man dem Sonnengott Re Lokalgötter an, die ursprünglich nichts mit ihm zu tun haben. Natürlich lehnte man sich an irgendeine Gemeinsamkeit, Ähnlichkeit oder Beziehung an, um die Wesensgleichheit der beiden Götter zu begründen, in unserem Falle mag es gewesen sein, daß S. wie Re in der Urzeit zuerst allein entstanden und dann alle anderen Wesen schufen (vgl. zu S. oben IV A—C, zu Re den Art. 'Sonne' F—G).

a) S.-Re scheint zuerst im mittleren Reich vorzukommen (z. B. Kairo, *Catal. Génér.* 20151 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des m. R.*); er tritt bald an den verschiedensten Orten auf, so daß zunächst nicht festzustellen ist, in welchem Tempel die Bildung erfolgte. In Karnak opfert Sethos I. vor S.-Re und Hathor (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 c). Ramses II. heißt 'geliebt vom S.-Re von Smenu' (vgl. oben I C 2 c) auf der Statue eines Amenmose in Kairo (*Journal d'entrée* 36721). Auf einer Stele Ramses' V. in Silsilis erscheint S.-Re von Silsilis (*Lepsius, Denkm.* 3, 223 b). Auf einem Grabstein aus Theben vom Ende des neuen Reichs betet der Tote vor S.-Re und der löwenköpfigen Göttin 'Awnet (*Quibell, Ramesseum* pl. 27, 2). Auf einem Siegelstein des neuen Reichs (?) ist S.-Re dargestellt als Krokodil mit Falkenkopf, dahinter Papyrusschilf (*Berlin* 13928); und auch sonst wird S.-Re auf Privatdenkmälern des neuen Reichs erwähnt (z. B. *Turin* 22: Statuengruppe). — Eine Beziehung auf den Sonnengott hat möglicherweise auch eine Anrufung des S. in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 456): 'S., Herr des Ostberges (Sonnenaufgangsberg Bachu), du fährst zu deinen Feldern, durchfährst deinen Hain (?), riechst Blumen (?)'; man vergleiche den Titel 'Herr des Ostberges' des S. im Totenbuch (ed. *Naville* Kap. 108, 2. 15; 125 Schlußrede 37). In den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 507) scheint S. auch 'der im Lichtreich (j'hw) ist' zu heißen. — Beispiele für S.-Re als Urgott vgl. oben IV C 1—2.

b) In dem Fajjumpapyrus hat die zur Zeit seiner Zusammenstellung als selbstverständlich vorausgesetzte Verwandtschaft zwischen S. und Re zu einer weiteren Vermischung mit anderen Göttern geführt; Belege zu den Einzelheiten in I B 5 b. Der Name S.-Re für den Gott ist häufig, S. hat Züge des Sonnengottes angenommen (*Lanzone* 6, mittl. Reihe), erscheint wie er als Urgott (vgl. oben IV B) und wird mit Re identifiziert (*Pleijte* II—I, obere Reihe); auch wird ein Krokodil Re genannt.

c) In dem ptolemäischen Tempel von Ombos (vgl. oben I D) sprechen viele Beischriften und Reden von dem Herrn des Tempels als Sonnengott, und zwar nennen sie ihn naturgemäß meist S.-Re. Diese Erwähnungen feiern S. in allen den Eigenschaften, die der Sonnengott sonst überhaupt zu haben pflegt; gleichviel ob sie etwa dem S. ursprünglich angehören oder nicht. Deshalb sind die in ihnen vorkommenden mythologischen Beziehungen nicht ohne weiteres für den Charakter des S. zu verwerten; ein gut Teil ist mehr charakteristisch für den Sonnengott als für S.

Der Gott heißt: 'S.-Re ... der große Gott, der aus dem Ozean kam ..., der seine Gestalt verbirgt' (*de Morgan, Catal.* 1, 58). Oder: 'der die Erde machte und schuf was auf ihr ist, damit sie seine Macht preisen; der den S.-Tempel mit seinen Strahlen erhellt, die schöne fliegende Sonne in Ombos' (*ebd.* 2, 315. 426). Oder: 'S.-Re, Herr des Gabenfeldes, Herrscher der Kräuter, der macht was ist, und schafft was besteht' (*ebd.* 2, 218). Daß S. doch nicht ganz und gar identisch ist mit dem Sonnengott, zeigt der Beiname: 'Ka des Re' .. der aufgeht im Ozean und erglänzt in seiner Scheibe, der die Länder erleuchtet mit seinen beiden strahlenden Augen ...' (*ebd.* 2, 125). An anderer Stelle sagt S.-Re zum König: 'Ich gebe dir alle Dinge, auf welche die Sonne scheint' (*ebd.* 2, 166) oder: 'Ich gebe dir die großen Kronen der Majestät des Re' (*ebd.* 2, 167).

c) Beispiele für den in Esne in römischer Zeit verehrten S.-Re s. unter I C 2 d.

3) S. als Sohn und Verteidiger des Re ist eine Rolle, in der man ihn nicht erwartet; es handelt sich auch nur um einen ganz vereinzelten Zug, der an wenigen Stellen überliefert ist. Vielleicht ist er eingetreten für Set von Nubt, der nach alter Vorstellung der Töter der Apophisschlange gewesen war (vgl. Art. 'Set' H II); er ist in griechischer Zeit als böser Gott verpönt, wird aus dem Pantheon wie ein Teufel ausgestoßen und, wo eine handelnde Person nicht zu entbehren war, durch einen anderen 'guten' Gott ersetzt (vgl. Art. 'Set' K III). So ist es ja begreiflich, daß man in Ombos für ihn S., den Herrn des Tempels, eintreten ließ, der ohnehin ein wilder und kämpfender Gott war (vgl. oben I D 2); ferner vergesse man nicht, daß die Namen von Ombos und Nubt hieroglyphisch gleich geschrieben werden und nach der griechischen Wiedergabe auch in der Aussprache ähnlich lauteten.

Von S. heißt es: 'er wirft die Feinde nieder für seinen Vater Re'; in zerstörtem Zusammenhang ist auch von der 'Barke [des Re]' die Rede (*de Morgan, Catal.* 2, 285). An anderer Stelle ist die Sonnenbarke dargestellt, in der vorn S. als Mann mit der für ihn typischen Krone (vgl. unten VII D 1) steht; er ersticht mit langer Lanze eine unten sich windende Schlange und heißt 'S., der abschneidet ....., der die Apophisschlange niederwirft vorn in der Barke des Re' (*ebd.* 2, 185 = *Rosellini, Monum. del Culto* pl. 46, 2).

B. Als böser Gott.

1) Gelegentlich ist schon richtig beobachtet worden, daß S. mit dem Set von Nubt zu-

sammengeworfen und dadurch in späterer Zeit wie jener in Mißkredit gekommen sei (z. B. *Lange* bei *Chantepie* S. 210). Wenn S. von Ombos für Set von Nubt eintritt als Töter der Apophisschlange (vgl. oben A 3), so liegt darin noch nichts, was den Charakter des S. herabsetzen könnte; aber in einer Reihe von Stellen ist S. wirklich ein böser Gott, ohne daß wir Näheres von diesen Beziehungen und Mythen wüßten.

Einmal haben Chnum und S. miteinander gekämpft, Chnum scheint der Sieger gewesen zu sein (*Pleijte-Rossi, Papyrus de Turin* pl. 118, 10). In dem mythologischen Kalender *Pap. Sallier* IV (ed. *Chabas, Calendrier des jours fastes et néfastes.* Chalon-Paris) heißt es zum 22. Paophi: 'Sehr zweifelhaft. Wasche dich nicht mit irgendwelchem Wasser an diesem Tage und fahre nicht auf dem Nil: dieses ist der Tag, an dem die Zunge des S. abgeschnitten ist' (6, 5). Und zum 1. Pharmuthi: 'Sehr gut. Großes Fest im Himmel und auf Erden an diesem Tage. Die feindlichen (?) Sobke (?) sind gefallen auf ihren Wegen an diesem Tage' (21, 2).

2) Als Feind des Sonnengottes tritt S. in einigen wenigen Erwähnungen auf, in denen offenbar die echten alten Züge dieser Mythen entstellt sind. Es ist ihm hierin genau wie Set gegangen: der ursprüngliche gute und mächtige Gott, der gelegentlich für den Sonnengott eingetreten ist, hat das Ansehen verloren; er wird zum Scheusal gestempelt und deshalb mit den Ungeheuern zusammengeworfen, die den Sonnengott bedrängen. In beiden Fällen, bei der Ausbildung der guten wie der schlechten Eigenschaften des Gottes handelt es sich natürlich um lokale Anschauungen. Wir wissen ja auch sonst, daß Edfu die Krokodile haßte (vgl. oben I C 1); also lag es der dortigen Priesterschule nahe, den S., der in Ombos als gewaltiger und sonnenfreundlicher Gott verehrt wurde, zum Ungeheuer zu machen und dem Set und seinen bösen Genossen zuzugesellen (vgl. Art. 'Set' K).

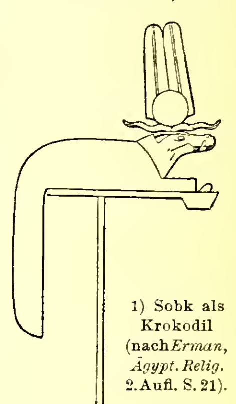
Der mythologische Kalender *Pap. Sallier* IV (vgl. oben 1) schreibt für den 14. Mechir vor: 'Gehe morgens an ihm nicht aus: Dieses ist der Tag, als Set den S. sah und tötete vorn in der großen Barke' (17, 3). Hier ist also Set dem alten Mythus gemäß erhalten als der Gott, der vorn in der Barke des Sonnengottes die Apophisschlange tötet; S. ist mit dem Ungeheuer identifiziert. Anders in den Sagen von der geflügelten Sonnenscheibe in Edfu. Dort haben sich die Feinde des Götterkönigs und Weltherrschers Re-Harachte in Krokodile und Nilpferde verwandelt; Horus von Edfu in Gestalt der geflügelten Sonne wirft sie bei Edfu nieder und tötet 651 Stück von ihnen (*Naville, Mythe d'Horus* pl. 13). — In den späten Tempeln ist das Erstechen des Krokodils durch den König zu einer Zeremonie geworden, die unter den typischen Tempelreliefs erscheint; bemerkenswert ist, daß der Gott, vor dem die Handlung vollzogen wird, immer Horus von Edfu ist — sowohl in Edfu selbst (*Piehl, Inscr. hierogl.* 2, 102—103) als wie in Dendera (*Mariette, Dendérah* 2 pl. 75 a. b; 3 pl. 18 k. 22 z. 50 i. 51 n).

VI. In den Osirissagen.

(*Pierret, Mythologie* 120. *Wiedemann, Herodots 2. Buch* S. 304.)

A. In historischer Zeit ist Osiris als Totengott vom Delta aus in die oberägyptischen Kulte eingedrungen, und die mit ihm zusammenhängenden Sagen haben die Mythen der anderen Götter durchsetzt. So erscheinen Lokalgötter, die ursprünglich nichts mit Osiris und seinem Kreise zu tun haben, sekundär mit ihnen in irgendeiner Rolle verbunden. Auch bei S. tritt diese Verbindung auf, und zwar schon in älterer Zeit.

B. Im Totenbuch (ed. *Naville* Kap. 17, 43) sind die 'Sobke, die im Wasser sind', gute Götter im Gefolge des Osiris. Eine schwarze Granitfigur (Länge 17 cm) der Spätzeit aus Tmai el-Amdid im Delta stellt S. als Krokodil, eine Mumie, d. h. gewiß Osiris, auf dem Rücken tragend, dar (*Berlin* 11486). Dasselbe Motiv ist auf dem Hadrianstor auf Philae dargestellt (*Description de l'Égypte, Antiquités* 1 pl. 19 nr. 2). Nach einem Text im Osiristempel von Dendera (*Ztschr. Aeg. Spr.* 19 [1881] 95) ist Osiris bei einem am 16. Choiak gefeierten Fest der S. von Apis (Stadt im Delta, vgl. oben I A und II D 4). — Vgl. unten VII A 3.



1) Sobk als Krokodil (nach *Erman, Ägypt. Relig.* 2. Aufl. S. 21).

VII. Darstellung.

A. Als Krokodil.

1. Als liegendes Krokodil.

Ein offenbar sehr alter Typus stellt S. als liegendes Krokodil auf einer Standarte dar, der Schwanz hängt hinten lang herunter (*Berlin* 16953 = *Erman, Religion*[1] Abb. 26 = unsere Abb. 1, Zeit Amenemhet III.). Er tritt mehrfach wieder auf in dem Fajjumpapyrus (vgl. oben I B). In dem älteren Beispiel trägt das Krokodil die eigentliche Krone des S. (vgl. (unten B 2 c); wagerechte Widderhörner, Sonne mit zwei glatten Federn. Dieselbe Krone ist gemeint einmal im Fajjumpapyrus, nur fehlt das Widdergehörn (*Lanzone* 7, 23); an anderer Stelle trägt das Krokodil eine unterägyptische Krone, darin wagerechtes Widdergehörn, Sonne und zwei Straußenfedern (*Lanzone* 6, mittl. Reihe).

2. Eine Figur von schwarzem Granit (Länge 17 cm) aus Tmai el-Amdid (Delta) stellt ein Krokodil dar, das eine Mumie trägt (*Berlin* 11486, Spätzeit); zur Erklärung vgl. oben VI B.

3. Auf einem Siegelstein des neuen Reichs (?) ist S.-Re dargestellt als Krokodil mit Falkenkopf, dahinter Papyrusschilf (*Berlin* 13928). In der Oase el-Charge heißt ein geflügeltes Krokodil mit zwei Falkenköpfen, auf denen

gemeinsam die S.-Krone (wagerechtes Widdergehörn, Sonne mit zwei Straußenfedern) ruht, 'Horus' und ist neben Bildern aus den Osirismythen (vgl. oben VI A) dargestellt (*Brugsch, Große Oase* Taf. 18 IV; vgl. *Pietschmann* in *Perrot, Gesch. der Kunst.* I. *Aegypt.* S. 809, Anm. 5).

B. Als Mann mit Krokodilkopf.

1. Plastisch

a) Größere Statuen des S. aus Stein sind selten. Bruchstücke von zweien aus der Spätzeit sind in Berlin (nr. 1449 und 7674); die Krone fehlt beiden, sie war besonders aufgesetzt, und zwar wohl aus Metall.

b) Kleine Bronzefiguren des S. sind aus der Spätzeit mehrfach, wenn auch nicht häufig erhalten; sie stellen sämtlich den Gott als Mann mit Krokodilkopf dar, jedoch mit verschiedenen Kronen. Einer Figur aus Sais in Kairo (*Catal. Génér.* 38684 ed. *Daressy, Statues de divinités*) fehlt die Krone. Eine andere aus Sais (*Kairo* 38685 ed. *Daressy* pl. 36) hat als Krone die Sonne mit zwei Federn (oben weggebrochen). Eine dritte unbekannter Herkunft trägt auf dem Krokodilskopf die wagerechten Widderhörner, darauf zwei glatte Federn, vor ihnen eine Schlange mit Isiskrone (Sonne zwischen Rinderhörnern). Eine kleine Goldfigur stellt den Gott, der gewiß S.-Re genannt worden ist, dar mit Kopftuch am Krokodilkopf, darauf Sonne mit Schlange (*Kairo* 38687 ed. *Daressy*).


2) Sobk als Mann mit Krokodilkopf (nach *Lepsius*, *Denkmäler* 3, 124 c).

Die Bronzefiguren in Berlin stellen S. als Mann mit Krokodilkopf teils sitzend (Nr. 2472), teils stehend (Nr. 2473) dar. Er trägt am Krokodilkopf das Kopftuch, darauf als Krone: wagerechte Widderhörner; Bündelkrone, an jeder Seite eine Straußenfeder, oben eine Sonne; daneben je eine Schlange mit Sonne (*Berlin* 2472 = nach unveröffentlichter Photographie des Berliner Museums unsere Abb. 3). An der anderen Figur (*Berlin* 2473) ist die Krone die gleiche; doch ist sie auf das Haar gesetzt, das von dem Krokodilkopf herabfällt.

2. In Reliefs und Zeichnungen.

a) Ohne Krone. Dieser offenbar älteste Typus ist rein wiedergegeben in einem Totentempel der 5. Dynastie bei Abusir (*Borchardt, Grabdenkmal des Ne-userre'* Abb. 70); ferner in einer Götterliste Thutmosis III. in Medinet Habu (*Lepsius, Denkm.* 3, 37 b) und in einer Felsenstele im ersten Katarakt, die den S. des Fajjum darstellt (*Catal.* ed. *de Morgan* 1 pl 95 Nr. 149 bis; vgl. oben I B 2 b) und einmal in den Fajjumpapyrus (*Lanzone* 6, 24 = *Pleijte* 6, 12; vgl. oben I B). An einer anderen Stelle in den Fajjumpapyrus (vgl. oben I B) ist ein sitzender Gott (Mumienleib) mit Krokodilkopf dargestellt (*Lanzone* 5—6, 24).

b) Mit Sonne. S. mit Sonnenscheibe auf dem Krokodilskopf findet sich schon in älterer Zeit und geht gewiß auf seine spätestens im mittleren Reich erfolgte Identifikation mit Re zurück. Auf dem Obelisken von Begig von 10 Sesostris I. sitzt die Sonne mit Schlange unmittelbar auf dem Kopf (*Lepsius, Dkm.* 2, 119 a, 3. Reihe). Ebenso im ptolemäischen Tempel von Ombos (*de Morgan, Catal* 2, 42. 51. 125 und oft; in einem Falle [*ebd.* 2, 202] scheint die Schlange zu fehlen). Ähnlich in dem Fajjumpapyrus (vgl. oben I B), nur daß an der Sonne zwei Uräen sitzen; der Gott heißt allerdings 'Re', nicht S. Bei einem S.- Re in 20 Ombos (Ptolem. IX.) ist zwischen Sonne mit Schlange und dem Kopfe in Untersatz mit Hohlkehle eingeschoben (*Lepsius, Dkm.* 4, 34 b).

c) Mit S.-Krone, wie abkürzungshalber der für unseren 30 Gott typische Kopfschmuck (vgl. unten D I) genannt sei, obwohl derselbe ebenso oder ähnlich auch bei anderen Göttern vorkommt (vgl. Art. 'Sokar' G I).


3) Bronzefigur des Sobk (nach Photographie).

α) Die alte Form der Krone ist offen- 40 bar die, daß aus dem Krokodilkopf zwei wagerechte Widderhörner herauswachsen; sie tragen eine Sonne und zwei Straußenfedern. So in den Reliefs Ramses' I. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 124 a = unsere Abb. 2); bei Sethos I. in Karnak (*ebd.* 3, 125 a), und später fast immer sitzen die Widderhörner auf einem kleinen 50 Untersatz mit Hohlkehle.

β) Zu dieser Krone sind schon im Neuen Reich zwei Schlangen getreten, auf den Widderhörnern sich aufrichtend; zuerst auf einem Grabstein des n. R. aus Theben (*Quibell, Ramesseum* pl. 27). Später in einer Götterliste von Ptolemäus II. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 4, 10) und unter Ptolemäus IX. in Ombos (*ebd.* 4, 34 b rechts).

γ) Bei der in späterer Zeit herrschenden 60 Form der Krone trägt jede der zugefügten Schlangen eine Sonne auf dem Kopf. So schon im neuen Reich; z. B. in den Reliefs Sethos' I. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 125 c) und auf der Stele eines späten Ramses (Dyn. 20) in Silsilis (*ebd.* 3, 223 b). Häufig in späterer Zeit, z. B. im ptolemäischen Tempel von Ombos (*ebd.* 4, 34 b rechts; *de Morgan, Catal.* 2, 9. 41. 58. 99. 110. 113. 121. 166 und oft). Ebenso in

Philae zur gleichen Zeit (*Lepsius, Denkm.* 4, 29 a) und in römischer Zeit (*ebd.* 4, 77 c, Claudius). — Die Sonne scheint zu fehlen im ptolemäischen Tempel von Assuan (*Mariette, Monum. divers* pl. 23 = *de Morgan, Catal.* 1, 50).

d) Eine besonders gestaltete Form der S.-Krone trägt der Gott in Schataui (Nubien): auf den Widderhörnern sitzt eine Bündelkrone; an ihr unten und oben je eine Sonne, an jeder Seite eine Straußenfeder.

e) Eine eigentlich dem Mont zugehörige Krone (Sonne mit Schlange, zwei glatte Federn) trägt einer der beiden krokodilsköpfigen Götter auf dem Sarg griechischer Zeit aus Hawara (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 1).

f) Die Doppelkrone ist bei S. mit Krokodilkopf häufig in griechischer Zeit, und zwar im Fajjum. Z. B. im Fajjumpapyrus (vgl. oben I B) bei 'S. von Schedet' oder 'S. Herrn des Seelandes' (*Pleijte* 7, 37 = *Lanzone* 6, 61) und bei 'S. Herrn des südlichen Gaues von Sais' [Prosopis, vgl. oben I A] (*Lanzone* 6, 57 = *Pleijte* 6, 33) und bei S. als Gott der Urzeit (*Lanzone* 3, 11 = *Pleijte* 4 links). In derselben Weise sind auch ein Re und ein Horus von Athribis dargestellt (*Lanzone, Dizion.* tav. 352). An der Doppelkrone sitzt nach später Weise der Uräus auf einem Sarg aus Hawara (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoe* pl. 1).

C. Als Mann.

S. in rein menschlicher Gestalt ist ein seltener, aber wohl kein junger Typus. In dem Tempel Amenophis' III. auf Elephantine hält S. von Silsilis als Mann mit S.-Krone (in älterer Form wie oben B 2 c α) dem König das Lebenszeichen an die Nase (*Thomas Young, Hieroglyphs* pl. 60; vgl. *Champollion, Panthéon* Nr. 21). Es ist möglich, daß die rein menschliche Gestalt dem oberägyptischen S. insbesondere angehört und in Ombos heimisch ist.

D. Der Kopfschmuck.

1. Sobk-Krone.

Der Kopfschmuck des S. ist zwar recht verschieden; aber eine Form einer zusammengesetzten Krone überwiegt so stark, daß man sie als die typische S.-Krone ansehen muß (vgl. oben B 2 c). Sie kommt bei allen Arten des S. vor, im Fajjum wie in Ombos; ihre Gestalt im einzelnen wird im Laufe der Zeit reicher. Bei anderen Göttern findet sie sich wohl gelegentlich auch; aber sie ist für keinen derselben typisch wie für S. Wir kennen die Krone bei S. als Krokodil (vgl. oben A 1. 3), als Mann mit Krokodilskopf (B 1 b, 2 c) und als Mann (C). Die Zusammensetzung wechselt so stark, daß als einziges ständig vorhandenes Glied die Federn übrig bleiben, die gelegentlich die hohen glatten Federn sind (A 1, B 1 b), meist aber die Straußenfedern.*) Außer in einer Plastik (B 1 b) und in einem Relief (B 2 c γ) ist der Mittelpunkt der Krone eine Sonnenscheibe. Auch die wagerechten Widderhörner, der Untersatz des ganzen Aufbaues, fehlen nur selten (B 1 b).

*) Auf sie geht möglicherweise das Beiwort des S. 'mit grüner Feder' in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 507).

2) Abarten der S.-Krone zeigen dieselbe in eine unterägyptische Krone hineingesetzt (oben A 1) oder haben eine Bündelkrone auf den Widderhörnern (B 1 b, 2 d); vielleicht ist auch die Montkrone (B 2 e) nur eine Verwechslung.

3) Die Sonne allein

kommt schon früh auf infolge der Identifikation des S. mit Re (vgl. oben V A 2), dessen ständiges Attribut sie ist. Sie findet sich an einer Goldfigur (oben B 1 b) und mehrfach in Reliefs und Zeichnungen (B 2 b).

4) Die Doppelkrone

wird in griechischer Zeit dem S. des Fajjums aufgesetzt (oben B 2 f). [Roeder.]

Sobrietas, Personifikation der Mäßigung und Mäßigkeit, die griechische Σωφροσύνη, Feindin der Venus und Gegnerin der Luxuria. *Apul. met.* 5, 30. *Prud. Psychom.* 344 ff. Vgl. Artikel Sophrosyne. [Otto.]

Sobrius, Beiname des Mercurius, *C.I.L.* 8, 12006. 14690. 19490. *Orelli-Henzen* 5094. Der Name scheint daher zu kommen, *quod in eo* (d. h. in dem Sobrius vicus zu Rom) *Mercurio lacte, non vino supplicabatur, Festus* p. 296. *Müller-Mommsen* in *Ephem. Epigr.* 5 (1884), 534 zu nr. 1212. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 297. [Höfer.]

Sochares s. Sokar.

Soeches s. Seches und dazu *Halévy, Journ asiat.* 9 Sér. Tome 18 (1901), 515. Vgl. Nachtrag zu Sokos. [Höfer.]

Sogenes (*Σωγένης*), von *Gruppe, Gr. Myth.* 741, 3 aus dem gleichnamigen Personennamen (*Pind. Nem.* 7. *tit.* 8) erschlossener Beiname der Eileithyia. [Höfer.]

deae Soioni Aug(ustae) ist geweiht der in Soyons (richtiger Soion) bei Aps ('*ara litteris secundi fere saeculi*') *C. I. L.* 12, 2656 (= *Dessau Inscr. sel.* nr. 4711): *Deae Soioni Aug. Luccius, Marcia(nus) et Sennius Marianus de suo posuerunt loco privato Upeior(um) pupillor(um).* Der Name dieser keltischen Göttin (Quellgöttin?) ist wohl nicht zu trennen von dem des Fundorts. Vgl. *O. Hirschfeld, Westdeutsche Zeitschr.* 8, p. 136. *Allmer, Revue épigr.* 5, p. 122 nr. 1593. [M. Ihm.]

Sokanobkoneus s. Sobk.

Sokar (falsche Vokalisation des hieroglyphischen skr), ägyptischer Totengott, (auch Sokaris, Seker genannt).

S. ist der Totengott der Gegend des alten Memphis (bei Kairo) und wurde seit uralter Zeit als ein auf dem Sande liegender Falke in Roseta (bei Sakkara) verehrt (vgl. B 1). Im alten Reich besteht das Sokarfest (vgl. E), und die Barke Henu des Gottes ist geachtet, später heilig (F). Die Vermischung des Sokar mit Ptah und Osiris beginnt. Im mittleren Reich sind die Kombinationen Ptah-Sokar (H), Sokar-Osiris (I) und Ptah-Sokar-Osiris (K) in Gebrauch. Der Einfluß der beiden anderen Götter nimmt zu, so daß im neuen Reich Sokar nur selten selbständig oder unbeeinflußt erwähnt wird, auch nicht in Memphis; in Abydos ist er im Osiristempel angesiedelt.

Jetzt hören wir, daß das sehr populäre Sokarfest (E und F) aus einem Zug des Gottes auf seiner Barke besteht; sie wird auf einen Schlitten gesetzt und um die Mauern von Memphis gezogen. Das mitfeiernde Volk folgt geschmückt und bekränzt dem Gotte, bis er in den Gängen von Roseta verschwindet, die zur Unterwelt führen. Aus der Spätzeit haben wir eine Sokarislitanei (*Berlin, Pap.* 3057. 29,1 ff.; *British Museum Pap.* 10188); es ist das Lied, das der Priester sang bei dem Herausnehmen oder -ziehen des Götterbildes und besteht nur aus Anrufen wie 'O du Herr der Henu-Barke, der jugendfrisch ist in der Schetit-Kapelle; o Herr der Atefkrone' usw. Dabei wird Sokar angeredet als Kind des Horus, Sohn des Re, Strick der Sonnenbarke, als Amonrasonter, als in Ehnas, Heliopolis und Theben heimisch; was von dieser Mischgestalt ausgesagt wird, ist meist von anderen Göttern entlehnt und hat wenig mit dem alten Sokar zu tun. In griechischer Zeit fristet Sokar nur noch ein kümmerliches Dasein in den Tempeln, besonders in Dendera und Edfu, wo man ihm als einer Abart des Osiris, des Lieblingsgottes dieser Zeit, einen Platz eingeräumt hat; doch ist sein eigentliches Wesen nahezu aufgesogen durch Osiris. Dem Volke scheint er völlig entschwunden zu sein; in seiner Heimat sind Osiris und Serapis an seine Stelle getreten, und das Serapeum mit seinen neuen Kultformen hat das alte Fest von Roseta verdrängt.

Literatur: *J. Fr. Champollion, Panthéon* (Paris 1823) Nr. 8. 10. 11; *Paul Pierret, Dict. d' archéol. égypt.* (Paris 1875) S. 517; Derselbe, *Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) S. 124; Derselbe, *Panthéon égyptien* (Paris 1881) S. 66. 110; *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* (Torino 1881) S. 1113, tav. 368; *Maspero* [1880] in *Biblioth. égyptologique* 1, (Paris 1893) S. 121 ff.; Derselbe [1888] ebenda 2, 21; *Erman, Ägypten* 353. 375; *Brugsch, Religion und Mythol. der alt. Äg.* (Lpzg. 1888) S. 617; *Wiedemann, Rel. der alt. Äg.* (Münster 1890) S. 75; *Brodrick and Morton, Dict. of egypt. archeology* (London 1902) S. 167. 138; *Wallis Budge, Gods of the Egyptians* (London 1904) 1, 503 ff.; *Erman, Ägypt. Religion* (Berlin 1905) S. 17. 59. 110; *Lange* bei *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch.*[3] (Tübingen 1905) 1, 199; *Hermann Schneider, Kultur und Denken der alt. Äg.* (Lpzg. 1907) S. 390. 394. 460.

A. Namensform.

Seit *Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* (Frankfurt a. O. 1750) 3, 207 ist eine Stelle des Komikers *Kratinos* bekannt (*Fragm. Com. Graec.* ed. *Meineke* 2, 684; ed. *Kock* 2, 289); es steht *σοχαρ .. παλμύλης* da, woraus man *Σωχάρης Πααμύλης* machte; der zweite ist nach *Hesychios* und *Photios* ein ägyptischer Gott, so sah man auch in dem ersten einen solchen — wohl mit Unrecht. Vermutlich in Anlehnung an diese hergestellte Lesung verbesserte *Meineke* in *Anth.* 6, 293 ein *σκῦλα Ποσωχαρεος* in *σκῦλ' ἀπὸ Σωχάρεος*. Das durch Konjektur gewonnene *Σωχαρις* kann nicht der Name des memphitischen Totengottes sein; denn weder ist überhaupt eine solche Erwähnung desselben bei einem griechischen Komiker zu erwarten, noch paßt die lautliche Form. Hieroglyphisch wird der Name skrj oder skr geschrieben; doch lehrt ein Wortspiel mit dem Verbum skj, daß das r schon in der 18. Dynastie abgefallen oder zu ' oder j erweicht war. Über die Silbenteilung wissen wir nichts; die Vokale, die wir uns seit *Champollion* (*Panthéon égyptien* Nr. 10) einzusetzen gewöhnt haben, sind gewiß falsch.

B. Lokalkult.

1. In Memphis.

Als Heimat des S. ist mit Sicherheit Memphis zu nennen; z. B. sind auf dem Dekret des Apries in Memphis Ptah und S. als Schutzgötter der Gegend dargestellt (*Mariette, Monuments divers* pl. 30 b).

Während Ptah der Heilige der Stadt Memphis ist, wohnt S. draußen in der westlichen Wüste, in der man die Toten bestattet, zwischen den Pyramiden und Gräbern. Dort liegt sein Heiligtum Roseta (r' — st' w), dessen Herr er seit alter Zeit genannt wird (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 445; *Sphinxstele* 6 ed. *Erman* in *Sitzber. Akad. Berlin* 1904, 428). Zwar heißen 'Herr von Roseta' seit dem mittleren Reich auch die Totengötter Anubis und Osiris, aber man bleibt sich doch bewußt, daß Sokar in Roseta heimisch ist und Osiris in Busiris (Ddw) im Delta (*Piehl, Inscr. hierogl.* 1, 11 B; Leiden D 64). In später Zeit wohnt Osiris Apis = Serapis auf jenem Totenfelde und übernimmt die Funktionen des Sokar; das Heiligtum, in dem Serapis verehrt wird, das Serapeion (*Mariette, Choix de monuments et dessins ... du Sérapeum de Memphis*, Paris 1856; *Mariette, Le Sérapéum de Memphis*, Paris 1882) wird die Wohnung des Totengottes jener Zeit.

Die Form des Sokarheiligtums lernen wir kennen aus dem Amduat, einem im neuen Reich auf Grund alter Vorstellungen zusammengestellten Buche, das die Reise des Sonnengottes durch die Unterwelt während der zwölf Nachtstunden schildert (*Jéquier, Livre de ce qu'il y a dans l'Hadès*): In der 4. Stunde betritt der Sonnengott die 'geheimen Wege von Roseta im Lande des Sokar, der auf seinem Sande sitzt'; an diesen 'prächtigen Wegen' sitzen Schlangen mit mehreren Köpfen und andere Schrecken erregende Götter und Dämonen. In der 5. Stunde wird der Sonnengott immer noch gezogen durch die 'geheime Höhle des Sokar, der auf seinem Sande sitzt' zu dem prächtigen Ort des Sokarlandes. Hier ist die eigentliche Wohnung des Sokar, in der er nach einer Meinung sogar begraben ist. Aus Sokars Grab kriecht die Sonne in Käfergestalt heraus, die in irgendeiner Beziehung zu S. zu stehen scheint, (vgl. Artikel 'Sonne', Abschnitt I II). Außer dem 'Falken auf seinem Sande' hausen in dieser Wohnung wieder viele gefährliche Dämonen und Ungeheuer, die die Toten vernichten wollen. Als Patron der 6. Stunde der Nacht wird Sokar einmal in später Zeit in Dendera genannt (*Brugsch, Thesaurus* 1, 28).

In den Darstellungen des Amduat (*Lefébure, Tombeau de Sethos I.* (= *Mém. Mission Caire* 2)

partie 1, pl. 27) und sonst wird Sokar gezeichnet als eine kegelförmige Masse, auf dem ein Menschenkopf oder eigentlich ein Falkenkopf sitzt; gelegentlich glaubt man etwas wie einen Sandhaufen zu erkennen, auf dem ein Falke mit ausgebreiteten Flügeln liegt. Man wird an den 'Falken auf seinem Sande' erinnert und möchte glauben, daß diese Zeichnung eine uralte Vorstellung wiedergibt, nach der ein gerade in dieser Haltung daliegender Falke der Schutzgott des Totenfeldes von Memphis war; so konnte man ihn in jener Wüste beobachten, und in den naiven Phantasien eines primitiven Volkes konnte dieser Vogel wohl zum Schützer der Toten werden. Dafür daß der Falke mit ausgebreiteten Flügeln liegend gedacht wird, gibt es so wenig eine Erklärung wie für die typische Haltung anderer Gottheiten. Dauernd festgelegt wurde diese Gestalt des Falken durch die Kunst der Frühzeit, die auch in ihren Anfängen schon die wenig gegliederte Figur zu zeichnen oder plastisch nachzubilden vermochte. Spätere Generationen, die alle Formen in der Reliefskulptur und Plastik bis zu den Details beherrschten, haben Sokar als wirklichen Falken in verschiedenen Stellungen dargestellt; aber gelegentlich taucht immer wieder das ungegliederte Sokarbild der Urzeit auf. Die alte Vorstellung von Sokar scheint sich auch wirklich bis in spätere Zeit gehalten zu haben; wenigstens möchte man sie wiedererkennen in einem vulgären Gedichte des neuen Reiches, in dem es heißt: die Sonne strahlt auf einen, der daliegt als (= wie) Sokar; oder: sie scheint auf die Haut des Sokar, des Herrn des Erdbodens (*Kairo Ostraka* ed. *Erman* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 38, 30. 31).

2. Au anderen Orten.

a) Innerhalb des memphitischen Gebietes ist Sokar früh von seinem Heimatstempel aus nach anderen Orten verpflanzt worden; deshalb nennt der Hohepriester von Memphis sich schon im alten Reich gelegentlich 'Priester des Sokar an allen seinen Orten' (*Mariette*, *Mastabas* C 1, E 1. 2; *Kairo Catal. génér.* 1565). Im neuen Reich werden in einer Liste gar 45 Formen und Kulte des Sokar aufgezählt, die über ganz Ägypten zerstreut zu denken sind (*Mariette*, *Abydos* 1, 48a; ferner unveröff.: Medinet-Habu und Theben, Grab des Zanofer). Dies ist nicht so zu verstehen, daß jede dieser Formen eine selbständige Entwicklung des Gottes wiedergäbe; ebensowenig wie man aus den Reliefs mit Anbetungen des Sokar, die sich in fast allen Tempeln des neuen Reiches finden, auf einen Kultus des S. an diesen Orten schließen darf.

Wirklich angesiedelt ist Sokar in der 19. Dynastie in Abydos, wo er in dem Osiristempel Sethos I. eine eigene Kapelle hat (*Mariette, Abydos* 1, 35ff.); der Grund ist offenbar die innere Verwandtschaft von Osiris und Sokar als Totengötter, der eine von Abydos, der andere von Memphis.

In ptolemäischer Zeit gab man dem Tempel des Horus von Edfu in seinen Räumen auch ein Heiligtum des Sokar, weil beide Götter Falkengestalt haben (*Rochemonteix, Edfou* 1, 175ff.); doch hat dieser Sokar in Edfu mehr Züge von Osiris erhalten als von dem alten Sokar von Memphis. Vermutlich von Edfu aus ist Sokar in den Hathortempel von Dendera verpflanzt, da beide Tempel in engen Beziehungen standen: Sokar hat in Dendera ein eigenes Zimmer (*Mariette*, *Dendérah* 2, 40).

b) Isoliert steht die Verehrung des Sokar in später Zeit an zwei anderen Orten: im Fajjum, wo er mehrfach erwähnt wird (*Fajjum-Papyri* ed. *Lanzone* 8, 1. 2,5: *Petrie*, *Hawara* pl. 5; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 25, 28; *Petrie*, *Illahun* pl. 22). Von einem 'Land des Sokar' ist schon auf einem Block aus dem Sobktempel Amenemhet III im Fajjum die Rede (Berlin 11588). Ferner in Achmim, wo neben dem dort heimischen Min und anderen Göttern auch ein Sokar-Osiris verehrt wird (*Lady Meux Collection* ed. *Budge* 52: *Brit. Mus.* 1018; *Louvre* C 112); vermutlich ist ein Osiris damit gemeint.

c) In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 445. 1356. 1013. 1712; vgl. 1998. 1968) heißt Sokar 'Erster von Pezu (pdw)'; damit ist nach den Determinativen ein in oder an der Wüste liegender See gemeint. Wenn Pezu, von dem wir im übrigen nichts wissen, überhaupt mit dem Kultus des Sokar zusammenhängt, so könnte es der Name eines Teiches bei Roseta sein, auf dem der Gott einst in seiner Barke fuhr. Aus späterer Zeit hören wir freilich nur, daß die Barke (vgl. F) auf dem Lande fortbewegt wird, wozu man sie auf einen Schlitten setzt.

C. Beziehungen zu anderen Göttern.

Aus alter Zeit hat Sokar nur Beziehungen zu Ptah, dem Schutzgott von Memphis, und diese sind in der örtlichen Nachbarschaft der beiden Götter begründet. Diese innere Abgesondertheit vom übrigen Pantheon bestätigt die Meinung, daß Sokar ein wirklicher Lokalgott ist. Sekundär, aber schon im alten Reich im Gange, ist eine Einwirkung des Ptah und des Osiris auf Sokar, durch die seine Eigenart allmählich verloren geht (vgl. J. K.). Im neuen Reich wird Sokar dem Re zugesellt (vgl. L.).

D. Totengott.

Zufällig sind uns wenig Stellen überliefert, die Sokar ausdrücklich als Totengott nennen. Die Erwähnungen in den Pyramidentexten sind farblos: Sokar reinigt (ed. *Sethe* 990) und begrüßt den königlichen Toten (ebenda 2042); wie Sokar lebt, so soll er leben (ebenda 1289). Als Totengott ist Sokar gewiß gedacht, wenn der Tote auf Särgen, Grabsteinen und Totenfiguren 'angesehen bei Sokar' heißt (*Kairo Catal. génér.* 20443. 20529 ed. *Lange-Schäfer, Grab- und Denksteine des m. R.*) oder 'selig bei Sokar' (seit dem n. R., Brit Mus. 826; Turin 286; Louvre Uschebti 82); ebenso Ptah-Sokar, vgl. H. 2a. Aus der Spätzeit stammt der Wunsch, die Seele des Toten möge sein neben Sokar (*Quibell*, *Ramesseum* pl. 22). Die feierliche Mundöffnung, durch die dem Toten der Gebrauch seines Mundes wiedergegeben wird, vollziehen Ptah und Sokar (n. R. mehrfach). Vielleicht deutet auf den bei der Mundöffnung verwendeten

Haken der 'große Finger des Sokar' hin, mit dem ein Teil des Schlagnetzes zum Vogelfang verglichen wird (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 153 *A* 7; ed. *Budge*, *Nu* 20, 51).

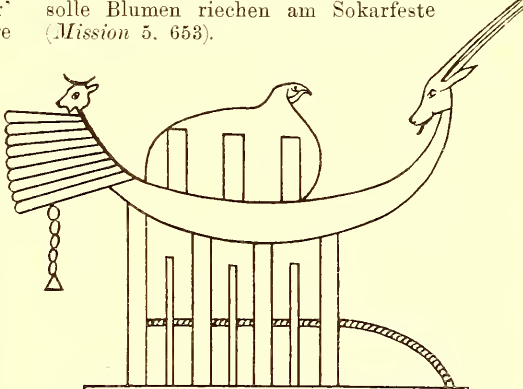
Angesichts dieser spärlichen Erwähnungen, die an sich kaum etwas beweisen würden, liegen die wesentlichen Beweise für die eigentliche Natur des Sokar als Totengott in allgemeinen Überlegungen. Sokar zieht bei seinem Feste in die Unterwelt ein durch das Tor, an dem der selige Tote nicht zurückgehalten zu werden wünscht (vgl. E 3); in der Unterwelt hat Sokar seine Wohnung (vgl. B 1, Amduat). Das wichtigste Zeugnis ist sein Verhältnis zu Osiris. Sokar ist keineswegs für identisch erklärt mit Osiris, der für die Ägypter zugleich segenbringender König der Vorzeit und Herrscher des Totenreichs und Totenrichter u. a. m. ist; sondern nur mit einer der Rollen, die er in seiner Mythe spielt: mit dem toten Osiris, mit dem als Mumie daliegenden Leichnam, der den Namen 'Sokar-Osiris' oder 'Osiris-Sokar' erhält. Das deutet doch auf eine besondere Beziehung des Sokar zu den Toten.

E. Fest des Sokar.

1. Das 'Fest des Sokar' bestand schon in der Frühzeit, wo es vom unterägyptischen König im Abstand von sechs Jahren gefeiert wird (*Palermostein* Vs. 4, 6. 12 ed. *Schäfer* in *Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhang). Es ist auch im alten Reich ein bedeutendes Fest, an dem vornehme Tote wie an allen besonderen Tagen sich geopfert wissen wollen (passim in den Opferformeln). Im mittleren Reich wird es im 2. Wintermonat gefeiert durch das 'Ziehen des Sokar' (*Griffith, Papyri from Kahun* pl. 25, 10—12). Dieselbe Festlichkeit ist gewiß gemeint mit dem Sokarfest am 27. Tag des 2. Wintermonats während der 19. Dynastie (*Pap. Sallier* 4, 18, 4). Etwas später (Ramses III.) liegt das 'Fest des Sokar' im 4. Überschwemmungsmonat Tag 21—30 (*Dümichen, Kalender-Inschriften in Medinet Habu* pl. 21—31); in griechischer Zeit ist es der 26. Tag (*Mariette, Dendérah* 1, 62 f. = *Brugsch*, *Thesaurus* 2, 366) (vgl. J 2).

2. Im neuen Reich ist der wichtigste der 25. Tag des 4. Überschwemmungsmonats, namens Netrit (ntrj·t, 'Festtag der Göttin'?). An ihm legt man einen Kranz oder Blumen an, wobei bestimmte Worte gesprochen werden; da Tote auch ihrerseits einen Anteil am Feste haben wollen, so wird ihnen der Mund geöffnet, um ihnen die Teilnahme zu ermöglichen (Theben, Grab des Neferhotpou: *Mém. Mission franç. Caire* 5, pl. 3). Dabei wird im Tempel dem Ptah-Sokar-Osiris geopfert, und dann soll, wie man dem Toten wünscht, dieser wie ein Lebender dem Sokar bei seinem Umzug um die Mauern folgen (ebenda; ferner: *Mission* 1, S. 121; *Dümichen*, *Kalender-Inschriften* 24; Louvre C 50).

3. In den Wünschen, die man dem Toten für die Teilnahme am Fest des Sokar in seinem jenseitigen Leben mitgibt, sind Einzelheiten des Hergangs genannt. Das Fest wird in Roseta gefeiert (*Newberry, Beni Hasan* 1, pl. 33; *Piehl*, *Inscriptions hiérogl.* 1, 11 B; *Mém. Mission franç. Caire* 5, 632). Man wünscht dem Toten im neuen Reich: er öffne die Wege und dringe ein in die Pfade, wenn er Sokar folgt in Roseta, ohne daß er zurückgehalten wird von dem Tore der Unterwelt (ebenda 5, 299, 10; Berlin 2074) — und in der Spätzeit: deine Seele trete ein in Roseta am Sokarfest, dir mögen die Wege des Totenreichs geöffnet werden . . . und man reiche dir Blumen neben dem Phönix (*Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 25). Andere Wünsche aus dem neuen Reich besagen, daß man Sokar zieht (*Mission* 5, 632); man folgt dem Sokar, wenn er die Mauern umzieht (*Reinisch, Miramare* 27; Leiden V 17) 'an allen seinen Festen des Jahresanfangs' (Leiden K 9; Wien 90). Dabei trägt man einen Kranz von Blumen und schmückt sich mit rotem Kleid und Schmuck (*Sethe, Urkunden der 18. Dynastie* 4, 548; Wien 102 = *Recueil de travaux* 9, 43); deshalb in saitischer Zeit der Wunsch, der Tote solle Blumen riechen am Sokarfeste (*Mission* 5, 653).



1) Sokarbarke nach Berlin 2309 (nach Originalskizze).

4. Für das Fest des 'Umzugs um die Mauern', das ein Teil des Sokarfestes ist (vgl. 2. 3 und F 2) erfahren wir, daß man an ihm dem Sokar folgt mit Blumen am Halse (*Brit. Mus.* 460; Louvre C 102; *Piehl*, *Inscr. hierogl.* 1, 120 ι), um Brot zu essen im Arufelde und Wasser zu trinken aus seinem See (*Lepsius, Denkmäler*, Text 3, 298). Dabei wird ein Esel geschlagen, wenn er das Haus umzieht; Anubis spielt eine Rolle bei der Abwehr desselben (*Piehl, Inscr. hiérogl.* 1, 100 λ = *Brugsch*, *Thesaurus* 1141; vgl. *Mission* 1, 121).

F. Die Barke des Sokar (Abb. 1).

1. Unter den Barken, in denen ägyptische Götter zu ruhen pflegen, hat die des Sokar (vgl. B am Ende) die merkwürdigste Form; von der Spitze, die mit einem Tierkopf (später Säbelantilope) und langen Ruten (?) verziert ist, hängt eine breite Verzierung herunter: hinten stecken Steuerruder, wie stets bei Booten seit der ältesten Zeit (*Capart, Primitive art in Egypt.* S. 210). In ihr hockt auf einer Kapelle (vgl. 4) der Falke, das Bild des Sokar; er wird schon in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 1013. 1289) stehend gezeichnet. Genauere Darstellungen sind erst vom neuen Reich ab erhalten: *Lep-*

sius, Denkmäler 3, 173a; *Caulfeild, Temple of the kings at Abydos* (London 1902) pl. 6; *Quibell, Ramesseum* (London 1898) pl. 29, 2. Als Herr dieser Barke, die Henu (ḥnw) heißt, wird zwar schon in alter Zeit gelegentlich Horus genannt (*Pyr.* ed. *Sethe* 138. 620; *Buch vom Atmen* 3, 16; *Rochemonteix, Edfou* 2, 23); aber zunächst ist sie zu allen Zeiten dem Sokar eigen (auch spät noch: *Mariette, Dendérah* 4, 75 = *Dümichen, Geograph. Inschr.* 1, 100; *Rochemonteix, Edfou* 2, 23). Die Barke ist so wichtig und für Sokar typisch, daß man sie im neuen Reich mit dem Gotte selbst zusammen als heiliges Wesen nennt (*Mém. Mission franç. Caire* 5, 614; Berlin 7305) und von dem Gotte 'Sokar-Henu von Memphis' spricht (Leiden K 12. 13).

2. Die Barke spielt eine große Rolle bei dem Sokarfeste (vgl. E). Das 'Tragen der Barke am Tage des Erscheinens (= Prozession)' ist ein feierlicher Augenblick (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 145 B 18 = ed. *Lepsius* 145, 11); deshalb wünscht man dem Toten, er möge in seinem jenseitigen Leben 'dem Sokar dienen und die Barke tragen' (Turin 63). Im 'Dienste des Sokar', der zu den begehrtesten Aufgaben seliger Toter gehört, wollen die Toten am Tage des 'Umzugs um die Mauern' (vgl. E 2—4) auch die Barke auf ihr Gestell (mfḫ) setzen und ziehen (*Florenz, Catal. Schiaparelli* 1606; Brit. Mus. 155).

Dieser Augenblick des Festes wird auch in den Tempelinschriften erwähnt: man setzt die Barke auf ihr Gestell und umzieht die Mauern in ihrem Gefolge (*Dümichen, Histor. Inschriften* 2, 40a 20); man zieht Sokar auf seinem Gestell (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 87; vgl. *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 100, 3. 1, 21). Der Hinweis, daß Sokar 'seine Stadt' umzieht (*Rochem., Edfou* 1, S. 165), bestätigt es, daß sich dieser Teil des Festes in Memphis abspielt; vgl. *Pap. Anastasi* 1, 3, 4: das göttliche Gebiet durchziehen im Gefolge des Sokar.

3. Die zuletzt erwähnte Szene aus dem Sokarfeste ist auch unter die typischen Tempelreliefs aufgenommen worden: der König zieht die Barke vor Sokar: so in Abydos (*Tempel Sethos* I., unpubl.) und Edfu 'angesichts des Gottes' (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 87). In Dendera (ed. *Mariette* 4, 85a) trägt der König dabei eine Blüte in der Hand (vgl. E 3. 4).

4. Die Kapelle in der Barke, auf welcher der Falke hockt (vgl. F 1) heißt Schetit (štjt); deshalb ist Sokar der 'Herr der Schetit' (zuerst Kairo 1623, Ende a. R.; *Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 180, m. R.). Die späte Angabe, daß die Schetit, in der Sokar 'seinen Leib verbirgt', in Heliopolis sei (Sokar-Litanie 41 nach Pap. Berlin), ist eine späte Verwechslung (vgl. L); sie steht in Roseta (Theben Grab des Zai unpubl., n. R.). In Edfu fertigte man unter Ptolemäus IV. eine Schetit an, 'um die Gestalt des Sokar darin zu verbergen' (*Rochemonteix, Edfou* 1, 179).

G. Darstellung des Sokar.

1. Die offenbar aus uralter Zeit stammende Form des Sokar als eines hockenden Falken ist nicht in die Tempelreliefs übernommen; bei der Schematisierung der Göttergestalten ist aus ihr ein Mann mit Falkenkopf geworden, der Uas-zepter und Lebenszeichen hält. So wird er häufig im neuen Reich dargestellt, zunächst stehend (*Naville, Deir el Bahari* 2, 40. 45; archaisierend in *Mariette, Monuments divers* pl. 30b, Apries), später gewöhnlich sitzend (*Mariette Abydos* 1, 35b. 38b. 40a. b. 35b; *Erman, Ägypt. Religion* Abb. 21). Eine besondere Krone (Widderhörner, darauf Sonnenscheibe mit zwei hohen Straußenfedern) scheint dem Sokar anzugehören, z. B. in Bet el-Wali (unpubl., Dyn. 19); weitere Beispiele bei Ptah-Sokar (H 2 d) und Ptah-Sokar-Osiris (K f).

2. Einige Attribute hat Sokar von Osiris übernommen, mit dem er früh identifiziert worden ist (vgl. J, K), z. B. die oberägyptische Krone mit zwei Straußenfedern (*Mariette, Abydos* 1, 16c; *Mariette, Dendérah* 4, 85a), deren Zugehörigkeit zu Sokar für die Spätzeit auch literarisch bezeugt ist: 'Herr der Atefkrone' (*Sokarlitanei*, Berlin Pap. 3057); ferner Krummstab und Peitsche (*Mar., Abyd.* 1, 35a; *Mar., Dend.* 4, 38). Auch die Darstellung des Sokar mit Mumienleib statt männlichem Körper (*Mar., Abyd.* 1, 35a. 38c; *Mar., Dend.* 4, 85a) stammt von Osiris, ebenso der Kopf eines bärtigen Mannes statt des Falkenkopfes (*Mar., Dend.* 4, 38).

3. Gelegentlich hält Sokar wegen seiner Zusammenwerfung mit Ptah (vgl. H) das aus Uas, Ded und Lebenszeichen zusammengesetzte Zepter (*Mariette, Dendérah* 4, 85a), das eigentlich Ptah zugehört.

4. Vom Sonnengott (vgl. L) erhält Sokar die Sonnenscheibe mit Schlange, die er auf dem Falkenkopf trägt (*Mariette, Abydos* 1, 41a).

5. Auf einer Verwechslung mit dem ebenfalls falkenköpfigen Horus beruht es, daß Sokar die Doppelkrone trägt (ebenda 16a. b).

H. Vermischung von Sokar und Ptah.

1. Schon in früher Zeit hat Ptah auf den Charakter des Sokar eingewirkt; der Totengott erscheint deshalb in Beziehungen, die zu seinem eigentlichen Wesen nicht passen. Im alten Reich spielt Sokar gelegentlich eine Rolle in den Gesprächen der Metallarbeiter, während der Patron dieser Handwerker Ptah ist (*Capart, Recueil* pl. 12; *Kairo Catal. génér.* 1534). Eine offenbar vulgäre Vorstellung des neuen Reichs läßt die goldenen Schalen, in denen die seligen Toten sich die Füße waschen dürfen, aus der Werkstätte des Sokar stammen (*Totenbuch* ed. *Naville*, Kap. 172, 33). Nach der Lehre der Priester beteiligt Sokar sich in Gesellschaft des Ptah an der Grundsteinlegung des Tempels (*Mariette Abydos* 1, 50a, 10). In der Spätzeit stehen Ptah und Sokar sich so nahe, daß Sokar das alte Beiwort des Ptah 'südlich seiner Mauer' erhalten kann (*Brit. Mus.* 135). In den Tempeln der ptolemäischen Zeit sind Hinweise zahlreich, die Sokar die Rolle des Ptah als Künstler spielen lassen. Sokar soll es sein, der die Spiegel für die Göttin verfertigt hat (*Rochemonteix, Edfou* 2, 76; *Mariette, Dendérah* 2, 67a. 80a), und man rühmt die Kunstfertigkeit seiner Hände (ibid. 3, 16b). Die 'Arbeit', die

mit der 'Form des Sokar' verrichtet wird, ist zur Festzeremonie geworden (ibid. 4, 36—39).

2. Die Annäherung der beiden Götter aneinander hat zu ihrer Vereinigung als Ptah-Sokar geführt; und zwar spricht man schon im alten Reich von Ptah-Sokar als einer Einheit mit 'er' (*Mariette*, *Mastabas* E 1. 2; *Kairo Catal. génér.* 1664). Infolge der Vermischung entwickelt sich unter den vielen Formen des Ptah auch ein 'Ptah, Herr der Schetit' neben dem 'Ptah-Sokar' (*Champollion*, *Notices descriptives* 1, 905, Ramesseum). Die zusammengesetzte Gottheit Ptah-Sokar (*Lanzone*, *Dizion.* S. 245) enthält in ihrem Wesen Züge von

a) Sokar, dem sie besonders in älterer Zeit gleichgesetzt wird. Der Tote ist in Dyn. 6 'angesehen bei Ptah-Sokar', wie wir es ebenso für Sokar kennen (vgl. D); auch sonst fungiert Ptah-Sokar als Totengott (*Kairo Cat. génér.* 1619; *Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 163). Im mittleren Reich wird Ptah-Sokar 'Herr der Schetit' (*Kairo Catal. génér.* 20163 ed. *Lange-Schäfer*, *Grab- und Denksteine des m. R.*) genannt (vgl. F 4). Im neuen Reich wird er in Abydos in gleicher Weise wie Sokar dargestellt und ihm geopfert (*Mariette, Abydos* 1, 36 b); ein und dieselbe Figur heißt bald Sokar, bald Ptah-Sokar (ibid. 1, 40 a). Auch als Totengott wird er dargestellt, vor dem die Königin in ihrem Grabe Sistrum spielt (*Lepsius, Denkmäler* 3, 224 a = unsere Abb. 2).



2) Ptah-Sokar (nach *Lepsius*, *Denkmäler* 3, 224 a).

b) Ptah. Im mittleren Reich erhält Ptah-Sokar das Beiwort des Ptah 'südlich seiner Mauer' (*Kairo Catal. génér.* 20392 ed. *Lange-Schäfer*). Im neuen Reich steht Ptah-Sokar in Abydos in der Kapelle des Ptah oft als Synonym für Ptah (*Mariette, Abydos* 1, App. A passim). In der Spätzeit ist Ptah-Sokar Synonym für den Ptah von Memphis (Traumstele ed. *Schäfer, Urkunden der ält. Äthiop.* 3, 67, 18).

c) Osiris. Daß Ptah-Sokar wie Sokar dem Osiris nahe steht, zeigt die Titulatur aus der 18. Dynastie: 'Ptah-Sokar, Ded-Pfeiler des Osiris, großer Gott, Herr der Schetit' (*Brugsch, Thesaurus* 1191).

d) Dargestellt wird Ptah-Sokar im allgemeinen wie Sokar, z. B. *Mariette*, *Abydos* 1. 36 b. 40 a gegenüber dem Sokar ibid. 35 b. 38 b. 40 b. 42 a. Einmal (*Lepsius. Denkm.* 3, 224 a) ist Ptah-Sokar ein stehender Mann mit menschlichem Kopf, darauf eine Krone, die ähnlich auch für Sokar belegt ist (vgl. G 1): Widderhörner, die in der Mitte eine Sonnenscheibe mit zwei Straußenfedern tragen und an den Enden je eine Schlange mit Sonnenscheibe. Auf einer Stele des neuen Reichs (*Lanzone, Dizion.* tav. 96) ist 'Ptah-Sokar, Herr der Schetit' jedoch wie Ptah dargestellt, obwohl er als Totengott gemeint ist. Auf Ptah geht auch die Darstellung des Ptah-Sokar als Patäke zurück (*Champollion, Panthéon* nr. 8; *Lanzone*, *Dizion.* S. 243, 256. tav. 99; *Erman Relig.* S. 79 mit Abb.); dies sind zwergenhafte Wesen, gelegentlich ithyphallisch, die bei *Herod.* 3, 37 als Söhne des Ptah gelten.

I. Vermischung von Sokar und Osiris.

1. Ein Pyramidentext, der allerdings zur jüngeren Gruppe dieser Sammlung gehört, nennt 'Sokar' als einen anderen Namen des Osiris (*Pyr.* ed. *Sethe* 620); ähnlich auch in späterer Zeit (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 141 bis 143, 65; Louvre D 29; *Mariette*, *Dendérah* 4, 75). Die beiden Götter, die als Totengötter eine gewisse Ähnlichkeit der Aufgaben haben, werden einander also seit alter Zeit nahe gerückt. Wenn in Medinet Habu König Ramses III. als Beiwort erhält: 'der den Sokar schützt wie sein Sohn Horus" (*Piehl, Inscr. hieroglyph.* 1, 153 K); oder wenn Isis in ptolemäischer Zeit heißt 'die Sokar schützt, wenn er seine Stadt durchzieht, die sich mit seiner Mumie vereinigt auf seiner Kapelle Schetit' (*Rochemonteix. Edfou* 1, S. 165) — so ist in beiden Fällen Sokar identisch mit Osiris, dem Gatten der Isis und Vater des Horus. Auch der Sokar, der im Fajjum in ptolemäischer Zeit ein Heiligtum hat (*Fajjumpapyri* ed. *Lanzone* 2, 5 = ed. *Pleyte* 2, 10), ist nach seinem Wesen ein Osiris.

2. Andererseits finden sich auch im Charakter des Osiris Züge, die von Sokar stammen; besonders in der ptolemäischen Zeit, in der die beiden Götter ganz ineinander übergegangen sind. In Dendera wird die Sokarisbarke dem Osiris zugewiesen (*Mariette, Dendérah* 4, 64). Zur großen Osirislitanei gehört als Darstellung eine Figur, die wohl ein Osiris sein könnte (Mumienkörper, hält Krummstab und Peitsche); aber die Beischrift lautet: 'Sokar' (ibid. 4, 39). Ein anderes Mal ist 'Osiris' mit Falkenkopf dargestellt, ohne Sokar zu heißen (ibid. 4, 45). Am letzten Tag des 4. Überschwemmungsmonats, der zum alten Sokarfest gehört (vgl. E 1), finden Zeremonien statt, die sich auf Osiris und Sokaris gleichzeitig beziehen: Bestattung des Osiris in Roseta und Aufrichten des Ded-Pfeilers (ibid. 4, 35, 26 [= *Recueil de travaux* 3, 51] und 38, 115 [= *Rec. de trav.* 5. 89]).

3. Der Gott Sokar-Osiris.

a) Auch hier findet die Verschmelzung der beiden Götter ihren Ausdruck in der Bildung des Gottes 'Sokar-Osiris'; dieser ist im mittleren Reich mehrfach belegt, im neuen häufiger und später oft. Wir kennen ihn in Memphis wie in Abydos, dann ist er aber auch über ganz Ägypten verbreitet und z. B. in Theben im neuen Reich heimisch (*Lepsius*, *Denkm.* 3, 72. 167).

b) In seinem Charakter hat Sokar-Osiris Züge von den beiden Göttern, aus denen er hervorgegangen ist. Auf Sokar geht die Heimat

in Memphis zurück (vgl. B 1): 'Sokar Osiris . . . der Memphis umzieht und die Gaue durchwandert, indem das ganze Land ihm zujauchzt' (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 165). Ferner das Auftreten als Gegenstück zu Ptah (vgl. B 1) seit dem mittleren Reich (Berlin 1189; *Florenz, Catal. Schiaparelli* 1505; Louvre A 26. 27; *Lepsius Denkm.* 3, 167) und das Beiwort 'Herr von Roseta' (Louvre C 74; Berlin 3427. 7321; sämtlich n. R.). Auch die Zuteilung der Sokarbarke an Sokar-Osiris in den Tempeln des neuen Reichs (*Caulfeild, Temple of the kings at Abydos* pl. 19; *Champollion, Notices descriptives* 1, 880) und Gräbern (*Lepsius, Denkm.* 3, 173a; *Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2) und den Tempeln der ptolemäischen Zeit (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 87. 165; *Lepsius Denkm.* 4, 42a; *Mariette, Dendérah* 4, 85a). Ebenso das Beiwort (vgl. F 4) 'Herr der Schetit' (*Lepsius, Denkm.* 4, 11a) oder 'wohnend auf der Schetit' (*Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2; *Bénédite, Philae* pl. 42 p. 127). Wenn Sokar-Osiris als Totengott angerufen (Berlin 7731 Ende m. R.; 7321 aus Memphis) und im Grabe des Königs dargestellt wird (*Lefébure, Sethos I.* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3, pl. 28, 4), so ist das kein unbedingt auf Sokar deutender Zug, da Osiris so gut wie er Totengott ist.

c) Folgende Züge im Wesen des Sokar-Osiris stammen sicher von Osiris her: das Beiwort 'Herr von Abydos' (Berlin 7731, m. R.) und die Heimat in diesem Orte (*Mariette, Abydos* 1, 41a. b) und in Busiris (*Mariette, Dendérah* 4, 66), die beide dem Osiris angehören. Dem Sokar-Osiris wird wie dem toten Osiris vom König der Mund geöffnet (ibid. 1, 38), und die Angehörigen des Osiris (Isis, Nephthys und Anubis) sind um seine Leiche beschäftigt (ibid. 4, 66. 80). Als die den Sokar-Osiris begleitende Göttin erscheint in den Tempelreliefs Isis (*Rochemonteix, Edfou* 1, S. 165) oder häufiger Nephthys (*Lepsius Denkm.* 4, 12b. 42a. 87c). In einer Reihe der zuletzt genannten Fälle, besonders wenn Osiris als Leiche dargestellt oder gemeint ist, heißt der Gott: 'Osiris-Sokar', zuerst in der Spätzeit (*Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2), häufiger in der griechisch-römischen Zeit (*Mariette, Dendérah* 4, 90; *Rochemonteix, Edfou* 1, 177; *Bénédite, Philae* pl. 42 p. 127). Auch in den Aufzählungen der verschiedenen Formen des Osiris wird der Gott schon im neuen Reich in der Form „Osiris-Sokar' genannt (*Papyrus de Turin* ed. *Pleyte et Rossi* pl. 13, 3. 4; *Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 141—143, 70; *Petrie, Hawara* pl. 5; *Rochemonteix, Edfou* 2, 22).

Im allgemeinen schwindet aus dem Charakter des Sokar-Osiris immer mehr das für Sokar Typische, und die dem Osiris zugehörigen Elemente treten hervor; große Titulaturen des Sokar-Osiris aus ptolemäischer Zeit feiern ihn wie Osiris als Herrn Ägyptens, der Götter und Menschen und der ganzen Natur (*Lepsius, Denkm.* 4, 11a. 42a). Die Entwicklung führt dazu, daß in römischer Zeit ein als Sokar dargestellter Gott zunächst 'Osiris' heißt und nur nebenbei noch 'Sokar-Osiris auf der Schetit' genannt wird (ibid. 4, 87c). In dem Zyklus der Osirisbilder in Dendera (ptolem. Zeit) heißt der tote, auf seiner Bahre liegende Gott 'Sokar-Osiris'; er ist ithyphallisch dargestellt, weil dann die Zeugung des Horus mit Isis folgt (*Mariette, Dendérah* 4, 89).

d) Ein vereinzelter Zug des Sokar-Osiris stammt von Ptah: daß ihm nämlich im Ramesseum die Sechmet (vgl. Art. Sechmet B) zugesellt wird (*Champollion, Notices descriptives* 1, 887).

e) Sokar-Osiris wird dargestellt im wesentlichen wie Sokar: als Mann mit Falkenkopf, meist stehend (*Lepsius, Denkm.* 3, 72. 167. 4, 11a. 87c), seltener sitzend (ibid. 4, 42a).

Er trägt dabei in der Regel die oberägyptische Krone mit zwei Straußenfedern (die genannten Stellen und: *Mém. Mission franç. Caire* 2 (*Lefébure, Sethos* I.) partie III, pl. 28, 4; *Rochemonteix, Edfou* 1, 165; *Mariette, Dendérah* 4, 89), vereinzelt auch nur die oberägyptische Krone (*Quibell, Ramesseum* pl. 29. 2); beide sind von Osiris, dem oberägyptischen Totengott, auf Sokar übertragen. Von Osiris stammt auch die Darstellung mit Mumienkörper, selten mit menschlichem Kopf (*Mariette, Dendérah* 2, 38. 4, 39), meist mit dem Falkenkopf des Sokar (*Quibell, Ramesseum* pl. 29, 2; *Rochemonteix, Edfou* 1, 165; *Mariette, Dendérah* 4, 71. 89; *Bénédite, Philae* pl. 42, p. 127, in der Sokarbarke liegend). Auch Krummstab und Peitsche, die Attribute des Totenherrschers Osiris, gehen auf Sokar-Osiris über (wie vorher und: *Lepsius, Denkm.* 4, 42a).

K. Der Gott Ptah-Sokar-Osiris.

a) Die Existenz der für das Ende des alten Reichs bezeugten Götter Ptah-Sokar und Sokar-Osiris (vgl. H. I) hat im mittleren Reich die Bildung der Mischgottheit Ptah-Sokar-Osiris veranlaßt. Diese vereinigt in sich Züge von allen drei Göttern, aus denen sie abgeleitet ist, wird aber schon im mittleren Reich als Einheit behandelt (*Kairo Catal. génér.* 20434 ed. *Lange-Schäfer, Grabsteine*; Marseille 23), allerdings spricht man trotzdem in später Zeit von ihr im Pluralis (*Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* pl. 25). Die Kenntnis von Ptah-Sokar-Osiris ist im mittleren Reich durchaus nicht auf Memphis (Berlin 7290) beschränkt, man kennt ihn auch in Abydos (*Kairo Catal. génér.* 20434 ed. *Lange-Schäfer*) und sonst. In später Zeit hat er einen Kultus in Koptos (*Petrie, Koptos* pl. 20a, 12) und ist der Gott des Serapeums als Nachfolger des alten Sokar in Sakkara (*Mariette, Mastabas* 457; Louvre, Stele aus dem Serapeum).

b) Wenige Züge im Wesen des Ptah-Sokar-Osiris stammen von Ptah: doch stehen die beiden Götter sich so nahe, daß er in saitischer Zeit als Synonym für Ptah eintritt (Paris, Bibl nation. 33). Auf Ptah weist wohl auch das Beiwort 'Herr von Anch-taui', der memphitischen Nekropole (*Kairo Catal. génér.* 20434 ed. *Lange-Schäfer*).

c) Zahlreicher sind die Züge von Sokar, die in Ptah-Sokar-Osiris lebendig geblieben sind. Im neuen Reich heißt Ptah-Sokar-Osiris 'Erster von Roseta' (Berlin 7290 aus Memphis;

ähnlich Louvre C 80). Im Tempel Sethos I. zu Abydos ist Ptah-Sokar-Osiris dargestellt als Sokar-Falke, der auf dem Osirissymbol (Ded-Pfeiler) liegt (*Mariette, Abydos* 1, pl. 16c); an anderer Stelle heißt ein als Sokar dargestellter Gott bald 'Ptah-Sokar', bald 'Ptah-Sokar-Osiris' (ibid. 1, pl. 36b). Im neuen Reich lautet die Beischrift zur Sokarbarke gelegentlich 'Ptah-Sokar-Osiris. Herr der Schetit' (vgl. F 3; *Lepsius, Denkm.* 3, 173a), ebenso wird der Sokarfalke genannt 'P.-S.-O. auf der Schetit' (ibid. 233a). Völlig identisch ist P.-S.-O. mit Sokar im Festkalender Ramses' III. zu Medinet Habu, wo bei den Opfern am Sokarfest der gefeierte Gott auch 'Ptah-Sokar-Osiris' genannt wird (*Dümichen, Kalender-Inschriften* 22—31).

d) Alte Beiworte des Osiris werden dem Ptah-Sokar-Osiris im mittleren Reich zugelegt, z. B. 'Herr von Busiris, großer Gott, Herr von Abydos' oder 'Erster der Westlichen, Herr von Abydos' (Kairo Catal. Génér. 20322. 20100 usw. ed. *Lange-Schäfer*). In Theben feiert man in der 18. Dynastie das 'Aufrichten des Ded-Pfeilers' als ein Fest des Ptah-Sokar-Osiris, das mit dem 'Umzug um die Mauern' zusammenhängt (*Brugsch, Thesaurus* 1193); das erste ist eine alte Zeremonie des Osiris, das zweite gehört zum Sokarfest (vgl. E 4), beide finden am Ende des 4. Überschwemmungsmonats statt In Abydos verehrt man im Osiristempel Sethos I. einen Sokar (vgl. B 2) in der ihm eigenen Gestalt und mit den in dieser Zeit ihm angehörenden Beiworten, die freilich in Wirklichkeit z. T. von Ptah und Osiris stammen. Jedoch ist dieser Sokar in Abydos, der auch oft Ptah-Sokar-Osiris genannt wird, dem Osiris stark angegliedert, und man hat ihm im Osiristempel gewiß nur eine eigene Kapelle eingeräumt, weil man ihn für eine Abart des Osiris hielt (*Mariette, Abydos* 1, pl. 16. 43—45). Ein nach Nubien versetzter Ptah-Sokar-Osiris führt die alten Beiworte des Osiris 'großer Gott, Herr des Friedhofes, im Westen wohnend' (*Lepsius, Denkm.* 3, 231b). In der griechischen Zeit, die die Osirisverehrung auf die Spitze getrieben und in alle anderen Götterkulte hineingetragen hat, ist Ptah-Sokar-Osiris in Dendera der Name der Osirismumie; nur in gelegentlichen Beiworten 'Sokar auf der Schetit' und der Darstellung mit dem Falkenkopf kommt noch eine Erinnerung an den alten Sokar von Memphis vor (*Mariette, Dendérah* 4, 71. 89). Es ist natürlich, daß ein als der Totenherrscher Osiris dargestellter 'Ptah-Sokar-Osiris, Herr der Schetit' auch von Isis begleitet wird (*Lanzone, Dizion.* tav. 97).

e) Der wesentlichste Beweis für den Charakter des Ptah-Sokar-Osiris als Totengott liegt in seiner Identifikation mit Osiris. Doch zeugt dafür auch die Darstellung des P.-S.-O. in Gräbern von Königen (*Lepsius, Denkm.* 3, 233a) und Privatleuten (ibid. 3, 173a), wo der tote König im Verkehr mit ihm dargestellt ist (*Lefébure, Tombeau de Sethos I.* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3; pl. 1, 3, partie 4, pl. 19) oder gewöhnliche Tote zu ihm beten (*Lepsius, Denkm.* 3, 231b).

f) Auch in der Darstellung des Ptah-Sokar-Osiris begegnen sich die drei Götter, aus denen er zusammengesetzt ist. Auf Sokar weist der hockende Falke (*Mariette, Abydos* 1, pl. 16c; *Lepsius, Denkm.* 3, 233a); ebenso die Darstellung als Mann mit Falkenkopf (*Mar., Abyd.* 1, pl. 36b; *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 3 pl. 1, 3; partie 4, pl. 19). Von Osiris stammt die oberägyptische Krone mit den Straußenfedern (*Mission* ebenda). Wie der Totenherrscher Osiris (so *Lanzone, Dizion.* tav. 97) ist auch der nubische P.-S.-O. dargestellt, doch trägt er eine dem Sokar angehörige Krone (Widderhörner, darauf Sonne mit zwei Federn; vgl. G 1; *Lepsius, Denkm.* 3, 231b). Eine menschliche Mumie mit Uräus an der Stirn, also ganz wie der tote Osiris, ist P.-S.-O. in Dendera (*Mariette, Dendérah* 4, 89).

L. Vermischung von Sokar und Re.

Bei der Schematisierung der Göttergestalten machte man sowohl aus dem Sonnengott, der als Falke über den Himmel fliegt, wie aus dem memphitischen Totengott, der als Falke auf dem Sande hockt, einen Mann mit Falkenkopf. Die nun gleiche äußere Gestalt der beiden hat auch eine innere Annäherung herbeigeführt. Schon im neuen Reich wird Sokar mit Re, dem in Heliopolis verehrten Sonnengott, zusammengeworfen und als in Heliopolis heimisch genannt (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 168B, o; später: *Mariette, Dendérah* 4, 40d); auch die Schetit (vgl. F 4) soll in Heliopolis stehen (Sokar-Litanei 41 nach *Berlin Pap.* 3057). Späte Papyri kennen sogar einen Gott Sokar-Re (*Griffith, Two papyri from Tanis* pl. 10 fr. 11—12). Vgl. G 4 (Darstellung des Sokar mit Sonnenscheibe). [Roeder.]

Sokeabonthis (*Σοκεαβόνϑις*), ägyptischer Gott, wohl eine Form des Sobk (s. d.) und identisch mit Soknebtynis (s. d.), *Grenfell-Hunt-Smyly, The Tebtunis Papyri* 1, 115, 10. 24 (*Σοκεαβόνϑις* bzw. *Σουκεαβόνϑις ϑεοῦ*). [Höfer.]

Soknebtynis (*Σοκνεβτῦνις*), ägyptischer im Dorfe *Τεβτῦνις* verehrter Gott, eine Form des Sobk (s. d.), dessen Name 'Sobk, Herr von Tebtynis' bedeutet, erscheint oft in den von *Grenfell-Hunt-Smyly* (bzw. *Goodspeed*) herausgegebenen *The Tebtunis Papyri: Σοκνεβτῦνις* 1, 62, 312. 89, 54. 66. 98, 28. 114, 17. 115, 20. 31. 2, 280, 14. *Σοκνεβτῦνις ϑεός* 84, 161. *Σ. ϑεὸς μέγας* 13, 8. 42, 3. 2, 280, 14. *Σ. ϑεὸς μέγας μέγας* 60, 10. 61 (b), 324 62, 7. 63, 18. 84, 10. 92. 2, 281, 15. *Σεκνιβτῦνις* (so!) *ὁ κύριος ϑεός* 2, 284, 5. *Σοκνεβτῦνις* bzw. *Σοκναιβτῦνις ὁ καὶ Κρόνος* 2, 294, 5. 295, 6. 298, 7. 71. 599. Ein *ἱερεὺς Σοκνεβτύνιος* 2, 280, 5. Nach *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 1 Anm. 4 ist ein Tempel dieses Gottes auch für Arsinoe (Krokodeilopolis) anzunehmen, da mit *Wessely, Sitzungsber. der Wien. Akad.* 45 (1902) IV S. 32 im *Papyr. Rainer* 226 anstatt *σεκ Νεπτυνείου: Σεκνεπτυνκείου* (= Tempel des Soknebtynis) zu lesen ist; vgl. *Wilcken, Arch. f. Papyrusforschung* 2 (1903), 465. Vgl. Soknopaios. [Höfer.]

Soknopaios (*Σοκνοπαῖος*), der speziell in Soknopaiu Nesos verehrte ägyptische Gott

Sobk (s. *Roeder* s. v. Sobk (Anfang). *Strack, Ath. Mitt.* 19 (1894) 215), wird auf Inschriften und besonders häufig in den Papyri erwähnt. Von Inschriften seien angeführt: *Σοκνοπαίῳ καὶ Νεφερσῆι θεοῖς μεγίστοις*, *Krebs, Göttinger Gel. Nachr.* 1892, 532. *Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altert.* 31 (1893), 31. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* S. 268 nr. 144. Vgl. *Milne, A history of Egypt under Roman rule* 129. — *Τῷ θεῷ καὶ κυρίῳ Σοκνοπαίῳ*, *Zeitschr. für ägypt. Sprache* a. a. O. 33. *Dittenberger, Or. Graeci inscr. sel.* 2, 655. *Milne, Catal. général des antiquités égyptiennes du Musée d. Caire, gr. inscr.* p. 29 nr. 9202. *Milne, History of Egypt.* usw. p. 129 Fig. 87 p. 183. *Arch. f. Papyrusforsch.* 2 (1903), 430, 3. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1 nr. 1116. — *Ἱερεῖς θεοῦ Σοκνοπαίου*, *Dittenberger* a. a. O. 2, 664. *Milne* a. a. O. p. 10 nr. 9242. *History of Egypt under Roman rule* 186 nr. 5. *Rev. archéol.* 36 (1900), 311 nr. 28. *Lafoscade, De epistulis* (Lille 1902) p. 52 nr. 120. *Arch. für Papyrusforschung* 2 (1903), 433, 21. *Cagnat* a. a. O. 1, 1118. Über die in dieser Inschrift genannten Priester des S. vgl. *Krebs, Zeitschrift für ägyptische Sprache* a. a. O. 31 ff. und besonders *Walt. Otto, Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 32 ff. und öfter (s. Index s. v. Soknopaios). — *Τὸ ἱερὸν τοῦ μεγίστου θεοῦ Σοκνοπαίου*, *Strack* a. a. O. 268 nr. 145. *Dittenberger* a. a. O. p. 260 nr. 179. *Milne* a. a. O. p. 9 nr. 9245. Über Tempel des S. vgl. *Otto* a. a. O. 1, 19 ff. — *Μεγάλῳ Σοκνοπαίῳ καὶ Ἄμμωνι πατρῴοις θεοῖς ἐπ' ἀγαθῷ*, Inschrift im Museum zu Alexandria, bei der freilich die Verbindung des Soknopaios mit dem Gotte der oberägyptischen Stadt Theben befremdlich ist, *Botti, Catal. des monuments exposés au musée Gréco-Romain d'Alexandrie. Archiv f. Papyrusforschung* 2 (1903), 569, 144. Sehr häufig wird der Gott in den Papyri genannt, besonders in den *Ägyptischen Urkunden aus dem Kgl. Museum zu Berlin, Griech. Urkunden* (*A. U.*) und in den von *Grenfell-Hunt* herausgegebenen *Amherst Papyri* (*A. P.*): *Σοκνοπαῖος*, *A. U.* 1, 229, 230. 233, 28. 337, 14. *A. P.* 40, 2. 41, 2. Priester *Σοκνοπαίου τοῦ ὄντος ἐν κώμῃ Πηλουσίῳ*, *Kenyon, Greek Papyri in the Brit. Mus. Catal., with texte* 2 p. 170 nr. 363. *Θεὸς Σοκνοπαῖος*, *A. U.* 1, 1, 28. 16, 6. 28, 12. *Kenyon* a. a. O. p. 34 nr. 258 Z. 214. p. 186 nr. 216 Z. 16 *Σοκνοπαῖος θεὸς μέγας* *A. U.* 1, 1, 18. 19. 76, 5. 162, 4. 183, 18. 2, 387, 8. 433, 10. *A. P.* 30, 4. 35, 3. 11. 17. 24. 56, 3. 57, 2. 58. 4 (*Σουκενεπαῖος*), 60, 4. 113, 7. *Σοκνοπαῖος θεὸς μέγας μέγας*, *A. U.* 1, 28, 5. 86, 4. 149, 2. 6. 12. 15. 296, 12. 2, 446, 4. 590, 7. 3, 786, I, 3. *A. P.* 112, 7. *Kenyon* a. a. O. p. 68 nr. 338. p. 112 nr. 353. p. 191 nr. 335. p. 201 nr. 285. p. 202 nr. 287. p. 211 nr. 334. Vgl. Soknopais. Sokeabonthis. Sokonnokoneus. Soknebtynis. Sokopichonsis. Sykatoimis. [Höfer.]

Soknopais (*Σοκνοπαῖς*) = Soknopaios (s. d.), *Grenfell-Hunt, The Amherst Papyri* 2, 35, 33 p. 43: *ὑπὸ τοῦ Σοκνοπαῖτος θεοῦ μεγάλου.* Vgl. Sokonpieios a. E. [Höfer.]

Sokonnobchnubis = Sobk (s. d.).

Sokonnokoneus (*Σοκωννωκωνεύς*), ägyptischer Gott in der Stadt Bakchias verehrt, eine Form des Krokodilgottes Sobk (s. d.), *Grenfell-Hunt, Egypt. Exploration Fund Archaeological Report* 5 (1895/6) p. 18. *Fayûm Towns and their papyri* 1 137, 1 p. 292 (*Σοκωννωκοννῖ θεῷ μεγάλῳ*). 18, 3 p. 110 (*Σοκανοβκονέως θεοῦ μεγάλου*); vgl. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 1 Anm. 4. *Milne, History of Egypt under Roman rule* 131. [Höfer.]

Sokonpieios (*Σοκονπιεῖος*), ägyptischer Gott, der neben Soknopaios (s. d.) auf zwei Papyrustäfelchen aus dem Faijum genannt wird: *Σοκνοπαίω(ι) καὶ Σοκονπιεῖος* (l. *Σοκονπιείῳ*) *θεοῖ(ς) μεγάλοι(ς), μεγάλοι(ς)* *P. Viereck, Ägypt. Urkunden a. d. Kgl. Museum in Berlin, Griech. Urkunden* 1 nr. 229. 230. Nach *Fr. Krebs, Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumswiss.* 31 (1893), 104 f. ist Sokonpieios, in dessen Namen als Bestandteil Sobk (s. Sobk) zu erkennen ist, mit dem *Ägypt. Urkunden* a. a. O. nr. 296, 12 genannten ebenfalls mit Soknopaios verbundenen Gotte *Σοκοπιαῖϊς* identisch: *Σοκνοπαίου θεοῦ μεγάλου μεγάλου καὶ Σοκοπιαῖϊς θεοῦ μεγίστου.* Vgl. auch *Milne, History of Egypt under Roman rule* 131. Im *Papyr.* 353 des *Brit. Mus.* (*Kenyon, Greek papyri in the Brit. Mus. Catal., with texte* 2 p. 112) steht: *Σοκνο[παίου θε]οῦ [μεγάλου μεγάλου καὶ Σοκνο]παιιος θεοῦ μεγίστου.* Vgl. Soknopais. [Höfer.]

Sokopichonsis s. *Roeder* s. v. Sobk (Anfang) und *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenist. Ägypten* 1, 95, 1. 2, 152, 2. [Höfer.]

Sokos (*Σῶκος*). 1) Beiname des Hermes bei *Homer, Ilias* 20, 72 (*σῶκος ἐριούνιος Ἑρμῆς*). Über die ursprüngliche Bedeutung dieser Epiklese und ihre etymologische Herleitung gehen die Ansichten der Gelehrten heute noch ebenso auseinander wie im Altertum. Während die einen, wie *Lehrs, Pop. Aufsätze*² S. 155, *Preller-Robert, Griech. Myth.* 1⁴ S. 415, 2, *Prellwitz, Etymolog. Wörterb. d. griech. Spr.*² S. 446, in Übereinstimmung mit einer, anscheinend auf *Herodian* (vgl. *Herodian* ed. *Lentz* 1 S. 147, 18; 2 S. 3, 15; 113, 3; 319, 22; 586, 19) zurückgehenden Erklärung der *Scholien* zu *Ilias* 20, 72 (*σῶκος ἤτοι ὁ ἰσχυρός· σωκεῖν γὰρ τὸ ἰσχύειν*; dazu vgl. *Herodian* a. O., *Et. M.* S. 742, *Hesych.*, *Orion* und *Suidas* s. v.) *σῶκος* mit *σωκέω* (vgl. *Aeschylus, Eum.* 36, *Soph. Oed. Col.* 496, *Electra* 119) zusammenbringen und *σῶκος* als den 'Elastischen, Ausdauernden' oder 'Starken, Kräftigen' deuten oder als *σωσίοικος* oder *σάοικος* (vgl. *Gerhard, Griech. Mythol.* 1 S. 266), den 'das Haus Beschützenden' (vgl. *Apion* bei *Apollon. Soph., Lex. Homer.* S. 629 *Toll*: *σῶκος ἐπίθετον Ἑρμοῦ καὶ ὁ μὲν Ἀπίων ἀποδίδωσι σῶκος, σωσίοικος, ἔνιοι δὲ σόωκος ὁ ὠκὺς σοούμενος, βέλτιον δὲ τὸ πρότερον, σῶκον οὖν συνωνύμως τὸ κράτος*, die *Homerscholien* z. St.; *Eustath.* p. 854, *Hesych.*: *σῶκος· σωσίοικος, σάοικος*, *Et. M.* a. a. O., *Schol.* zu *Lukian* Bd. 4 S. 183 *Jacobitz*) auffassen, erinnern andere zur Erklärung von *σῶκος* an Formen wie *σάω, σαόω, σώζω* (so auch schon eine zweite Notiz der *Homerscholien*: *ὡς παρὰ τὸ θάσσω θᾶκος, σάω σάκος, οὕτω σώζω σῶκος*; vgl. auch die *Lexikographen* s. v. *σῶκος*) und glauben, daß *σῶκος* ursprünglich den helfenden Gott der Herde und später mit erweiterter

Funktion allgemein den 'Retter, Beschützer' bezeichnet. Diese von *Welcker, Griech. Götterlehre* 2 S. 439 u. Anm. 20, mit Bestimmtheit vertretene und eingehend begründete Ansicht, die in der Hauptsache neuerdings auch *Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1 S. 228, 11 zu der seinigen gemacht hat, dürfte wohl die richtige sein. Zu ihrer Begründung erinnert *Welcker* daran, daß 'auch die Dioskuren σῶκοι genannt wurden'. Seine Vermutung, daß das Gebirge Σαωκή (*Schol.* zu *Ilias* 13, 12) und die Insel Σαωκίς (Samothrake; vgl. *Hesych.*) ihren Namen von dem Hermes Σάωκος erhielten, und daß 'der dortige Σάων, Sohn des Hermes und einer Nymphe oder des Hermes und der Rhene (Schafherde), der Gesetzgeber in Samothrake' mit Hermes Sokos zusammenhängt, ist jedenfalls bestechend und plausibel. Vgl. übrigens auch *Lobeck, Pathol. serm. Graeci prolegg.* S. 323. — 2) Sokos, der Gemahl der chalkidischen Kombe, mit der er die sieben Korybanten zeugte. Vgl. *Nonnus, Dionys.* 13, 135 ff., *Zonaras* 170, 2, *Hesych.* (hier lautet der Name Σωχός; vgl. dazu *Gerhard, Stud.* 2 S. 253, *Welcker, Griech. Götterlehre* 2 S. 439, 20). Vgl. auch den Artikel Kombe von *Tümpel* in *Roschers Lexikon* 2 Sp. 1277, *Roscher, Die Sieben- u. Neunzahl im Kultus und Mythus der Griech.* Leipzig 1904, S. 38 f. und *Gruppe, Griech. Myth. u. Relig.* 1 S. 228, 11 und 2 S. 1334, 4. — 3) Ein Troer, Sohn des Hippasos, Bruder des Charops (vgl. *Homer, Ilias* 11, 448—456, *Quintus, Smyrn.* 7, 444). Er verwundet den Odysseus im Kampf, wird aber nebst seinem Bruder von diesem getötet. Vgl. *Robert, Stud. zur Ilias* S. 368, *Gruppe, Griech. Myth. und Relig.* 1 S. 307, 9. [J. Heeg.]

Ergänzungen zu Sokos **1)** Der Beiname steht auch *Anonym. Laurent.* in *Anecdota var. Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 268. *Nicetas ebenda* 279. 283. *Nikomach. Geras.* bei *Phot. Bibl.* 144 a. 13. Σῶκος = *Σάωκος 'Retter', Eponymos von Σαώκη usw. vgl. *Gruppe, De Cadmi fabula* 20 und *Bursians Jahresber.* 85 (1895), 273. Der Name Sokos wird vielfach aus dem Phoinikischen abgeleitet und zu dem Gottesnamen Sacun, Sakon, Σάγχουν gestellt, so von *Zotenberg, Journ. asiat.* 6 Sér. Tome 11 (1868) p. 437. *Movers* bei *Ersch und Gruber* s. v. *Phönizien* 395 Anm. 65. *v. Baudissin, Studien zur semit. Religionsgesch.* 1, 22, 2 und bei *Herzog-Hauck, Realencyclopädie f. protest. Theol.*[3] 17, 460 s. v. Sanchuniathon. *R. Schröder, Die Phönizische Sprache* 197. *Ph. Berger, Mélanges Graux* 613 ff. *Eisler, Philologus* 68 (1909), 173 Anm. 164. Vgl. Seches, Soeches. — **2)** In Sokos, dem Gemahl der Kombe, erkennt *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf dem Isthmus von Korinth* 47, 1 einen euboeischen Lokalgott; auch *Maaß* deutet σῶκος als 'Helfer'. — **3)** Vgl. *Tzetz. Alleg. Il.* 11, 171 ff. [Höfer.]

Sol stammt von derselben Wurzel wie σέλας (= Lichtglanz); beide gehen zurück auf eine gemeinsame Wurzel *svar* (= leuchten), von der auch Σείρ (= Hundsstern oder Sonne) und σελήνη abzuleiten sind; vgl. *Curtius, Griech. Etym.*[5] S. 551 u. *Corssen, Lat. Ausspr.* 2, 64. — Tages- und Nachtgestirn, Sol und Luna, sind in der Volksvorstellung und im Kulte so eng verbunden, daß wir sie auch in der folgenden Abhandlung häufig verknüpfen müssen. Alter und Herkunft des italischen Sol-Kultes auch nur mit annähernder Sicherheit festzustellen, sind wir nicht imstande. Die Überlieferung allerdings rechnet Sol und Luna zum ältesten Bestande des römischen Götterkreises, also zu den *di indigetes*, und zwar indem sie hierin dem *Varro* folgt (*de l. l.* 5, 74; vgl. *Dion. Hal.* 2, 50, 3; *August. c. d.* 4, 23), der beide zu den von Titus Tatius in Rom eingebürgerten Gottheiten zählt, zu den Gottheiten sabinischer Herkunft. *Varros* Angabe freilich, daß der in Rom das sabinische Element repräsentierende Titus Tatius neben einer Reihe anderer Götter auch Sol und Luna in den altrömischen Götterkreis eingeführt habe, kann nicht ohne weiteres zugunsten der Annahme eines altsabinischen Kultes verwertet werden, da die Liste *Varros* a. a. O. sabinische Gottheiten wegläßt und solche unzweifelhaft anderer Herkunft hinzufügt (vgl. *Marquardt, Röm. Staatsverw.* 3^2 S. 27 Anm. 4). *Varro* hat sicher auch den Namen der angeblich sabinischen Aurelii von dem Gotte Sol hergeleitet, für dessen Dienst, wie es hieß, der Gens der Aurelier offiziell vom römischen Volke ein Platz angewiesen worden sei nach *Paul.* p. 23: *Aureliam familiam ex Sabinis oriundam a Sole dictam putant, quod ei publice a populo Romano datus sit locus, in quo sacra faceret Soli, qui ex hoc Auselii dicebantur*; wonach zu emendieren wäre *Varro de l. l.* 5, 68: *Sol ausel* (*sola vel* die Überlieferung), *quod ita Sabini* (vgl. *Curtius, Griech. Etymol.*[5] S. 399 ff. *Kretschmer, Einl. in die Gesch. d. griech. Sprache* S. 83 f. *Wissowa, Rel. und Kult. der Römer* 261 Anm. 2); das Wort *ausel* ist die sabinische Bezeichnung für Sonne, herstammend von der Wurzel *aus-*, Sanskrit *ush*, lat. *uro*. Gegen *Varro*, der Sol und Luna zum ältesten römischen Götterkreise, also zu den *di indigetes* rechnet, spricht der Umstand, daß weder im Festkalender noch in der Priesterordnung sich irgendwo Spuren der Verehrung von Sol und Luna finden, und daß auch sonst nirgends in Italien alter Sonnen- und Mondkultus sich nachweisen läßt. Wenn wir so *Varros* Nachricht vom sabinischen Ursprung von Sol und Luna nicht ohne Mißtrauen aufnehmen können und ebenso uritalische Spuren ihres Kultes nicht zu finden vermögen, so bleibt uns nur übrig anzunehmen, daß sie griechischen Ursprunges sind, wofür sich uns viele Beweise ergeben werden; *Gilberts* Behauptung (*Gesch. u. Top. Roms* 1 S. 285, Anm. 1), daß Sol sicher sabinischen Ursprungs sei, geht aus seiner falschen Deutung des dem Sol einmal beigelegten Beinamens *indiges* hervor. *Tacitus* (*ann.* 15, 41) berichtet, daß der Tempel der Luna auf dem Aventin von Servius Tullius gegründet worden sei; die Lage des Heiligtums am Aventin in der Nähe der nachweisbar unter griechischem Einfluß entstandenen Kulte der Diana, Ceres und des Merkur (*Gilbert* a. a. O. 2, 250) sowie die Gründung durch Servius Tullius, den Repräsentanten der Reform sakraler Institutionen (vgl. *Wissowa, De dis*

Romanorum indigetibus et novensidibus, ind. lect. Marp. 1892/93 p. 10), weist auf griechischen Ursprung hin.

Zu den ältesten Zeugnissen für das Vorkommen von Sol und Luna gehört das Erscheinen der auf ihrem Zweigespann fahrenden Luna im Reversbilde der ältesten römischen Bigati etwa aus der Zeit des zweiten punischen Krieges (vgl *Klügmann, Zeitschr. f. Numism.* 5, 62 ff.); der Typus schließt sich an die seit Phidias gebräuchliche griechische Darstellungsform an, die den Sonnengott auf einem Viergespann, die Mondgöttin auf einem Zweigespann am Himmel auf- und niedersteigen läßt (*Roscher, Selene und Verwandtes* S. 30, 37; *Rapp* in *diesem Lexikon* Bd. 1 Sp. 1999 und 2005; *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 79 ff.). Sol im Viergespann zeigt uns ein Denar der gens Manlia etwa aus dem Jahre 135 v. Chr. (*Babelon, Monn. consul.* 2 S. 175 nr. 1), vgl. Abb. 1. Die Auffassung des fahrenden Sol begegnet uns häufig bei Dichtern, so bei *Vergil* (*Aen.* 12, 114):

Cum primum alto de gurgite tollunt
Solis equi lucemque elatis naribus efflant;

vgl. *Mart.* 8, 21. *Ovid. met.* 2, 153. 107.

Diese von den Griechen übernommene Darstellungsform ist es wohl auch gewesen, die den Anlaß gab, Sol und Luna in enge Verbindung mit den Zirkusspielen zu bringen und jenem den Schutz der quadrigae, dieser den der bigae zuzuweisen (*Tert. de spect.* 9. *Cassiod. var.* 3, 51, 6. *Anthol. lat.* 197, 17 *R*). Wegen dieser Beziehung zu den Zirkusspielen besaß Sol im Zirkus einen alten Tempel, der das Bild des fahrenden Gottes auf dem Dachfirst trug, denn *Tacitus* (*ann.* 15, 74) spricht von einer *vetus aedes apud circum*. *Tertullian*, der *de spect.* 8 eine Übersicht über die im Zirkus verehrten Gottheiten gibt, sagt dort: *Circus Soli principaliter consecratur,* ferner von dem Tempel: *aedes* (Solis) *in medio spatio* (circi) *et effigies de fastigio aedis emicat.* In der Ortsangabe des Tempels liegt bei beiden Autoren ein Widerspruch vor, der allerdings nur scheinbar ist, aber nichtsdestoweniger den Erklärern große Schwierigkeiten bereitet hat: Der Tempel lag nach *Tertullian* unzweifelhaft innerhalb des Zirkus, nach *Tacitus* beim Zirkus; nach dem Sinne der ganzen Stelle werden wir ihn im Zirkus zu suchen haben und brauchen deshalb wohl nicht mit *Hülsen* (*Diss. d. Pontif. Acad. Rom.* 1896 S. 267) anzunehmen, der Tempel habe ursprünglich beim Zirkus gelegen und sei durch die Vergrößerung des Zirkus in diesen hineinbezogen worden; denn *Tacitus* braucht a. a. O. *apud* für *in* (vgl. *ann.* 1, 5. 1, 64. 15, 32). Auf die in demselben Tempel verehrte Luna bezieht sich *Tert. de spect.* 9, *de iugo vero quadrigas Soli, bigas Lunae sanxerunt.*

Hülsen spricht a. a. O. die Vermutung aus, daß in einem Heiligtum, welches auf den erhaltenen Darstellungen des Zirkus innerhalb der Sitzreihen erscheint und bisher gewöhnlich für das *sacellum Murciae* (*Varro de l. l.* 5, 154) gehalten wurde, vielmehr dieser Tempel zu erkennen sei (s. *Wissowa* unter *Murcia* in *diesem Lexikon*). Diese *aedes* im Zirkus galt der gemeinsamen Verehrung von Sol und Luna, denn das Regionenbuch (*reg.* XI) bezeichnet sie als *templum Solis et Lunae,* und im Kalender des Philocalus finden wir den 28. August als den durch Zirkusspiele festlich zu begehenden Stiftungstag des Tempels *Solis et Lunae* angesetzt; in diesen Zusammenhang gehört auch das Fragment der *Fasti Praenestini C. I. L.* 1² S. 279a: [*So*]*lis et Lu*[*nae*].

Einen Altar der Mondgöttin im Zirkus nennt *Lyd. de mens.* 1, 12. Sol und Luna, denen *Varro* im Eingange seiner Schrift *de re rustica* (1, 1, 5) unter den von ihm angerufenen Göttern des Landbaues die zweite Stelle unmittelbar hinter Iuppiter und Sol anweist, sind jedoch keineswegs immer im Kulte verbunden; so hatte Luna ihren Haupttempel auf dem Aventin (über ihn *Wissowa, Relig. u. Kult. d. Röm.* S. 262). Über die Lage dieses Tempels, s. *Hülsen* a. a. O. 238; dieser Lunatempel muß deshalb hier erwähnt werden, weil vor allem *Mommsen* (*C. I. L.* 1² S. 314) und *Gilbert* (*Gesch. u. Topogr. Roms* 2 S. 250 Anm. 2) behaupten, die Zusammengehörigkeit beider Gottheiten sei von alters her in einer gemeinsamen Kultstätte zum Ausdruck gekommen und dieses gemeinsame Heiligtum sei der Lunatempel auf dem Aventin. Diesen Versuchen, die aedes Lunae in Aventino (vgl. *Ovid. fast.* 3, 883) mit dem templum Solis et Lunae in der XI. Region zusammenzuwerfen (vgl. in *diesem Lexikon* 2, 3161 u. *Preller, r. Myth.*³ 1 S. 328, 2), tritt mit vollem Recht *Hülsen* entgegen a. a. O. S. 238 ff., dem sich *Wissowa, Rel. u. Kult. d. Röm.* S. 262 Anm. 2 anschließt gegen *Jordan,* der fälschlich beide zusammenwirft (*Eph. epigr.* 3 S. 70. *Analecta epigr. lat.* S. 8). Alle Quellen sprechen nur von einem Tempel der Luna, so *Vitruv* 5, 5, 8. *Appian b. c.* 1, 78; vgl. auch *Hülsen in der Bearb. v. Jordans Topogr. Roms* 1, 3. Abt. (1907) S. 161 Anm. 27. Eins der älteren Heiligtümer des Sol lag auf dem Quirinal neben dem Tempel des Quirinus; auf ihn bezieht sich *Quintil.* 1, 7, 12: *in pulvinari Solis, qui colitur iuxta aedem Quirini, VESPERVG (scriptum est), quod vesperuginem accipimus.* Diesen beiden Tatsachen, daß diese Kultstätte als *pulvinar* bezeichnet wird und dieser mit den Lectisternien des *graecus ritus* untrennbar verbundene Ausdruck sonst nie in Beziehung auf eine italisch-römische Gottheit vorkommt (vgl. über den griechischen Charakter des pulvinar *Marquardt, Röm. Staatsverw.* 3² p. 50 und *Wissowa* a. a. O. S. 260 und 262), über Lectisternien *ebenda* p. 53, ferner daß in der Inschrift des Abendsternes gedacht war, weisen mit Bestimmtheit auf griechischen Ursprung des Solkultes hin. Nehmen wir den griechischen Ursprung des Solkultes an, so kann die Errichtung dieses Heiligtums auf dem Quirinal nicht vor dem Beginn des zweiten punischen Krieges erfolgt sein, da vorher die Zulassung eines griechischen Gottesdienstes *intra pomerium* verboten war; bis zum Jahre 217 war nämlich streng darauf gehalten, daß die Kultstätten der griechischen Gottheiten außerhalb der

Grenzen des Pomeriums lagen. Diese Grenze wurde nunmehr durchbrochen, indem die im Jahre 217 gelobten und zwei Jahre später eingeweihten Tempel der Erycinischen Venus und der Mens ihren Platz auf dem Kapitol erhielten; die Erycinische Venus ist unzweifelhaft griechischen Ursprunges, ebenso deckt auch Mens sicher eine griechische Gottheit (*Wissowa, Rel. und Kult. der Römer* 55. 236): Der Stiftungstag (9. August) des Soltempels auf dem Quirinal wird in den Kalendarien der Augusteischen Zeit mit den Worten verzeichnet: *Soli indigiti in colle Quirinali* (*C. I. L.* 1^2 p. 324). Was soll hier das Beiwort *indigiti* bedeuten? Denn daß die Annahme, Sol habe zu den *di indigetes* der altrömischen Religion gehört, nirgends eine Stütze findet, wurde bereits oben erörtert; aber selbst wenn Sol zu dem als *di indigetes* bezeichneten Götterkreise gehörte, bliebe immer noch unerklärt, weshalb er allein von allen *di indigetes* als solcher bezeichnet wird. Auch *Gilberts* Deutung (*Geschichte u. Topogr. Roms* S. 285 Anm. 1) wiesen wir bereits zurück, der meint, mit dem *indiges* könne nur bezeichnet werden, daß Sol ein spezifisch sabinischer Nationalgott sei, indem *indigiti* als *eingeboren* verstanden werden müsse. Nicht unerwähnt mag bleiben, daß auch der troische Heros Aeneas diesen Beinamen führt (*Schol. Veron. ad Aen.* 1, 260. *Fest.* p. 106 s. v. *indiges*). Den Nagel auf den Kopf treffen dürfte eine Vermutung *Wissowas* (*De dis indiget. Rom.* p. 6), daß man in Augusteischer Zeit den Sol vom Quirinal durch das Beiwort *indiges* als den „*einheimischen*" bezeichnet habe, nicht im Sinne des alten Sakralrechtes, sondern um ihn als italischen zu bezeichnen und in Gegensatz zu setzen zu den orientalischen Sonnenkulten, die allerdings gerade in jener Periode in größerem Umfange in Rom einzudringen begannen, wie die beiden von Augustus nach der Eroberung Ägyptens dem Sonnengotte geweihten Obelisken auf der Piazza del Popolo und der Piazza di Monte Citorio zeigen (*C. I. L.* 6, 701. 702), der Gegensatz zu *indigiti* wäre in diesem Falle also nicht novensidi, sondern peregrino. Auffallend bleibt es aber immer, daß *indiges* in dem erwähnten Sinne nur hier sich findet, denn in Augusteischer Zeit und noch viel mehr in späterer, als Göttergleichungen und Deutungen fremder Gottheiten sich mehrten und häufig auf Inschriften der Name des römischen Gottes, selbst ohne Zusatz, den fremden Gott deckt, müßte, so sollte man annehmen, mancher Römer das Bedürfnis gehabt haben, seinen spezifisch römischen Nationalgott in Gegensatz zu mancher fremden, mit diesem oft geglichenen Gottheit zu setzen (über Göttergleichungen vgl. *Fr. Richter, De deorum barbarorum interpretatione Romana quaestiones selectae* (*Diss. philol. Hall.* 1906) besonders p. 42 ff.

Die inschriftlichen Zeugnisse der Verehrung von Sol und Luna, die auch hier häufig verbunden sind, in Rom und Italien beziehen sich zum größten Teil auf orientalischen Gestirndienst, der seit dem Ende des 2. Jahrh. sich mehr und mehr über das ganze Reich verbreitete. Die Zahl der Inschriften, in denen der italische Sol gemeint ist, ist verhältnismäßig gering, und häufig kann man es einer Inschrift nicht ansehen, ob der italische Sol gemeint ist, oder ob Sol eine orientalische Gottheit deckt.

Ich führe zunächst die Inschriften an, die sich auf den italischen Sol beziehen. Die Verehrung von Sol und Luna ist für Rom inschriftlich bezeugt durch *C. I. L.* 6, 706 (*Soli Lunae Silvano et genio Cellae Groesianae*), ebenfalls mit dem genius *C. I. L.* 13, 5026 (von dem *curator Vicanor(um) Lousonnensium*); auf einer weiteren stadtrömischen Inschrift erscheinen beide mit Apollo und Diana (*C. I. L.* 6, 3720), mit den Planeten (*C. I. L.* 5, 5051), mit anderen Gottheiten (*C. I. Rhen.* 55. 101), beide allein (*C. I. L.* 2, 258) auf einem vom promunturium Solis et Lunae in Lusitanien stammenden Cippus (vgl. auch *Roscher, Selene u. Verwandtes* S. 15), ferner *C. I. L.* 5, 3917 (geweiht von einem *flamen*), 3918; *C. I. L.* 8, 14688/89; *Eph. epigr.* 5, 502. 503.

Ein *sacerdos Solis et Lunae* findet sich in Ostia (*C. I. L.* 14, 4089, 7). Häufig findet sich auch Sol ohne Luna, so auf stadtrömischen Inschriften (*C. I. L.* 6, 703—705. 3719); ferner *C. I. L.* 14, 404. 2215, 2. 2256. 2883; *C. I. L.* 5, 764 = *D.* 4251. 3278; *C. I. L.* 3, 1118; *C. I. L.* 7, 647. 648, 650; *C. I. L.* 13, 5572. In der Inschrift von Carnuntum *C. I. L.* 3, 11162 ist *S. D. S.* aufzulösen *S(ilvano) d(omestico) s(acrum)*, nicht wie *Kubitschek* will, *S(oli) d(eo) s(acrum)*; vgl. *v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Relig.* S. 67 Anm. 7. In einer spanischen Inschrift (*C. I. L.* 2, 4604) wird *Sol deus* angerufen, wo durch das kurzgefügte *deus* die Beziehung auf eine fremde Gottheit klar ist, ohne daß wir mit Bestimmtheit sagen könnten, welcher Gott gemeint ist, wahrscheinlich ist es Mithras.

Im allgemeinen gilt, was *Wissowa* (*Rel. u. Kult. d. Römer* S. 305) von den Sol gewidmeten Inschriften sagt: „*Einer für Sol und Luna bestimmten Weihinschrift kann man es allerdings in den meisten Fällen nicht ansehen, ob sie sich auf den römischen oder den orientalischen Kult bezieht; doch spricht seit der Mitte des 2. Jahrhs. die Wahrscheinlichkeit an sich für den letzteren, und im dritten ist — um von Mithras hier abzusehen — unter Sol kaum je ein anderer Gott als einer der syrischen Ba'alim verstanden worden.*" Beweisend für diese Behauptung ist *C. I. L.* 6, 700: *Soli sacrum* geweiht von einem *natus in Suria Nysibin, liber factus Romae.* Suchen wir die erkennbaren der mit Sol geglichenen orientalischen Gottheiten herauszuheben, sowenig individuell auch die Wesenheiten dieser nur durch die Verschiedenheit ihrer lokalen Wirkungskreise unterschiedenen Gottheiten ausgeprägt sind.

1. Sol aeternus.

Eine syrische Gottheit haben wir zweifellos dort anzunehmen, wo Sol durch das Beiwort *aeternus* näher bezeichnet wird (*C. I. L.* 3, 604. 2, 259 = *Soli aeterno et Lunae* aus der 2. Hälfte des 2. Jahrhs.). Vgl. *Wissowa, Rel. u. Kult.* S. 305.

2. Sol divinus.

Wie durch das Heer, so wurden häufig durch fremde Sklaven dessen einheimische Gott-

heiten eingeführt. Von den auf den Sklavenmarkt bezüglichen Weihinschriften *C. I. L.* 6, 396—399 ist nr. 399 gewidmet: *Iovi o(ptimo) m(aximo) et Deae Suriae et Genio venalici,* in der sonst gleichlautenden Inschrift nr. 398 erscheint an der Stelle der dea Suria ein *Sol divinus.* Die dea Suria ist Atargatis (vgl. *Wissowa, R. u. K.* S. 300), und so ist vielleicht in *Sol divinus* der in Hierapolis an der Seite der Atargatis verehrte Gott zu erkennen, der mit einheimischem Namen Hadad hieß und von Griechen und Römern für einen Sonnengott gehalten wurde (*Macr. S* 1, 23, 17 ff.; vgl. 1, 17, 66 ff. *Plin. n. h.* 37, 186). Das Paar *Ἄδαδος* und *Ἀτάργατις* begegnet seit dem Ende des 2. Jahrhs. n. Chr. häufig auf Delos (vgl. *Hauvette-Besnault, Bull. de corr. hell.* 6, 1882, 470 ff.), und wahrscheinlich ist der Gottesdienst des syrischen Götterpaares über Delos von Hierapolis nach dem verkehrsreichen Hafen Puteoli gekommen, Etappen, die wir auch bei andern Kulten nachweisen können (vgl. *Wissowa, R. u. K.* S. 301 Anm. 3 und 292). Auf einer Inschrift der equites singulares aus dem Jahre 128 (*C. I. L.* 6, 31139) erscheint *Sol divinus* unmittelbar hinter *Iuppiter.*

3. Sol Hierobolus.

Von mit Sol geglichenen orientalischen Gottheiten ist endlich noch der palmyrenische Gott Jaribolus oder auf Inschriften entstellt *Hierobolus* genannte Gott zu erwähnen; vgl. *C. I. L.* 3, 1108 = *D.* 4344 (*deo Soli Hierobolo*) und *Wissowa, Rel. u. K.* S. 303 Anm. 9.

4. Sol invictus.

Insbesondere ist die Bezeichnung *Sol invictus* (oder *deus invictus*) ganz und gar dem syrischen Kultkreise vorbehalten geblieben.

Dieser Sol invictus erhält im 3. Jahrh. eine ganz überragende Stellung dadurch, daß er nacheinander zur Bezeichnung zweier in den römischen Staatskult aufgenommenen syrischen Gottheiten verwandt wird. Die älteste datierbare *Soli invicto deo* gewidmete Inschrift stammt aus dem Jahre 158 (*C. I. L.* 6, 717, vgl. 6, 726—729 *Soli invicto*), für die nächste Zeit vgl. *C. I. L.* 3 *Suppl.* 7483 (*deo invicto*), 3, 1111 (*Soli invicto*), *C. I. L.* 6, 740 (*Soli invicto*) aus dem Jahre 184 n. Chr.

Der erste Kult ist allerdings nicht von langer Dauer gewesen. Als nämlich Alagabal im J. 218 den römischen Kaiserthron bestieg, machte er den in Emesa in Gestalt eines schwarzen Steinkegels verehrten Gott, dessen Priester er zuvor gewesen war, zum Hauptgott des römischen Staates (vgl. *Cass. Dio* 79, 11 f. *Herodian.* 5, 3 ff. *Aurel. Vict. Caes.* 23). Der Dichter *Avien* (*orb. terr.* 1082 ff.; vgl. *v. Domaszewski* bei *Wilhelm Weber, Untersuchungen zur Geschichte des Kaisers Hadrianus* p. 146 ff.) berichtet uns in seiner Übersetzung von *Dionysius' Erdbeschreibung* über die Religion von Emesa in einer Reihe von Versen, die in dem verkürzten Originale jetzt fehlen; ihre Anführung nämlich bei *Stephanus* s. v. *Ἔμεσα* zeigt, daß er sie noch las. Die Bearbeitung in christlicher Zeit glaubte wohl die Erwähnung Emesas, der Hochburg des dem Christentum verhaßten Sonnenkultes, tilgen zu müssen:

Urbs mediis Apamea dehinc consistit in arvis
et qua Phoebeam procul incunabula lucem
prima fovent, Emesus fastigia celsa renidet:
nam diffusa solo latus explicat ac subit auras
turribus in caelum nitentibus: incola claris
cor studiis acuit, † *amplius (<vit>am pius* Heinse) *imbuit ordo.*
denique flammicomo devoti pectori Soli
vitam agitant: Libanus frondosa cacumina turget,
et tamen his celsi certant fastigia templi.

Der Fetisch wurde von Emesa nach Rom gebracht und mit der offiziellen Bezeichnung *invictus Sol Elagabal* (oder *Alagabal*) an die Spitze der römischen Staatsgötter gestellt (*Cass. Dio* 79, 11, 1. *Herodian.* 5, 5, 7); demgemäß wurde dem Kaiser seine durch Senatsbeschluß sanktionierte Würde als Oberpriester des *invictus Sol Elagabal* im Range über den Pontifex maximus gestellt (*C. I. L.* 3 *Suppl.* S. 1997 f. *C. I. L.* 10, 5827); vgl. über die Religion von Emesa im allgemeinen *J. H. Mordtmann, Z. D. M. G.* 31, 1877, 91 ff. *Lenormant, Rev. de l'hist. de relig.* 3, 1881, 310 ff. *Studniczka, Arch. epigr. Mitt. aus Österr.* 8, 1884, 64 ff. *P. Habel, Comment. in honor. Studemundi* (1889) 93 ff. Der offizielle Name des Gottes war *invictus Sol Elagabal*, doch finden wir hier in der *interpretatio Romana* dieselbe Unsicherheit wie bei den andern orientalischen Gottheiten, indem der Gott von Emesa bald Sol, bald Iuppiter geglichen wird (*Hist. aug. Carac.* 11, 7; *Heliog.* 1, 5; 17, 8). Auch auf Münzen Elagabals wird der Kult des Gottes von Emesa häufig angedeutet; auf Münzen, deren Revers die Umschrift „*Conservator Aug*" trägt, finden wir ein Viergespann mit dem adlergeschmückten Steinfetisch von Emesa; der Sonnenkult wird noch besonders durch einen im Felde befindlichen Stern angedeutet, vgl. in *diesem Lexikon* Bd. 1, Sp. 1229.

„*Invictus sacerdos Aug*" wird er genannt *Coh.* 4, S. 329 nr. 58—61 (i. J. 221); auf sein eben erwähntes Pontifikat wird hingedeutet *Coh.* 4, S. 346 nr. 234 ff.: *Pontif. Max.*; *sacerd(os) dei Solis Elagab.* heißt er *ebd.* S. 347 nr. 246—253; vgl. S. 349 nr. 265 (*Sanct. Deo Soli Elagabal.*) S. 349 nr. 272 (*Soli Propugnatori*).

Ferner wurde ein Staatspriestertum für den Dienst des Gottes Elagabal eingesetzt; überliefert ist uns inschriftlich als Name eines *s(acerdos) Sol(is) Alagabali Ti. Iulius Balbillus* (*C. I. L.* 6, 2269; vgl. 708), der schon vor Einführung des Kultes von Emesa *sacerdos Solis* war (*C. I. L.* 6, 2270. 1663. 2269 = *D.* 4330) aus den Jahren 199. 201. 215; er war also vorher Priester eines anderen syrischen Ba'al gewesen und widmete sich nun dem neuen Kulte. Ein Jahresfest wurde geschaffen; auch in das römische Heer drang der Gottesdienst ein nach einer Inschrift geweiht von *mil(ites) leg. I Ad(iutricis) deo Soli Alagabal. Ammudati* (*C. I. L.* 3, 4300 = *D.* 4332). Über die Bedeutung des dem Gotte gegebenen Beinamens *Ammudates* vgl. *Ed. Meyer in diesem Lexikon* Bd. 1, Sp. 1229. *Studniczka* a. a. O. S. 65. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa, Real-Encykl.* 1, 1868 f. *v. Domaszewski, Westd. Zschr.* 14, 60 f.

In *Ammudates* (vgl. *Commod. instr.* 1, 18) scheint wohl der eigentliche Name des *Gottes von Gabala* oder des *Berggottes* (*Elah-Gabal*) erhalten zu sein; *aʿmmud-atʿê* = *Stein* (Säule) *des ʿAte*, des auch in den Namen Ἀϑηάκαβος, Ἄτυς erscheinenden nordsyrischen Gottes; vgl. *Clemens Alex. Strom.* 1, 25: *ámmud* = ἑστὼς καὶ μόνιμον τοῦ ϑεοῦ und über Ate *Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.* 1, 247. 251. 307.

Damit erledigt sich wohl *Ed. Meyers* Vorschlag in *dies. Lexik.* (Bd. 1, Sp. 1229), den Namen direkt als Umformung des arabischen *ámmudat* zu fassen und auf das zwischen den Seleukiden und der Römerherrschaft in Emesa regierende arabische Fürstenhaus des Sampsikeraunos (*Strab.* 16, 753) zurückzuführen. Der *Stein des Ate* ist eben der große Steinkegel, der mit Elagabal nach Rom kam. Die Heiligtümer des neuen Gottes in Rom lagen in unmittelbarer Nähe der kaiserlichen Residenzen. Ihr gemeinsamer Stiftungstag ist der 21. April (*Wissowa, R. u. K.* S. 519). Ein kleinerer Tempel lag nämlich auf dem Palatin, angrenzend an den kaiserlichen Palast; vgl. *Hist. aug. Heliogabali* 1, 6 (*Heliogabalus a sacerdotio dei Heliogabali, cui templum Romae in eo loco constituit, in quo prius aedes Orci fuit, quem e Suria advexit*; vgl. ferner *Herod.* 5, 5, 8. *Aurel. Vict. Caes.* 23, 1. *Mommsen, Chronic. min.* 1, 147. *Aust, Die stadtrömischen Tempelgründungen der Kaiserzeit* S. 23 ff. *Hülsen, Topographie* 1, 3, 43. *v. Domaszewski, Abhandl. zur römischen Religion* S. 201 (= *Arch. f. Religionswissenschaft* 11, S. 223 ff.). Ein zweiter Tempel von gewaltigen Dimensionen (*Herod.* 5, 5, 6: κατεσκεύασε δὲ καὶ ἐν τῷ προαστείῳ νεὼν μέγιστον καὶ πολυτελέστατον . . ., πύργους τε μεγίστους καὶ ὑψηλοτάτους κατασκευάσας), in den der Kaiser im Sommer zusammen mit dem Gotte überzusiedeln pflegte, lag in der Vorstadt ad Spem veterem (*Herod.* 5, 6, 6 ff.; vgl. *Hist. aug. Heliog.* 13, 5. 14, 5). Die Türme sind Ecktürme der Tempelfassade wie an dem Sonnentempel zu Kasr Raba, vgl. *v. Domaszewski in Brünnow-Domaszewski, Die Provincia Arabia* 1, 46 ff. In den kleineren Tempel ließ der Kaiser nicht allein die anikonischen Symbole der verschiedensten Gottheiten, das Palladium, die Schilde der Salier, das Feuer der Vesta, den Stein der großen Mutter zusammenschleppen (*Hist. aug. Heliog.* 3, 4. 6, 8), sondern er krönte seine Religion auch durch eine Theogamie, indem er das Bild der karthagischen Caelestis (vgl. *Wissowa, Relig. u. Kult.* § 59. 60) nach Rom bringen ließ und dort in den offiziellen Formen des ἱερὸς γάμος mit seinem Gotte vermählte (*Herod.* 5, 6, 3 κομισϑὲν ϑὲ τὸ ἄγαλμα συνῴκισε τῷ ϑεῷ, κελεύσας πάντας τοὺς κατὰ Ῥώμην καὶ Ἰταλίαν ἀνϑρώπους ἑορτάζειν παντοδαπαῖς τε εὐφροσύναις καὶ εὐωχίαις χρῆσϑαι δημοσίᾳ τε καὶ ἰδίᾳ ὡς δὴ γαμούντων ϑεῶν). Inschriftlich wird der Gott ferner erwähnt *C. I. L.* 6, 798 = *D.* 4329 (*Sol Alagabalus*), *C. I. L.* 3, 4300 = *D.* 4332 (*deus Sol Alagabalus*). Der Sturz des Kaisers und die darauf folgende *damnatio memoriae* machte nach etwa dreijähriger Dauer diesem unwürdigen Treiben ein Ende (*Cass. Dio* 79, 21, 2 ὁ τε Ἐλαγάβαλος αὐτὸς ἐκ τῆς Ῥώμης παντάπασιν ἐξέπεσεν); vgl. über die Rücklieferung der aus den stadtrömischen Tempeln in das palatinische Elagabalheiligtum gebrachten Göttersymbole *Herod.* 6, 1, 3 und *Wissowa, Relig. u. Kult.* S. 306, Anm. 4. Für den Orient hatte die Aufhebung des römischen Elagabalkultes keine Einbuße des Ansehens des Gottes von Emesa im Gefolge; Emesa blieb der Sitz des berühmten Heiligtums (*Hist. aug. Aurel.* 25, 4. *Avien orb. terr.* Vers 1082 ff. bezeugt dies); vgl. die oben zitierten Verse.

Kaiser Aurelian war es, der im Jahre 274 wiederum einen *deus Sol invictus* in Rom zu Ehren brachte, indem er ihm auf dem Campus Agrippae einen gewaltigen von Säulen umgebenen und im Innern prunkvoll ausgestatteten Tempel weihte.

Die nähere Bestimmung der Lage dieses Tempels bereitet große Schwierigkeiten; vgl. *Not. reg. VII. Mommsen, Chron. min.* 1, 148. *Zosim.* 1, 61. *Hist. aug. Aurel.* 35, 3. 39, 2; vgl. 1, 3. 10, 2. 25, 6. 28, 5. 48, 4; *Tac.* 9, 2; *Firm.* 3, 4. *Aurel. Vict. Caes.* 35, 7. *Eutr.* 9, 15. *Hülsen, Bull. arch. comm.* 23 (1895) 39 ff. *Lanciani ebd.* 94 ff. *Gilbert, Top. Roms* (bearb. v. *Hülsen*) 3, 114 Anm. 1. *Richter, Topogr. d. Stadt Rom* (in *Müllers Hdbch.*) S. 263 ff. *Not. reg.* 7 zählt auf: *campum Agrippae, templum Solis et Lunae*; im *Chronogr.* v. 354 heißt es über Aurelian: *hic muro urbem cinxit, templum Solis et castra in campo Agrippae dedicavit* . . . Unter den *castra* sind die castra urbana zu verstehen, doch auch über ihre Lage innerhalb des campus Agrippae ist nichts bekannt. *Hist. aug. Aurel.* 35, 3 heißt es ferner: *templum Solis fundavit et porticibus roboravit*; in diesen Portiken lagerte (*ebd.* 48, 4) fiskalischer Wein (*in porticibus templi Solis fiscalia vina ponuntur, non gratuito populo eroganda, sed pretio*). Nun sind in dem nördlich vom Campus Agrippae liegenden Teile der 7. Region mehrfach Ausgrabungen gemacht, und es sind dabei auf der Piazza di S. Silvestro, zwischen dem Corso im Westen, der Via S. Claudio im Süden und der Via Frattina im Norden, die alle antiken Straßen entsprechen, eine Menge Granitsäulen, Architekturstücke und Reste von Mauern aus Peperinquadern, die anscheinend alle zu derselben Anlage gehörten (vgl. *Lanciani, Bull. com.* 1894 S. 287—291), gefunden worden. Angeblich auf demselben Orte hat sich im J. 1695 die Inschrift *C. I. L.* 6, 1785 gefunden, die einen Tarif für Weinküfer enthält, *qui de ciconiis ad templum cupas referre consueverunt.* Da nun in den Portiken des Tempels fiskalischer Wein lagerte, so beziehen mit Recht *Urlichs, Röm. Mitt.* 1889 S. 98 und *Hülsen, Il tempio del Sole nella regione 7 di Roma, Bull. com.* 1895, S. 39 ff. (vgl. *Rhein. Mus.* 49, S. 393 f.) das *templum* der Inschrift auf den Sonnentempel, wodurch bewiesen wäre, daß dieser nördlich vom Campus Agrippae zu suchen sei; die Berechtigung dieser Beziehung wird noch dadurch bestätigt, daß von den im Tarif genannten Arbeitern die *falcanarii* (Lastträger) mit der Überführung des Weines nach dem Tempel zu tun hatten; anders *Lanciani, Bull. com.* 23 (1895) S. 94 ff. und *Richter*, a. a. O. S. 264.

Natürlich deckt auch dieser von Aurelian im S. 274 eingeführte *deus Sol invictus* einen orientalischen Gott, doch ist es schwierig zu ermitteln, welchen. Die früher verbreitete und z. B. von *Marquardt* (*Staatsverw.* 3, 83) vertretene Ansicht, daß Aurelian aufs neue den Sonnenkult von Emesa in Rom eingeführt habe, ist deshalb unhaltbar, weil der durch die *damnatio memoriae* des Elagabal mitbetroffene Gott für alle Zeiten in Rom gestürzt war. Diese Ansicht stützt sich auf *Hist. aug. Aurel.* 25, 3, wo von einer Wundererscheinung erzählt wird, als Aurelian vor den Mauern von Emesa den Sieg über die Palmyrener unter Zenobia errang (*cumque Aureliani equites fatigati iam paene discederent ac terga darent, subito vi numinis, quod postea est proditum, hortante quadam divina forma per pedites etiam equites restituti sunt. Fugata est Zenobia cum Zaba et plenissime parta victoria. Recepto igitur orientis statu Emesam victor Aurelianus ingressus est ac statim ad templum Heliogabali tetendit, quasi communi officio vota soluturus. Verum illic eam formam numinis repperit, quam in bello sibi faventem vidit. Quare et illic templa fundavit donariis ingentibus positis et Romae Soli templum posuit maiore honorificentia consecratum*).

Es war wohl kein Zufall, daß die Palmyrener gerade hier, unter den Mauern Emesas, die Schlacht wagten. Sie hofften auf den Schutz des allmächtigen Sonnengottes, der aber in der Stunde der Entscheidung dem Gegner siegverheißend erschien. Wohl huldigte Aurelian dem Gotte von Emesa, aber nicht diesem durch *damnatio memoriae* gerichteten Gotte von Emesa galt der aurelianische Kult des *deus Sol invictus*, auch nicht dem persischen Mithras (*Wissowa, R. u. K.* S. 306. *Usener, Philos. Aufsätze Ed. Zeller gewidmet* (1887) S. 279 f. *Habel, Zur Geschichte des Sonnenkultes in Rom* in *Comment. in hon. Studemundi* S. 97 f.), sondern vielleicht, wie sonst angenommen wird, (*Wissowa, R. u. K.* S. 306), dem Stadtgott der besiegten Palmyrener, der als Sol oder Belus in Rom schon früher von Palmyrenern verehrt worden war, vgl. die zweisprachige Inschrift (*C. I. L.* 6, 710), in welcher der im palmyrenischen Texte als *Malakbel* bezeichnete Gott im lateinischen *Sol sanctissimus* genannt wird, und die *deus Sol invictus Malachibelus* gewidmete Inschrift (*C. I. L.* 6, 31036 = *D.* 4344). *Zosim.* (1, 61) erwähnt nämlich im Tempel des Aurelian Ἡλίου καὶ Βήλου ἀγάλματα; ferner spräche dafür die Tatsache, daß die Gründung des Tempels im unmittelbarem Zusammenhange mit dem Triumph über die Einnahme Palmyras stand und die palmyrenische Beute zu seiner Ausstattung verwendet wurde (*Zosim.* a. a. O. und *Aurel. Vict. Caes.* 35, 7). Am wahrscheinlichsten jedoch ist es, daß Aurelian bei seinem *deus Sol invictus* an gar keinen bestimmten der syrischen Baʿalim gedacht hat, sondern den Sonnengott schlechthin damit bezeichnen wollte (vgl. *v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Relig.* S. 205); die dem Monotheismus zustrebende religiöse Entwicklung der Zeit ließ eben auch die vielen Baʿalim des Ostens in dem einen Sol aufgehen. Das zeigt sich auch darin, daß Aurelian, ganz anders wie einst Elagabal, jede lokale Färbung im Kulte seines zum Reichsgott erhobenen Sonnengottes verwischte, ihn vielmehr in den Formen des römischen Kultes verehren ließ (vgl. *v. Domaszewski, Religion des röm. Heeres* S. 35. *Usener, Rhein. Mus.* 60, 477). Nach römischem Brauche wurde der Stiftungstag des Tempels, der 25. Dezember*), zum Jahresfeste des *Sol invictus* (*N(atalis) Invicti c(ircenses) m(issus)* 30 *Philoc.*; vgl. *Iulian. or.* 4, 156 B. C. und *Mommsen, C. I. L.* 1^2 S. 338 f.). Ferner wurde nach dem Vorbilde des von Domitian eingesetzten Agon Capitolinus (*Wissowa, R. u. K.* S. 113 A. 6) für den Reichsgott ein alle vier Jahre wiederkehrender *agon Solis* begründet (*Mommsen, Chron. min.* 1, 148. *Iulian. or.* 4, 155 B.); besonders wichtig ist, daß sein Dienst nicht von orientalischen Priestern ausgeübt wurde, sondern von einem angesehenen *collegium publicum*, das der vornehmsten Priesterschaft der alten Religion den Titel entlehnte und als *pontifices Solis* neben den alten pontifices rangierte, so daß die Vertreter des alten Priestertums sich hinfort *pontifices maiores* nannten (*P. Habel, De pontificum Romanorum condicione publica* S. 99 (*Breslauer philol. Abhandl.* 3. 1); *Wissowa, Rel. u. Kult* S. 450). Auf die Hilfe dieses Sonnengottes vertraute Licinius im Kampfe gegen Constantin, wie eine Inschrift aus Salvosia in Moesia inferior in merkwürdigster Weise lehrt: *Dei sancti Solis simulacrum consecra(tum) die XIIII Kal. Decemb(ribus). Debet singulis annis iusso sacro d(ominorum) n(ostrum) Licini Aug(usti) et Licinii Caes(aris) ture, cereis et profusionibus eodem die a praep(ositis) et vesillat(ionibus) in cast(ris) Salsoriensib(us) agentibus exorari. Val(erius) Romulus v(ir) p(erfectissimus) dux secutus iussionem describsit*; vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 60, 479; *v. Domaszewski, Abhandl. z. röm. Rel.* 206.

Entsprechend der ganzen Auffassung des Aurelian von seinem Sonnengott zeigt uns das Münzbild aus der Zeit Aurelians sowohl wie der Kaiser des 4. Jahrhs. den Gott ohne die fremdartigen Züge des Dolichenus oder Heliopolitanus; vielmehr gleicht er hier dem Genius populi Romani; er wird hier dargestellt als eine nur mit dem Mantel bekleidete nackte Jünglingsgestalt, auf dem Haupte die Strahlenkrone, die rechte Hand erhoben (bisweilen mit der Peitsche des Wagenlenkers), in der linken die Weltkugel (vgl. z. B. *Cohen, Méd. impér.* 6, S. 189 nr. 123. S. 192 nr. 158), bisweilen zur Versinnbildlichung der unwiderstehlichen Reichsgewalt einen Gefangenen mit den Füßen niedertretend (*Coh.* 6, S. 192, nr. 159), vgl. Abb. 1 u. 2. Dem Kaiser schwebte das hohe Ziel vor, seinen Sonnengott zum Einheitsgott des Riesenreiches zu machen; er feiert ihn als *dominus imp(erii) Romani* (*Eckhel, D. N.* 7. 483; vgl. *Coh.* 6, S. 177 nr. 15, er selbst wird genannt *Deus et Dominus natus Aurelianus* (*Coh.* 6, S. 197, nr. 200) auf einer Münze, deren Avers

*) Die vom 19.—22. Oktober bei *Philocalus* verzeichneten *ludi Solis* sind ungewisser Herkunft, vgl. *Mommsen, C. I. L.* 1^2, S. 333

den Kaiser mit der Strahlenkrone seines Gottes zeigt. Wie ihm dies gelungen ist, zeigt fast ein Jahrhundert später die (4.) Rede *Iulians εἰς τὸν βασιλέα Ἥλιον,* in der alle bekannte Mythologie und Religion dienen muß zur Verherrlichung des Königs der Götter, des Sonnengottes.

5. Sol invictus Mithras.

Endlich wird *Sol invictus Mithras* (z. B. *C. I. L.* 3, 1436. 5, 5795. 6, 719. 7, 645, 14, 66) der Träger der Mithrasreligion, die von Persien aus bereits in hellenistischer Zeit nach dem östlichen Kleinasien vorgedrungen war. Inschriften, die *Sol invictus Mithras* gewidmet sind, reichen vom zweiten bis ins vierte Jahrhundert und sind in allen Teilen des Reiches gefunden. Alle auf Mithras bezüglichen Inschriften sind gesammelt in dem ausgezeichneten Werke von *F. Cumont, Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithras*, dessen 2. Band (Bruxelles 1896) eine erschöpfende Sammlung und Wiedergabe des gesamten literarischen, epigraphischen und





1) und 2) Sol, aufrecht mit Strahlenkrone und Mantel, mit erhobener R., in der L. die Weltkugel, zu seinen Füßen ein sitzender Gefangener (nach Gipsabdruck aus dem Berliner Münzkabinett).

Denkmälermaterials bietet, während der erste Band die zusammenfassende Erörterung (Introduktion) enthält; vgl. ferner *Cumonts* Abhandlungen in der *Westd. Zeitschr.* 13 (1894) S. 69 ff. und in *dies. Lexik.* Bd. 2, Sp. 3029 ff. und *Wissowa, Rel. u. Kult.* S. 307 ff. Von den Inschriften ist besonders erwähnenswert diejenige, die wahrscheinlich im J. 307 (vgl. zu *Dessau* 659) die Kaiser Diocletian und Maximian mit ihren Mitregenten *d(eo) S(oli) i(nvicto) M(ithrae)* als dem *fautor imperii sui* weihen (*C. I. L.* 3, 4413); ein Verzeichnis der *cultores d(ei) S(olis) i(nvicti) M(ithrae)* aus Sentinum bietet *C. I. L.* 11, 5737. Von stadtrömischen Inschriften nenne ich: *C. I. L.* 6, 713 (*Soli Mithrae*), 716 (*Soli inv[icto] Mithrae* (wohl aus dem J. 208), 717 (*Soli Invicto*), 719 (*Deo Soli invicto Mithrae*); ferner *C. I. L.* 6, 720. 721. 723. 726—929. 730. 732. 733. 734. 739. 740 (aus dem J. 184). 741. 744—746. Uns berührt hier besonders das schon von *Wissowa*, a. a. O. S. 311 hervorgehobene eigentümliche Verhältnis zwischen Sol und Mithras.

Das Eigentümliche besteht darin, daß auf den in den Mithraeen immer wiederkehrenden Bilderzyklen Sol und Mithras als unter sich verschiedene Gottheiten nebeneinander stehen (vgl. die Abb. in *diesem Lexikon* Bd. 2, Sp. 3049, während die Bezeichnung *Sol invictus Mithras* beweist, daß man in Rom Mithras nicht schied von jenen zahlreichen orientalischen Gottheiten, zu denen die ebenfalls als *Sol invictus* bezeichneten Baʿalim von Emesa und Palmyra gehören. Während sonst stets die auf Grund der *interpretatio Romana* erfolgte, aus der Zusammenstellung eines römischen und barbarischen Götternamens bestehende Titulatur einen Gott bezeichnet, löst sich hier der erste Teil der Benennung, nämlich Sol, als selbständige Wesenheit ab und tritt auf den Denkmälern in mannigfache Beziehungen zu Mithras; bei dem mystischen Dunkel, das über der Mithrasreligion liegt, ist es für uns bis jetzt völlig unmöglich, eine Reihenfolge in diesen Darstellungen zu finden; sicher gehören sie einer und derselben Sage an (vgl. *Cumont,* in *diesem Lexikon* 2, 3048). Über *Sol socius* (*C. I. L.* 3, 3384) vgl. in *d. Lexikon* Bd. 2, Sp. 3048. Die Unzertrennlichkeit von Sol und Luna prägt sich auch darin aus, daß auch Luna in nachweisbare Beziehung zum Mithraskult tritt: vgl. darüber *Aust,* in *d. Lexikon* Bd. 2, Sp. 3260, wo noch die Inschrift *C. I. L.* 2, 258 hinzuzufügen wäre.

6. Sol Malachbelus.

Der Stadtgott von Palmyra wurde schon vor der Einnahme durch Aurelian als Sol oder Belus in Rom von Palmyrenern verehrt (vgl. ob. Sp. 1147), so in der zweisprachigen Inschrift (*C. I. L.* 6, 710), in welcher *Malakbel* im lateinischen Text *Sol sanctissimus* genannt wird; eine weitere stadtrömische Inschrift (*C. I. L.* 6, 31036 = *D.* 4338) ist *deo Soli invicto Malachibelo* geweiht; vgl. die numidischen Inschriften *C. I. L.* 8, 2497 = *D.* 4339; *C. I. L.* 8, 8795; vgl. 18020 = *D.* 4340; ferner *C. I. L.* 8, 18024 und die dacischen *C. I. L.* 3, 7954 = *D.* 4341 und *C. I. L.* 3, 7955. 7956.



3) Strahlenhaupt des Sol von vorn, frührömische Unze aus dem 3. Jahrh. (nach *Babelon, Monn. de la Republ. Rom.* Bd. 1 S. 20 nr. 21).

Ob auch die Inschrift (*Dessau, Inscript. lat. sel.* 711) *Soli sanctissimo* von einem *C. Verratius Faustinus miles Coh.* III auf den palmyrenischen Stadtgott zu beziehen ist, läßt sich nicht entscheiden.

Sobald uns Inschriften vorliegen, in denen *Sol invictus* ohne weiteren Zusatz angerufen wird (z. B. *C.I.L.* 2, 2634. 2. 807), ist es natürlich für uns sehr schwer, mit Bestimmtheit zu sagen, welcher der orientalischen Baʿalim im einzelnen Falle hinter dem *Sol invictus* steckt, doch spricht die Wahrscheinlichkeit vom 2. Jahrh. ab dafür, solche Inschriften auf Mithras zu beziehen. Als *deus invictus* wird *C. I. L.* 8, 2667 ein sonst mit Saturnus verglichener Gott bezeichnet.

Es bleibt noch übrig, einen Überblick über das Vorkommen des Sol auf Münzen der Republik und Kaiserzeit zu geben, von denen wir manche schon in der Abhandlung herangezogen haben. Eine frührömische Unze aus dem ersten Drittel des 3. Jahrh. zeigt uns das Strahlenhaupt des Sol von vorn (*Babel. Monn. consul.* 1 S. 20 nr. 21, vgl. *ebd.* S. 31 nr. 48;

vgl. Abb. 3). Schon hingewiesen wurde auf die Denare des L. Valerius Acisculus, deren Vorderseite den Kopf des Sol, deren Revers Luna auf einer von zwei Rossen gezogenen Biga zeigt (vgl. *Babel.* a. a. O. 2, S. 520 nr. 20 und die Abbildung in *diesem Lexikon* Bd. 2, Sp. 2157; dazu *Roscher, Selene und Verwandtes* S. 169 ff.).

Sol erscheint uns also bald im Viergespann, vgl. Abb. 4, bald dieses besteigend (*Coh.* 4 S. 46 nr. 432 Septimius Severus); *ebd.* S. 174 nr. 289 (Caracalla) vgl. Abb. 5; auch in der Kaiserzeit hat der Soltypus, abgesehen von der seit Aurelian feststellbaren Angleichung an den Genius populi Romani, wesentliche Abänderungen nicht erfahren; doch schon in früherer Zeit zeigen sich ähnliche Darstellungen des Sol, abgesehen davon, daß er hier noch nicht den Mantel trägt. Sol erscheint aufrecht nach links. in der erhobenen Rechten hält er häufig die Peitsche des Wagenlenkers (*Cohen* 4 S. 53 nr. 449 Septimius Severus) oder eine Kugel (*ebd.* 4 S. 181 nr. 358 Caracalla). Ein ganz fremdartiger und seltener Soltypus, den auch *Cohen*



4) Sol im Viergespann, Münze aus der Zeit d. Sept. Severus (nach *Babelon, Monn. de la Republ. Rom.* 2, 175).



5) Sol im Viergespann, Münze aus der Zeit Caracallas (nach Gipsabdruck aus d. Berlin. Münzkabinett).

nur zweifelnd für Sol erklärt, findet sich auf einer Münze des Maximinus II.; hier erscheint Sol mit Strahlenhaupt aufrecht nach links im langen Gewande, die Rechte erhoben, in der Linken eine Victoria haltend; Umschrift: *Sole Invicto*; im unteren Münzabschnitt steht SMAΣ zwischen einem zunehmenden Mond und einem Stern (*Coh.* 7 S. 157 nr. 154). Sol erscheint im ersten Jahrh. der Kaiserzeit sehr vereinzelt, so unter Vespasian (*Coh.* 1 S. 369 nr. 21), der wohl unter dem Eindruck seiner Siege über den Orient den *colossus Neronis* zum Bilde eines Sonnengottes umschaffen ließ; vgl. *Becker, Topogr.* S. 220 ff. Noch zu erwähnen ist die Darstellung des Sol auf dem Panzer der 1863 gefundenen Augustusstatue von Primaporta (vgl. *Baumeister, A. D.,* S. 229 und *v. Domaszewski, Abhandl. z. römisch. Rel.* S. 54). Sol erscheint am oberen Rande des Panzers als Wagenlenker mit der Quadriga, welcher Aurora und Pandrosus vorauseilen.

Zu einer gewissen Häufigkeit und Bedeutung gelangt Sol erst auf Münzen der Kaiser Elagabal, Aurelian, Probus und Constantin I. Sol erhält hier folgende Beinamen:

Sol augustus (selten) *Coh.* 1 S. 369 nr. 21 Vespasian, kommt auch vor unter Claudius II.
Sol Comes Col. 6 S. 299 nr. 459 (Probus)
  Comis Constantini Aug. Coh. 7 S. 265 nr. 316 (Avers zeigt die Büsten von Sol und Constantin)
  Soli Comti (sic!) *Aug. Coh.* 5 S. 436 nr. 978 (Gallien)
  Soli Comiti Augg. N. N. Coh. 7 S. 288 nr. 506 (Constantin I.)
Sol Conservator Coh. 6 S. 200 nr. 228 (Sol reicht Aurelian die Weltkugel)
  Conservat(or) Aug(ustus) Coh. 6 S. 272 nr. 202 (Probus; kommt auch vor unter Gallien und Claudius II.)
Sol Dominus imperii Romani Coh. 6 S. 178 nr. 15 (Aurelian)
Sol Invictus Coh. 6 S. 200 nr. 229—237 Aurelian; sehr häufig von Aurelian bis Maximinus II,)
  Soli Invictae (sic!) *Coh.* 6 S. 548 nr. 535 (Maximinus Hercules)
  Sol Invictus Comes Coh. 7 S. 289 nr. 511 (Constantin I., auch häufig unter Probus)
  Sol Invictus Aeternus Augustus Coh. 7 S. 289 nr. 510 (Constantin I.)
  Invictus Aug. Coh. 7 S. 13 nr. 106 (Carausius)
Sol Propugnator Coh. 4 S. 349 nr. 272 (Elagabal)

Sehr häufig tritt für Sol die Bezeichnung *Oriens aug.* ein z. B. *Coh.* 6 S. 190 nr. 138—160, sie findet sich von Gordian bis zu Gallien, oder *Oriens Augg.* (ebenso häufig z. B. *Coh.* 7 S. 155 nr. 136); vgl. *Aeneis* 5, 739: *et me saevus equis Oriens afflavit anhelis* für *Sol oriens.* Endlich finden wir Sol bisweilen auch auf Münzen, deren Aufschrift zu ihm nur in loser Beziehung steht. So finden wir Sol auf dem Revers einer Münze des Carus mit der Aufschrift *Aeternit(as) Imperi.* Sol und Carus finden wir *Coh.* 6 S. 353 nr. 27: *Deo et Domino Caro Aug(usto).*

Für die Beinamen des Sol in der Literatur verweise ich auf das *Suppl.* zu *Rosch. Lexik. d. Myth.* 2, 92.

Das in der Natur begründete uns auch im Verlauf unserer Abhandlung immer wieder entgegentretende Verhältnis von Sol und Luna führt uns auf die griechische Mythologie, in der Helios und Selene ehelich verbunden sind (vgl. *Roscher,* in *d. Lexikon* Bd. 2, Sp. 3159). In der griechischen Sage ist Selene von Liebe zu dem Sonnengott erfüllt (*Plut., de facie in orbe lunae* 30, *Hesych s. v. οὐρανία αἴξ*, indem sie bald vor der Sonne flieht, bald ihr nachgeht, um sie schließlich im Neumonde einzuholen (*Schwartz, Sonne, Mond und Sterne* S. 167). Ausgesprochen wird dies von *Macrobius* in *somn. Scip.* 1, 18, 10 f. (*postquam ille demersus est, ipsa coeli marginem tenet antecedenti (soli) superoccidens ... postremo ... solem denuo comprehendit et vicinus videtur ortus amborum, quamdiu soli succedens rursus movetur*; vgl. *Plin. n. h.* 2, 45 *ipsa toties solem redeuntem ad principia consequitur.* Hingewiesen sei noch auf die durch Elagabal vollzogene Theogamie zwischen dem Sonnengotte von Emesa und der karthagischen Caelestis, in der wir die mit der griechischen Aphrodite-Urania geglichene Astarte zu sehen haben, in der wahrscheinlich eine Mondgöttin zu erkennen; vgl. *Ed. Meyer* in *dies. Lexikon* Bd. 1 Sp. 652 und *Herodian* 5, 6, 4 *Οὐρανίαν Φοίνικες Ἀστροάρχην ὀνομάζουσιν, σελήνην εἶναι θέλοντες*).

[Fr. Richter,]

Sol (Σῶλ), Göttin auf einer Inschrift aus dem Bosporus (aus dem Jahre 152 n. Chr.): Τιβέριος Ἰούλιος βασιλεὺς Ῥοιμητάλκης ... τὰς ... γέας ἐν Φιαννέοις ... ἀπεκατέστησε τῇ θεῷ Σῶλ, *Compte rendu* 1859 p. XIII. 1860, 106. *Stephani* a. a. O. 107 bezeichnet diese Göttin als unverständlich und geheimnisvoll; ein Einfluß der altnordischen Religion, in der die Sonnengottheit häufig Sol genannt und stets weiblich gedacht werde (*Grimm, Deutsche Gramm.* 3, 350), sei kaum anzunehmen; eher könne man an einen Einfluß asiatischer Religionen denken, wenn sich nicht auch hier wieder die Schwierigkeit entgegenstellte, daß die asiatischen Religionen und Sprachen für eine Göttin dieses Namens einen Anknüpfungspunkt vermissen ließen. An die Möglichkeit eines Zusammenhanges mit der britannischen Dea Sul (Sulis) denkt *M. Ihm, Bonner Jahrb.* 82, 81 (die Inschrift *ebend.* 184 nr. 552). [Höfer.]

Solimara, keltische Göttin (vgl. den Personennamen *Solimarus*, den Ortsnamen *Solimariaca*) auf der verschollenen Inschrift von Bourges, *C. I. L.* 13, 1195 (= *Dessau, Inscr. sel.* nr. 4712): *Solimarae sacrum, aedem cum suis ornamentis Firmana Cobrici ⟨f(ilia)⟩ mater* (nicht *mater sacrorum*) *d. s. d.* [M. Ihm.]

Sollicitudo mit Tristities (s. d.) Dienerin der Venus, *Apul. Metam.* 6, 9. [Höfer.]

Solmos (Σόλμος). Nach Bericht von *Mark Lidzbarski, Ephemeris für semitische Epigraphik* 2. 336, 12 hat *Littmann, Amer. Journ. of archaeol. Second Series* 9 (1905), 400 f. von einer Inschrift aus Umm-el-Gimal (Syrien) berichtet, die Θεῷ Σόλμῳ geweiht ist. [Höfer.]

Solutorius, Beiname des Iuppiter auf Inschriften Spaniens, *C. I. L.* 2, 661. 675 (?). 728. 742. 744. 745 944. *Ephem. Epigr.* 3, 4. 5. Nach *O. Keller, Jahrb. f. klass. Phil.* 133 (1886), 698 liegt hier eine volkstümliche Bildung vor, wobei der beabsichtigte Begriff Ἐλευθέριος und der bestehende Beiname Salutaris miteinander verquickt worden sind. Vgl. *J. Toutain, Les cultes païens dans l'empire romain* 1, 284. [Höfer.]

Solymeus (Σολυμεύς), Beiname des Zeus in Termessos, auf dessen Münzen er durch die Legende Ζεὺς Σολυμεύς oder Διὸς Σολυμέως bezeichnet dargestellt ist, die Hand mit gekrümmtem Zeigefinger zum Kopfe erhoben, *Mionnet Suppl.* 7, 138, 228. *Friedländer, Zeitschr. f. Numism.* 12, 6. *Head, Hist. num.* 594 (= 712 [2]). *Hill, Catal. of the greek coins of Lycia, Pamphylia and Pisidia Introd.* XC; vgl. *Le Bas-Waddington* 3, 296 zu nr. 1202. *O. Treuber, Geschichte der Lykier* 23. Nach *Lanckoronski, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 30 (vgl. 7) ist Zeus Solymeus die hellenistische Form des Solymos (s. d.), des Nationalgottes der pisidischen Termessier, der, auf den nach ihm benannten Berggipfeln thronend, Sturm ausfahren läßt über das Meer und sich eng berührt mit dem 'Zeus mit der Doppelaxt (labrys)', vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 262, 16. Über den Tempel des Zeus S. vgl. *Lanckoronski* a. a. O. nr. 47 ff. Häufig werden Priester des Zeus S. genannt, *Lanckoronski* a. a. O. nr. 39. 41. 57. 78. 80. 85. Mit seinem Kulte war der Kult der Roma verbunden: Priester θεᾶς Ῥώμης Σεβαστῆς καὶ Διὸς Σολυμέως, *Lanckoronski* nr. 49. 93. Dem Zeus Solymeus mußten die Strafgelder für Grabesverletzungen gezahlt werden, *Lanckoronski* nr. 154. 167. 171a (= *C. I. G.* 3, 4366k). *Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 3 (1900), S. 193. 206. *Journ. of hell. stud.* 15 (1895), 127 ff. Vgl. Solymos nr. 2. [Höfer.]

Solymos (Σόλυμος), 1) Sohn des Zeus oder des Ares (*Et. M.* 721, 44), Stammvater und Eponymos des Volkes der Solymer; der Name seiner Mutter schwankt: Χαλδήνη (*Steph. Byz.* s. v. Πισιδία), — Καλδήνη, *Etym. M.* 721, 43, — Καλχηδονία [wofür fälschlich *Stoll, Antim.* (*fr.* p. 83 Καρχηδονία schreibt], *Antimachos* (*frgm.* 16 bei *Bergk, Poet. Lyr.* 2[4], 292) im *Schol. Pal. Hom. Od.* 5, 283. Bei *Clem. Roman.* in *Rufin. Recognit.* 10, 21 ist, wie ich *Mythol. Epigraph.* (Progr. Dresden 1910) S. 29 f. nachgewiesen habe, für das überlieferte: (*Iuppiter vitiat*) *Chalceam nympham, ex qua nascitur Olympus* zu lesen: *Chalce⟨doni⟩am nympham ex qua nascitur Solymus,* falls man nicht mit *Bücheler, Jahrb. f. klass. Phil.* 105 (1872), 574 Chalcea = Χάλκεια nehmen will, wobei man freilich noch einen weiteren Namen zu den bereits überlieferten gewinnt. Auf Grund des Fragmentes des *Antimachos* hat *Buttmann* bei *Steph. Byz.* a. a. O. für Χαλδήνης vorgeschlagen: Χαλκηδονίας, dann möchte man auch im *Etym. M.* Καλχηδονίας schreiben (bekanntlich wechselt die Schreibung Καλχηδών mit der Schreibung Χαλκηδών), falls man es nicht vorzieht, Χαλδήνη (Καλδήνη) als Kurzform zu Χαλκηδονία (Καλχηδονία) zu betrachten. Schwester und zugleich Gattin des Solymos war Milye, die spätere Gemahlin des Kragos, *Steph. Byz.* s. v. Μιλύαι, vgl. *Treuber, Geschichte der Lykier* 21 ff. *Lanckoronski, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 4. 10. 30 öft. *Gruppe, Griech. Myth.* 332, 5, nach dem Solymos, dessen Namen auch ein lykischer Berg (*Strabo* 13, 630; man beachte dasselbe Verhältnis bei dem benachbarten Kragos [s. d.]) trägt, eine Hypostase des als Zeus Σολυμεύς (s. d.) verehrten Gottes ist. Auf Münzen von Termessos (Pisidien) ist durch Beischrift kenntlich Solymos dargestellt, entweder in ganzer Figur oder im Brustbild mit Helm und Panzer, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 27. *Imhoof-Blumer, Kleinasiatische Münzen* 410 f. nr. 6 ff. Taf. 15, 15 ff. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Lycia, Pamphylia Pisidia* 271, 27 pl. 41, 12. 272, 35 pl. 41, 14. 36 pl. 41, 15. 274, 47. *Head, Hist. num.* 594 (= 712[2]). *Friedländer, Zeitschr. f. Numism.* 12 (1885), 6. *Osann, Arch. Zeit. N. F.* 1 (1847), 90. Auch auf Münzen von Ariassos will *Head, Hist. num.*[2] 706 den Solymos erkennen. — 2) Beiname des Zeus = Σολυμεύς (s. d.): Διὶ Σολύμῳ(ι), *Hill, Journ. of hell. stud.* 15, 126. *Revue des études Grecques* 10 (1897), 96. *Hill, Brit. Mus. Catal. of the greek coins of Lycia, Pamphylia and Pisidia Introd.* p. XC not. §. — 3) Troianer, Begleiter des Aineias und Gründer von Sulmo, *Ov. Fast.* 4, 79. *Sil. It.* 9, 75. *Osann, Arch. Zeit.* a. a. O. 91. [Höfer.]

Somnus. Über die mythologische Anschauung und den Kult s. u. Hypnos. Mit Aescu-

lapius verbunden erscheint Somnus auf der Inschrift aus Reii in Gallia Narbonensis *C.I.L.* 12, 354 *deo Aesculapio . . . signum Somni aereum* . . . Vgl. 2, 2407. Auf der berühmten römischen Grabdarstellung der Villa Albani steht über dem Bilde des (Todes)schlafs: *Somno,* über dem ihm entsprechenden der Fortuna: *Fatis* (*C. I. L.* 2188 = *Orelli* 2432). Ein Bild des Somnus *C. I. L.* 12, 3058 (?). [W. F. Otto.]

Sonketene (*Σουκητηνή*), epichorischer Beiname der Hera auf einer Inschrift aus Sorlyik (Thrakien) *Ἥρα Σουκητηνῇ . . . χαριστήριον*, *A. v. Domaszewski, Archaeol. epigr. Mitth.* aus *Oesterreich* 10 (1886), 240. *Revue des études grecques* 22 (1909), 180. *Cagnat, Inscr. Graec. ad res Romanas pertinentes* 1, 677 p. 229 = *Dumont, Mélanges d'archeologie et d'épigraphie* 317 nr. Q 1, wo *Σουτηκηνή* steht. — *Frankfurter, Register zu den arch.-epigr. Mitt.* p. 121 (s. v. *Ἥρα*) u. p. 122 schreibt *Σουκητηνή*. [Höfer.]

Sonne und Sonnengott nach ägyptischer Vorstellung.

Die am südlichen Himmel doppelt mächtige Sonne hat naturgemäß die Phantasie der alten Ägypter frühzeitig angeregt, und zu allen Zeiten ist, abgegesehen von Totengöttern, der Sonnengott der am meisten verehrte und der am höchsten geschätzte Gott. Unter vielen Gestalten und Namen wird die Sonne gedacht. Einzelne berühren sich, aber enthalten doch ursprünglich verschiedene Vorstellungen. Andere gehörten in Urzeiten zusammen und sind bei örtlicher Trennung ihrer Träger differenziert ausgebildet*), um in historischer Zeit sich wieder näher zu treten, sich zu beeinflussen und zum Teil endlich ineinander überzugehen. Andere haben von Uranfang an unabhängig nebeneinander gestanden und lassen sich vernünftigerweise nicht mit den übrigen vereinigen — aber auch sie sind mit ihnen zusammengeworfen und so rufen die späteren Hymnen an den Sonnengott ihn in einem Verse als Scheibe, Falken, Widder, Käfer, König und Schöpfer an oder lassen ihn gleichzeitig schweben, fliegen, kriechen, im Schiffe fahren, auf dem Throne sitzen usw. — Aus der Erkenntnis, daß bei den Sonnengöttern unter einem Namen ganz verschiedene Götterpersönlichkeiten zusammengeschmolzen sind, ergibt sich für die Untersuchungsmethode der geringe Wert des Namens eines Gottes. Namensgleichheit bedeutet nicht Wesensgleichheit; die Göttergestalten dürfen nur nach ihrem inneren Gehalte, nicht nach ihren Namen gegeneinander abgegrenzt werden.

Die historische Entwicklung des Glaubens und des Kultus scheint so gewesen zu sein, daß die Könige der ersten drei Dynastien (Frühzeit), die in Oberägypten (El-Kab) herrschten, an erster Stelle Horus als Schutz- und Landesgott verehrten; dieser ist einerseits der Lokalheilige ihrer Heimat, andererseits vielleicht der später in Edfu verehrte Sonnenfalke (aber in dieser Zeit noch nicht der Sohn des Osiris). Nach ihm führen die Könige anfangs den alleinigen Titel 'Horus'; erst später (Dyn. 2) nennen sie sich auch 'Set' nach dem Lokalgott von Ombos (bei Kus nördlich Luksor). Die Verlegung der Residenz durch ein neues Geschlecht nach Memphis bringt das Königtum in Berührung mit der andersartigen Auffassung des Sonnengottes in Heliopolis und verschafft dem Herrscher den Namen 'Sohn des Re' (Dyn. 4), der vielleicht von alten Deltafürsten stammt und von jetzt ab nächst 'König' der wesentlichste Titel des Pharao bleibt (vgl. *Ed. Meyer, Gesch. d. Alt.*[2] 1, 2 § 250; *Schneider, Kultur* 396). Die 5. Dynastie bringt eine besondere Verehrung des Re zur Geltung und baut ihm bei Memphis Heiligtümer mit Obelisken, deren Anlage und Ausschmückung auf Naturdienst deutet (vgl. A III). In den 'Pyramidentexten' der 6. Dynastie ist uns eine gewaltige religiöse Literatur überliefert, aus der wir lernen, daß seit Generationen und Jahrhunderten die verschiedenen lokalen Sonnengötter zusammengeworfen und sogar mit Gottheiten ganz anderen Charakters vereinigt worden waren. Das mittlere Reich setzt diese gegenseitigen Angliederungen von Göttern auch für die Sonnengötter fort, und seine Poesien verbinden unvereinbare Vorstellungen skrupellos miteinander (*Erman, Äg.* 461). Eine dieser Kompositionen, Amonre von Theben (vgl. B II), gewinnt überragende Macht im Pantheon und wird durch die thebanische Dynastie über das ganze Land verbreitet. Ein individualistisch gefärbter Versuch, einen solaren Monotheismus, der in ähnlicher Weise seit Jahrhunderten gelegentlich in einsichtsvollen Köpfen geherrscht und an manchen Orten und zu gewissen Zeiten auch wirklich bestimmend auf die Mythologie eingewirkt hatte (vgl. *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 272), nun einmal äußerlich mit aller Konsequenz durchzuführen, bricht schon mit dem Tode des königlichen Reformators zusammen (vgl. A IV). Von jetzt ab gehen die oben angedeuteten Vermischungen ungestört weiter; Amonre bleibt im wesentlichen in seiner Herrscherstellung, wenn auch mehr als Götterkönig wie als Sonnengott, schließlich als Personifikation jedes göttlichen Wirkens. Die Spätzeit, deren Schwerpunkt im Delta (Sais usw.) liegt, läßt Re-Harachte wieder mehr als Sonnengott hervortreten. Aber im allgemeinen liebt sie den Sonnenkult nicht mehr; man geht auf in den geheimnisvollen Mysterien des Totengottes und den Mythen von der Familie des Osiris. So ist verhältnismäßig wenig von der Sonnenreligion in der klassischen Literatur überliefert (zusammengestellt in *Jablonski, Pantheon* 1, 122 ff.); doch hat, im wesentlichen auf ihr fußend, schon *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 209 in der Sonne als physischer und metaphysischer Gottheit das Zentrum der ägyptischen Religion erkannt.

L i t e r a t u r (falls kein Zitat gegeben, s. Index; die genannten Werke werden später nur abgekürzt zitiert): *Paul Ernst Jablonski, Pantheon Aegyptiorum* (Francofurti ad Viadrum 1750—2) lib. 2; *J. Fr. Champollion le Jeune,*

*) Anderen Forschern scheint dieser Teil der Entwicklung der wesentlichste; z. B meint *Erman, Äg.* 73 ff., daß die alte Religion ein Kultus großer Lichtgottheiten war; ein umfassender Gott sei in einzelne Persönlichkeiten zerfallen, die dem Volke selbständig wurden.

Panthéon égyptien (Paris 1823) nr. 24; *Sir Gardner Wilkinson, A second series of the manners and customs of the ancient Egyptians* (London 1841) vol. 1—2, Suppl. mit Indices: besonders 1, 287—307; *Richard Lepsius, Über den ersten ägyptischen Götterkreis Abh. Akad. Berlin* 1851) 192—6; *Paul Pierret, Dictionnaire d'archéologie égyptienne* (Paris 1875) 468; *Ders., Petit manuel de mythologie* (P. 1878) 116; *Ders., Le panthéon égyptien* (P. 1881); *R. Lanzone, Dizionario di mitologia egiziana* (Torino 1881) 451, tav. 178; *G. Maspero* (1880—8), *Études de mythol. et archéol. égypt.* 1. 2 (Paris 1886 ff.) = *Bibliothèque égyptologique* 1. 2 (Paris 1893): 1, 121; 2, 279 ff. 313 ff.; *Le Page Renouf, Vorlesungen über Urspr. u. Entwickl. der Religion der alten Ägypter* (Leipzig 1882); *Ad. Erman, Ägypten* (Tübingen 1885); *H. Brugsch*, *Thesaurus inscriptionum aegyptiacarum* Bd. 4 (Lpzg. 1884); *Ders., Religion und Mythologie der alten Ägypter* (Lpzg. 1884—90); *Alfr. Wiedemann*, *Religion der alten Ägypter* (Münster i. W. 1890), Kap. 2—4; *C. P. Tiele, Geschichte der Religion im Altertum I* (Gotha 1896) Kap. 2, 1; *M. Brodrick and A. Anderson Morton, A concise dictionary of egyptian archeology* (London 1902); *E. A. Wallis Budge, The Gods of the Egyptians* (London 1904); *Ad. Erman, Die ägyptische Religion* (Berlin 1905); *H. O. Lange, Die Ägypter* in: *Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgesch.* (3. Aufl. Tübingen 1905) 1, 172—245: § 3. 4. 6; *James Henry Breasted*, *A History of Egypt* (London-New York 1906) 54 ff.; *Dass.*, Deutsch von *H. Ranke* (Berlin 1910) 54—62; *Herm. Schneider, Kultur und Denken der alten Ägypter* (Leipzig 1906) 426; *Eduard Meyer, Geschichte des Altertums*[2] Bd. 1, 2 (Stuttgart-Berlin 1909).

A. Lokalkulte

I. in Unterägypten

(*Maspero, Hist. anc.* 1, 137—40; *Schneider, Kultur* 397—402; *Erman, Rel.* 9; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 193).

a) In der frühesten historischen Zeit und in den ihr voraufgehenden Jahrhunderten, die wir nur tastend erschließen können, ist das Zentrum der Sonnenreligion im Delta offenbar Heliopolis gewesen. Dort wohnt ein Gott, der einheitlich und doch doppelt ist, sowohl dem Charakter wie der Person nach. Die offizielle Urkunde Ramses' III. stellt als Herrn des Tempels zwei Götter dar; zuerst 'Re-Harachte, großer Gott, Herr des Himmels' als Mann mit Falkenkopf, darauf Sonne mit Schlange; dann 'Atum, Herr beider Länder in Heliopolis' als Mann mit der Doppelkrone auf dem menschlichen Haupt (*Facsimile of an egyptian hieratic papyrus in the British Museum* ed. *S. Birch* [London 1876] pl. 24 — zitiert: *Pap. Harris I*); ihm sind auch zwei Göttinnen, Jusas und Hathor, beigegeben. So wie diese Beiworte es angeben, wird auch das wirkliche Verhältnis sein: Atum (vgl. B VII) ist der Lokalgott von Heliopolis; aber in einer Zeit, die wohl vor aller literarischen Überlieferung liegt, ist der Sonnengott ihm angegliedert und wegen seiner universalen und praktischen Bedeutung ihm sogar vorgeordnet worden. Der Sonnengott wurde in Heliopolis aufgenommen als Re, Harachte oder Re-Harachte; dieses seinerseits schon zusammengesetzte Wesen zeigt in seinem Namen Horus bzw. Harachte zwar vielleicht oberägyptischen Einfluß (vgl. unten II), aber was an Mythen und Vorstellungen sich damals in Heliopolis sammelte und was wir später gelegentlich wieder von dort ausströmen sehen, ist gewiß echte und z. T. uralte unterägyptische Religion. Der Charakter des Atum-Re-Harachte von Heliopolis ist einerseits der des Gestirnes; Naturdienst und Naturbeobachtung scheint in Heliopolis mehr als an anderen Orten gepflegt worden zu sein, und die in den Hymnen zahlreichen Beschreibungen des Tageslaufes der Sonne und ihrer Macht über Lebendiges und Lebloses waren dort offenbar besonders beliebt (vgl. A III. IV; C VII. VIII; D).

Im besonderen verkörpert Atum die Abendsonne, Re-Harachte die aufsteigende; z. B. auf den Pyramidion aus Gräbern (*Brugsch, Rel.* 236. 241. 249). Ferner ist der Gott von Heliopolis der König und Weltenherrscher und heißt als solcher bald Atum, bald Re-Harachte. Mythen, die von Atum als erstem Erzeuger und somit Vater der Götter erzählen, scheinen ursprünglich wirklich ihm, nicht Re-Harachte anzugehören.

b) Andererseits trifft man im Delta zu allen Zeiten Spuren einer Re-Religion, ohne daß man sie näher festlegen könnte. Man sieht Re hier verehrt und überall in den Mythen erscheinend, aber er ist nirgends zu Hause. Bald ist er der mächtige König und Göttervater, bald steht er untätig im Hintergrund, bald ist er die täglich ihren Weg ziehende Sonne. Vielleicht war Re den Unterägyptern seit Urzeiten der überall selbstverständlich gegenwärtige und wirksame Sonnengott; erst durch die Verschmelzung mit dem Lokalgott Atum von Heliopolis erhielt er unter verändertem Namen ein Haus und eine Familie.

c) Mehrere Deltagötter haben unter den verschiedenartigen Zügen ihres Charakters auch den des Sonnengottes, z. B. Schow (s. 'Schow' D); aber gerade da handelt es sich um Verhältnisse, die zunächst noch nicht geklärt sind und über die wir bei der Spärlichkeit des Materials z. T. gewiß nie werden urteilen können.

d) Beschränken wir uns auf Heliopolis, dessen Theologie offenbar zu allen Zeiten starken Einfluß auf die der anderen Tempel gehabt hat. Dort besteht der Gott, der der Herr des Ortes ist, aus zwei Persönlichkeiten; wie unter Ramses III. (vgl. a) tritt er uns auch sonst häufig in zwei Gestalten entgegen. Z. B. zeigt ein Relief Sethos I. aus Heliopolis den König auf der einen Seite opfernd vor dem falkenköpfigen 'Re-Harachte' mit der Sonnenscheibe auf der anderen vor 'Atum, Herrn beider Länder von Heliopolis', menschenköpfig mit der Doppelkrone (Brüssel E 407 = *Capart, Recueil de monum.* [Bruxelles 1902] 1, 39). So ist es oft. Und als zwei getrennte Persönlichkeiten mit verschiedenen Tempeln in Heliopolis treten Re und Atum uns auch wirklich

entgegen in dem Bericht des Königs Pianchi, der in Heliopolis opferte (*Schäfer*, *Urkunden der älteren Äthiopenkönige* 3, 37—40: Pianchistele 102—6). In Heliopolis wusch Pianchi, gewiß dem alten Tempelritual gemäß, sein Gesicht 'mit dem Wasser des Nun, mit dem Re sein Gesicht wäscht. Er ging zu dem Sande in Heliopolis (d. h. in die Wüste hinauf?) und vollzog ein großes Opfer auf dem hohen Sande in Heliopolis angesichts des Re bei seinem Aufgange an Ochsen, Milch, Myrrhen, Weihrauch und allen wohlriechenden Pflanzen. Er begab sich dann zum Tempel des Re und trat betend in das Gotteshaus... Er stieg die Treppe hinauf zum großen Balkon (Fenster?), um Re zu schauen im Obeliskenhause. Der König selbst stand allein da und zerbrach die beiden Türriegel, öffnete die Türflügel und sah seinen Vater Re im Obeliskenhause mit der Morgenbarke des Re und der Abendbarke des Atum. Er schloß die Türflügel, legte den Ton auf und siegelte mit dem Siegelring des Königs selbst ... Dann ging er in den Atumtempel und brachte Myrrhen dar seinem Vater Atum Chepra, dem Fürsten von Heliopolis'. Pianchi hat also dem Re im Freien geopfert, vielleicht oben in der Wüste; ein solches Opfer meint wohl auch *Plutarch* (*de Is.* cap. 52 b): 'Dreimal täglich räuchert man dem Helios, mit Harz bei Aufgang, mit Myrrhen mittags, mit dem sogenannten Kyphi bei Untergang; Helios glaubt man dadurch sich zuzuwenden und ihm zu dienen'.

II. In Oberägypten.

Ob der Falke Horus, der der Patron der ersten Dynastien in el-Kab ist, ein Sonnengott war, wissen wir nicht. Gewiß war dies Behedti, der Gott von Edfu, das uns in späterer Zeit als Mittelpunkt des oberägyptischen Sonnenkultus entgegentritt; er ist ursprünglich ein Falke, dann die Sonnenscheibe, die mit ausgebreiteten Falkenflügeln schwebt (vgl. B III. IV). Die Falkengestalt des Sonnengottes scheint in Oberägypten heimisch zu sein, und der Gott von Heliopolis hat den Namen Horus, Harachte und den Falkenkopf vielleicht aus dem Süden erhalten. Die oberägyptischen Mythen sind in historischer Zeit gepflegt und ausgebildet worden ('Die geflügelte Sonne' vgl. C I), aber ihre Wirkung ist unbedeutend gegenüber der des unterägyptischen Ideenkreises. Zunächst wohl weil die geistige Kultur im Norden seit alter Zeit reicher durchgebildet war. Ferner spielte gewiß mit, daß der Name Horus auch von dem Sohne des Osiris und der Isis getragen wurde; die Bedeutung und Verbreitung dieser Osirismythen war aber so groß, daß man sich lieber an den Sonnengott in ganz anderen Einkleidungen wandte.

III. In der 5. Dynastie

(*Erman, Rel.* 44; *Breasted, Hist.* 123; *Schneider, Kultur* 410).

a) Die älteste religiöse Poesie und die im wesentlichen von ihr abhängige spätere ist so erfüllt von mythologischen Bildern und Hinweisen, daß für unbefangene Gedanken und Beobachtungen aus der Natur kaum Platz bleibt; dieses Abweichen des hohen Stils ist mit den Tendenzen des Dichters selbstverständlich verbunden; aber immer wieder sehen wir bei dem Ägypter das natürliche Empfinden hervortreten und seine Unfähigkeit, die Abstraktionen durchzuführen. Solche Reaktionen auf die Vergewaltigungen durch die Mythologie sind zweimal in großem Stile erfolgt: die erste im alten Reich durch die 5. Dynastie, die zweite in der 18. Dynastie durch Amenophis IV.

b) Wir wissen viel zu wenig, um uns eine Vorstellung machen zu können von den äußeren Verhältnissen, unter denen die Ideen der ersten Reform zur Herrschaft gebracht wurden; gewiß kam ein neues Herrscherhaus, durch welches das alte samt seinen Lehren gestürzt wurde. So erzählt es das Volksmärchen nach Jahrhunderten (*Erman, Die Märchen des Papyrus Westcar.* Berlin 1890; *Erman-Krebs, Aus den Papyrus der Königl. Museen* (Berlin 1899) 37 ff.): Heimlich besuchte der Sonnengott Re selbst die Frau eines seiner Priester in Heliopolis; sie gebar drei Knaben, denen die sieben Hathoren, gute Göttinnen, bei der Geburt Namen und Schicksal verkündeten, Die Kinder wurden die ersten Könige der 5. Dynastie. Die neue Richtung geht also, wie die Sage wohl richtig erzählt, von Heliopolis aus und bringt dessen Sonnengott vor allen anderen Göttern zur Geltung. Ihre Poesie ist fast nicht erhalten, aber die Darstellungen in ihren Tempeln zeigen, daß ihre Religion mehr als in den vorhergehenden Generationen ein Naturdienst war. Nicht nur das größere Vermögen der Künstler, sondern auch diese neue Tendenz ist die Veranlassung zu der Abbildung der Tiere und Pflanzen in den Sonnentempeln. In langen Reihen sind die Lebewesen auf der Erde dargestellt, wie sie in den verschiedenen Jahreszeiten aussehen und was sie tun; die Götter dieser drei Jahreszeiten, in gewaltiger Größe, stehen vor ihnen, und wir haben es uns wohl so zu denken, daß sie dem Sonnengott vorführen, was er geschaffen hat und erhält. In diesen Reliefs sehen wir auch die kleinen Szenen aus dem Tierleben nach feiner Beobachtung abgebildet; sie sind ähnlich den Bildern, mit denen die Dichter der Sonnenhymnen ihre Lieder schmücken (vgl. C VII—X).

c) Die Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie (*Wiedemann*, *Rel.* 11) haben als wesentlichsten einen Bestandteil, der nach den alten Bildern bei allen ähnlich war: ein hoher Unterbau mit geböschten Wänden; auf ihm ein mächtiger Obelisk, dessen Spitze, in einigen Fällen wenigstens, eine vergoldete Sonnenscheibe trägt. Das weitere kennen wir im einzelnen nur von dem einzigen bisher freigelegten Sonnentempel, dem des Königs Ne-user-rē (Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re [Rathures] ed. *von Bissing*. I. Der Bau, von *Ludwig Borchardt* [Berlin 1905]; *Mitteil. der Deutsch. Orient-Ges.* nr. 10; Berichte von *Schäfer* und *Borchardt* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 37—9 [1899—1901]. Beschreibungen in *Spiegelberg, Gesch. ägyptischer Kunst* [Leipzig 1903] 12, Abb. 16; *v. Bissing*,

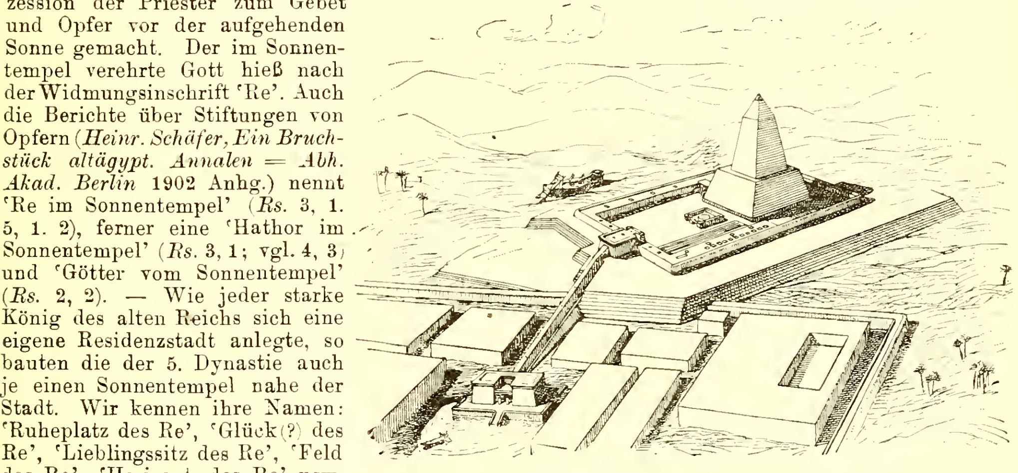
Einf. Gesch. ägypt. Kunst [Berlin 1908] 31, Taf. 20; *Ed. Meyer, Aeg. zur Zeit der Pyramidenerbauer* [Leipzig 1908] 30, Abb. 11). Im Tal betritt man ihn von der Residenzstadt des Königs aus, die im Fruchtlandgebiet liegt, durch einen mit Granitsäulen geschmückten Bau; man steigt in einem geschlossenen Aufweg, dessen Wandbilder nur durch kleine Deckenfenster schwach beleuchtet werden, empor zu einem Hof, umgeht ihn auf einem immer noch halbdunklen Gang und steigt dann wieder empor in dem Unterbau des Obelisken, nunmehr völlig im Dunklen. Endlich, nachdem der Weg fast zweimal sich im Massiv des Unterbaues gewunden hat, betritt man die Plattform desselben und sieht das Tageslicht erst jetzt wieder seit dem Torbau im Tale; diesen Weg hat gewiß auch die Prozession der Priester zum Gebet und Opfer vor der aufgehenden Sonne gemacht. Der im Sonnentempel verehrte Gott hieß nach der Widmungsinschrift 'Re'. Auch die Berichte über Stiftungen von Opfern (*Heinr. Schäfer, Ein Bruchstück altägypt. Annalen = Abh. Akad. Berlin* 1902 Anhg.) nennt 'Re im Sonnentempel' (*Rs.* 3, 1. 5, 1. 2), ferner eine 'Hathor im Sonnentempel' (*Rs.* 3, 1; vgl. 4, 3) und 'Götter vom Sonnentempel' (*Rs.* 2, 2). — Wie jeder starke König des alten Reichs sich eine eigene Residenzstadt anlegte, so bauten die der 5. Dynastie auch je einen Sonnentempel nahe der Stadt. Wir kennen ihre Namen: 'Ruheplatz des Re', 'Glück (?) des Re', 'Lieblingssitz des Re', 'Feld des Re', 'Horizont des Re' usw. (*Sethe* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 27 [1889] 111). — Vgl. Abb. 1.

d) Der eigenartige Kernpunkt dieser Sonnenheiligtümer ist der Obelisk. Man hat vermutet, daß die sämtlich bei Memphis liegenden Sonnenheiligtümer der 5. Dynastie Nachahmungen des verlorenen Tempels von Heliopolis sind, und daß der Obelisk eine Nachbildung des berühmten Steines von Benben ist. Sicher ist, daß der Obelisk in irgendeiner nahen Beziehung zum Sonnengott steht, wenn die ägyptischen Texte auch kaum davon sprechen (auch *Porphyrius* bei *Euseb., Praepar. evangel.* lib. 3 c. 7, *Tertullian, de spectaculis* c. 8 p. 93, *Ammian. Marcellin.* lib. 17 p. 100 und *Plinius, hist. nat.* lib. 36 c. 8 schreiben die Obelisken der Sonne zu); freilich brauchen sie nicht Bilder der Sonnenstrahlen zu sein (so *Plinius* a. a. O. und viele neuere Gelehrte). Über die Obelisken vgl. *Brugsch, Rel.* 255. 261 ff. und *Wiedemann, Herodots Zweites Buch* (Lpzg. 1890) 430. In Heliopolis gibt es seit uralter Zeit einen Stein Benben, der mit dem dortigen Sonnengotte zusammenhängt; er scheint kegelförmige Gestalt gehabt zu haben und könnte das Urbild der Obelisken sein. Jedenfalls genießt er dort großes Ansehen und viele Texte der historischen Zeit rühmen ihn.

IV. Die Reform Amenophis IV.

(zuerst erkannt von *Lepsius*, *1. Götterkreis* (*Abh. Akad. Berlin* 1851) 196—202. — behandelt in: *Lanzone, Dizion.* 99, tav. 42; *Erman, Äg.* 354; *Wiedemann, Rel.* 19; *Budge, Gods* 1, 68; *Erman, Rel.* 64; *Breasted, Hist.* 355 = Übers. *Ranke* 293 ff.; *Schneider, Kult.* 513—23).

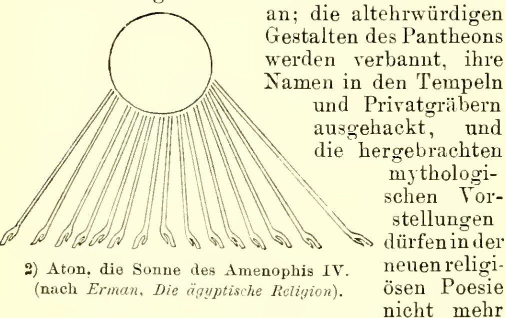
a) Die 5. Dynastie mit ihrem tendenziösen Sonnenkultus war zugrunde gegangen, und innere Wirren hatten die geistige Bildung erschüttert; aus dem allgemeinen Chaos ging das 'mittlere Reich' hervor, das besonders zu einer spintisierenden Ausbildung und Vermischung der mythologischen Gestalten neigte. Es wurde nach einigen Jahrhunderten durch die Hyksos, ein vorderasiatisches Barbarenvolk, gestürzt; aber die nationale Religion ging



1) Sonnenheiligtum des Ne-user-rê bei Abusir (nach *Erman, Die ägyptische Religion*).

weiter in langsamer stetiger Entwicklung — oder Verfall. Die Priester des 'neuen Reichs', das die Fremden verjagte, haben die Tendenz, Götterpersönlichkeiten verschiedenen Ursprungs und Charakters zu einer einzigen Gestalt zu vereinigen. So werden Amon, Re, Harachte und Atum (vgl. B I—VIII), die vorher schon andere ihnen nahestehende Götter in sich aufgenommen haben, miteinander verschmolzen. Der Sonnengott, meist unter seinem Namen Re, wird Wesen wie dem Kriegsgott Mont von Hermonthis, dem Krokodil Sobk im Fajjum, dem zeugenden Min von Koptos oder dem Schöpfer Chnum von Esne zugesellt (vgl. N I b—e) und gibt ihnen von seinem Charakter ab. Die Konzentrierung vieler verschiedener Eigenschaften auf einen Gott, insbesondere auf den Hauptgott dieser Zeit Amonre von Theben, legte den Priestern die Gedanken an einen einzigen allmächtigen Gott nahe; aber dem stand die ganze Tradition mit dem mannigfaltigen Pantheon entgegen, und der praktischen Durchführung eines Monotheismus hätten sich die Kultgenossenschaften entgegengestellt, die dabei zu verlieren hatten — und das war bei der Lage der ägyptischen Kirche die Mehrzahl.

b) Ein Mann — die Triebkraft der Bewegung scheint wirklich eine einzige Persönlichkeit zu sein, wie ja auch ihre Färbung durchaus individualistisch ist — hat es doch einmal versucht, einen Monotheismus durchzusetzen; und das war, dem ägyptischen Empfinden entsprechend, ein solarer. König Amenophis IV., Sohn eines bedeutenden Herrschers und einer einflußreichen Frau aus bürgerlicher Familie, hatte schon im Anfang seiner Regierung ausgeprägte Neigung für den Sonnengott; sie mag ihm durch seinen Onkel, einen Hohenpriester in Heliopolis, eingepflanzt sein (*Borchardt* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 44 (1907—8) 97). Der König baute dem Harachte nicht nur in dessen Heimat Heliopolis einen Tempel, sondern auch in Memphis und Theben; der Gott wird dort in konventioneller Weise als falkenköpfiger Mann mit Sonnenscheibe dargestellt (*Erman*, *Rel.* Abb. 57). Ähnlich in Soleb in Nubien (*Breasted, Monuments of Sudanese Nubia* 87 = *Americ. Journal Semit. Languag. Literat. Oct.* 1908). Aber schon nach wenigen Jahren erkennt der junge König neben dem Sonnengott keine anderen Götter mehr an; die altehrwürdigen Gestalten des Pantheons werden verbannt, ihre Namen in den Tempeln und Privatgräbern ausgehackt, und die hergebrachten mythologischen Vorstellungen dürfen in der neuen religiösen Poesie nicht mehr erwähnt werden (vgl. A IV d). Auch der Sonne — von einem Sonnen'gott' darf man nun nicht mehr sprechen — wird eine besondere Gestalt gegeben: eine Scheibe mit Strahlen, die in Hände endigen (*Lepsius, Denkmäler* 3, 91—111 passim; schon beobachtet: *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 213; *N. de Garis Davies, Tell Amarna* vol. 1—6 [London, Eg. Explor. Fund 1903—9] passim); und ein Name wird für sie verwendet, der nur das Gestirn, nicht eine mythologische Persönlichkeit bezeichnet: Atōn (vgl. B X). Der König änderte seinen Namen Amenôphis 'Amon ist zufrieden' in Achnatôn; diesen übersetzte man früher 'Glanz der Sonnenscheibe' (*Erman*, *Äg.* 355), dann 'Geist des Aton' (*Schäfer* in *Ztschr. Äg. Spr.* 34 [1897], 166), endlich 'Aton hat Wohlgefallen' d. h. am König *Sethe, ebend.* 44 [1907], 166). — Von dem neuen Gott haben die reformierenden Theologen alles abgestreift, was an die traditionelle Mythologie erinnert, soweit Ägypter sich überhaupt von dem ererbten Gut freizumachen vermögen; aus einer mythologischen Gestalt haben sie einen Naturgott gemacht. Da die Sonne nunmehr der einzige Gott ist, muß er die Funktionen aller verbannten alten Gottheiten übernehmen, deren Wirken der Ägypter nun einmal bedarf. Er ist der Landesgott, dem der König bei den Festen opfert. Er ist auch der persönliche Schützer des Königs und strahlt über ihm bei den Ausfahrten in den Tempel. Er wird Totengott: der Skarabäus, den man an Stelle des Herzens in die Mumie legt, wird mit einem Gebete an Aton beschrieben (Berlin 15099); auch die Totenfiguren, die in der Unterwelt bei der Arbeit für den Toten eintreten sollen, erhalten ein solches (Berlin 14123). Auch auf den Grabsteinen spricht die veränderte Anschauung sich aus (*Steindorff* in *Ztschr. Äg. Spr.* 30 (1892) 125 und 34 [1896] 63).



2) Aton, die Sonne des Amenophis IV. (nach *Erman, Die ägyptische Religion*).

c) Das Wesen des neuen Sonnengottes spricht sich in den Liedern an ihn aus (bearbeitet von *Breasted, De hymnis in solem sub rege Amoenphide IV. conceptis.* Diss. Berlin 1894; Übersetzungen in *Erman, Äg.* 355). In ihnen ist nicht mehr die Rede von Atum, Chepra und anderen mythologischen Gestalten der Sonne; die Sonne ist kein Falke und fährt nicht zu Schiffe; der Weltenlenker sitzt nicht mehr auf dem Throne, um seinem Wesir Befehle zu erteilen. Wir hören nur von dem Gestirn und seinem Wirken, wir sehen das Treiben der Menschen, Tiere und Pflanzen, auch die unbelebte Natur dient der schaffenden und erhaltenden Sonne — aber kein Wort gedenkt der Toten, durch deren Reich früher der Gott bei seiner nächtlichen Fahrt gezogen war (vgl. D II). Ebenso 'unägyptisch' wie dieses Sich-hinweg-setzen über das Leben nach dem Tode ist der kosmopolitische Zug der neuen Religion: die 'elenden Barbaren' in Syrien und Nubien waren für die offizielle Religion und Poesie fast den Tieren gleich gewesen, nun sollten sie als gleichberechtigte Wesen anerkannt werden. Über ihnen allen strahlt die Sonne, die als vollständigen Namen, geschrieben wie eine Königstitulatur, erhält: 'Re-Harachte, jubelnd im Horizont, in seinem Namen: Glanz, der in der Sonne (Aton) ist' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 91—111 passim; *Davies, Tell Amarna* passim); oder: 'Aton (Sonne), lebender, großer, Herr der Jubiläen, Herr des Erdkreises, Herr der Sonne, Herr des Himmels, Herr der Erde — im Atontempel im Horizont des Aton' (*Leps., Denkm.* 3, 99 a. 100 c. 109). In den Liedern (s. o.) heißt der Gott 'die lebende Sonne, außer der kein andrer ist'. 'Wenn sie sich zeigt, so leben und wachsen alle Blumen, . . . alles Vieh hüpft auf seinen Füßen und die Vögel, die im Sumpf sind, flattern vor Freude'. Die Sonne ist es, 'die die Jahre bringt, die Monate schafft, die Tage macht, die Stunden berechnet, der Herr der Zeit, nach dem man rechnet'.

d) Das literarisch wertvollste Denkmal der Poesie dieser 'Ketzerzeit' ist der große Sonnenhymnus (zuletzt übersetzt von *Ranke* in *Greßmann, Altoriental. Texte und Bilder zum A. T.* (Tübingen 1909) 1, 189 mit Angabe der Literatur):

'Du erscheinst schön im Horizonte des Himmels, du lebende Sonne, die zuerst lebte. Du gehst auf im östlichen Horizonte und erfüllst die Erde mit deiner Schönheit. Du bist schön und groß und funkelnd und hoch über der Erde. Deine Strahlen umarmen die Länder,

soviel du geschaffen hast. Du bist Re . . ., du bezwingst sie durch deine Liebe. Du bist fern, aber deine Strahlen sind auf Erden . . .

Gehst du unter im westlichen Horizonte, so ist die Erde finster, als wäre sie tot. Sie schlafen in ihren Kammern, mit verhülltem Haupt. Ihre Nasen sind verschlossen und kein Auge sieht das andere. Stähle man ihre Habe, die unter ihrem Kopf liegt, sie merkten es nicht. Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle heraus, und alles Gewürm beißt . . . . Die Erde schweigt: der sie schuf, ruht ja in seinem Horizonte.

Früh morgens gehst du im Horizonte auf und leuchtest als Sonne am Tage. Die Finsternis flieht, wenn du deine Strahlen spendest. Die Bewohner Ägyptens sind fröhlich: sie erwachen und stehen auf den Füßen, wenn du sie erhoben hast. Sie waschen ihren Leib und greifen nach ihren Kleidern. Sie erheben ihre Hände, dich zu preisen. Das ganze Land tut seine Arbeit. Alles Vieh ist zufrieden auf seiner Weide. Die Bäume und Kräuter grünen, die Vögel flattern in ihren Nestern und heben ihre Flügel, dich zu preisen. Alle Tiere hüpfen auf ihren Füßen, was da flattert und fliegt, lebt, wenn du für sie aufgehst. Die Schiffe fahren hinab und ebenso hinauf; jeder Weg steht offen, weil du aufgehst. Die Fische im Strom springen vor deinem Antlitz, deine Strahlen dringen in das Innere des Meeres.

Der die Knaben in den Weibern schafft und den Samen in den Männern; der den Sohn im Leibe seiner Mutter am Leben erhält, der ihn beruhigt, daß er nicht weine, du Amme im Leibe! Der die Luft spendet, um jedes seiner Geschöpfe zu beleben, wenn es aus dem Leibe kommt . . . am Tage seiner Geburt. Du öffnest ihm den Mund und es redet; du machst, wessen er bedarf. Das Junge im Ei spricht (schon) in der Schale; du schenkst ihm in ihr Luft, um es am Leben zu erhalten . . . Du machst es stark, aus dem Ei zu brechen(?). Es kommt aus dem Ei, um zu reden . . . und kräftig(?); es geht auf seinen Füßen fort, wenn es aus ihm herauskommt. Wie viel ist, was du gemacht hast . . . Du schufst die Erde nach deinem Wunsche, du allein, mit Menschen, Herden und allen Tieren, alles was auf Erden ist, was auf den Füßen geht und was schwebt und mit den Flügeln fliegt.

Die Fremdländer Syrien und Nubien und das Land Ägypten — einen jeden setztest du an seine Stelle und schufst, was sie bedürfen; ein jeder hat sein Eigentum, und seine Lebenszeit ward berechnet. Ihre Zungen sind durch die Sprachen geschieden und ihr Äußeres gemäß ihrer Farbe; Unterscheider, du unterschiedst die Völker. Du schufst die Nil(quellen) in der (unterirdischen) Tiefe und führst ihn herbei nach deinem Belieben, um die Menschen zu ernähren . . . Alle fernen Länder, deren Lebensunterhalt schufst du und setztest einen Nil an den Himmel, daß er zu ihnen herabsteige (d. h. als Regen); er schlägt Wellen auf den Bergen wie der Ozean und befeuchtet ihre Äcker in ihren Städten. Wie schön sind sie, deine Beschlüsse, du Herr der Ewigkeit!

Den Nil am Himmel, du überwiesest ihn den Fremdvölkern und dem Wild aller Wüste, das auf den Füßen geht; der Nil (auf Erden), der kommt aus der Tiefe für Ägypten . . . Du schufst die Jahreszeiten, um all dein Erschaffenes zu erhalten, den Winter, um sie zu kühlen, die Glut, um dich zu kosten(?). Du schufst den fernen Himmel, um an ihm zu strahlen, um all dein Erschaffenes zu sehen, allein und aufgehend in deiner Gestalt als lebende Sonne, erglänzend, strahlend, sich entfernend und wiederkehrend. Du schufst (die Erde) für die, die aus dir allein entstanden sind, die Hauptstädte, Städte, Stämme, Wege und Ströme. Aller Augen schauen dich vor ihnen, wenn du die Tagessonne über der Erde bist.'

e) Die Ausdehnung des Atonkultus in Ägypten ist nicht festzustellen. Der König, der sich nun Achnaton 'Geist des Aton' nannte, gründete sich eine Residenzstadt 'Horizont des Aton' in Mittelägypten (jetzt Tell el-Amârna) mit einem Palast und Tempel. *Fl. Petrie, Tell el Amarna* [London 1894]; *Bouriant-Legrain-Jéquier, Monuments pour servir à l'étude du culte d'Atonou en Égypte* 1 (= *Mém. Inst. franç. Caire* 8) Caire 1903. Die Bewohner der Stadt waren gewiß Anhänger der neuen Religion oder standen im Dienste von solchen; die Beamten des Hofkreises sind natürlich vorbildliche Gläubige und kennen in ihren Gräbern (*Davies, Tell Amarna* vol. 1—5 [vgl. oben b] keine Götter außer Aton und ihrem gottähnlichen König. In einigen Städten baute Achnaton seinem Gotte neue Heiligtümer, deren Grundriß, Aufbau und Ausschmückung anders war als bisher bei den Tempeln; so auch in Theben, in dessen Nähe Achnaton vielleicht bestattet wurde (vgl. *Archaeolog. Report* [Egypt. Explor. Fund] 1906—7, 12. 18; *Ayrton* in *Proc. Soc. Bibl. Archaeol.* 29 [1907] 85; *Weigall* in *Blackwoods Magazine* vol. 182 [Oct. 1907] 470). Die Arbeiten dieser Zeit erkennen wir sogleich an der halb realistischen, halb weichlich-dekadenten Manier der Zeichnung; auch der neue Kunststil ist durchaus individuell und eine Schöpfung des Hofkreises (*Spiegelberg, Gesch. ägypt. Kunst* [Lpzg. 1903] 62=70). Man kann sich aber keine rechte Vorstellung davon machen, wie weit der neue Glaube in die alte Kirche eingepflanzt worden ist. Die Priester gaben es zu, daß an allen Darstellungen und Statuen die Namen der bisher verehrten Götter durch die fanatischen Atondiener mit barbarischer Rücksichtslosigkeit ausgehackt wurden; aber äußerlich und innerlich wird das meiste beim Alten geblieben sein. Der Einfluß des Königs mag in Ägypten je weiter von der Residenz entfernt desto schwächer gewesen sein. Aber in Nubien, wo er weniger gegen eine organisierte Kirche zu kämpfen hatte, sehen wir eine gelegentliche Äußerung seiner Macht; bei Sesebi baute er einen Atontempel mit ähnlichem Grundriß und Namen wie in Theben (*Breasted, Monuments of Sudanese Nubia* 66. 78 = *Amer. Journ. Semit. Languag.*, Oct. 1908).

f) Wie sehr die neue Richtung in Religion

und Kunst vom König geschaffen oder abhängig war, zeigte sich nach dessen Tode. Unter seinen Verwandten folgte ihm ein früherer Priester, der ganz auf dem modernen Wege zu bleiben suchte; aber alle Nachfolger, wie er nicht aus königlichem Geschlechte, sahen sich genötigt, immer weitergehende Zugeständnisse zu machen. Denn überall schossen die Triebe der alten Kultur hervor: der Baum war beschnitten, aber nicht vernichtet worden; in erstaunlich kurzer Zeit grünten die Zweige wieder, sie blühten auch und trugen Früchte. Plötzlich erschienen die alten Götter wieder, mit ihnen die hergebrachten Vorstellungen; der Himmel war wieder eine Kuh, der König wieder der starke Löwe, der die elenden Barbaren mit Füßen trat. An Aton dachte nur noch ein kleiner Kreis und bald niemand mehr. Der Sonnengott stieg aus der Wüste empor als buntgefiederter Falke und verwandelte sich auf seiner Tagesfahrt auf dem himmlischen Ozean in manche Gestalten und nahm viele Namen an, um am Abend in die Unterwelt zu den Toten hinabzusteigen. Alles war, als ob nichts geschehen wäre; der offizielle Hofstil und die starre Dogmatik der Priester taten das Ihrige, um keine Erinnerung an die unterdrückte Reformation aufkommen zu lassen: der König, dessen Ideen gewiß manchen aufgeklärten Geist erlöst hatten, wurde zum 'Frevler von Tell Amarna' (*Erman* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 42 [1905] 106). Sein Name wurde aus den offiziellen Listen der Herrscher gestrichen, die ägyptische Tradition kennt keinen Amenophis IV.

B. Namen der Sonnengötter.

I. Re (vgl. Art. 'Re', fälschlich Ra)

ist nicht der Name eines Sonnengottes, sondern der Sonne selbst als der leuchtenden Scheibe; deshalb ist 'Re' üblich als Benennung in den Hymnen an die auf- oder untergehende Sonne, die das Naturereignis ohne mythologische Anspielungen zu besingen pflegen. Lokalgott ist die Sonne unter dem Namen Re nirgends; man nennt sie überall Re und weiß, daß damit auch der an dem betreffenden Orte heimische Sonnengott gemeint sein kann — doch ist Re eigentlich kein Gott. Dazu hat man ihn nur einmal gemacht: in der 5. Dynastie, deren Könige ihrem Vater, dem Sonnengotte, neben ihrer Residenz einen Tempel bauten; dort verehrt man als Herrn des Heiligtums Re; neben ihm Hathor und andere Götter (vgl. A III c). Aber abgesehen von dieser offenbar aus äußeren Gründen geschaffenen Lokalisierung hat Re als solcher ursprünglich keine Stätte; erst durch seine Verschmelzung mit Harachte, Atum, Amon u. a. wird er in deren Heimat angesiedelt. Trotzdem findet sich nun freilich häufig der Gott 'Re'; in historischer Zeit sind eben die verschiedenen Gestalten so ineinander geflossen, daß die Namen Re, Re-Harachte, Atum, Chepra usw. in vielen Fällen gleichwertig nebeneinander gebraucht werden können. Der eine nimmt die heiligen Stätten, die Familie und die Mythen des anderen für sich in Anspruch.

Ammian. Marcellin. (lib. 17) gibt bei der Übersetzung der Inschriften des Obelisken aus Heliopolis im Zirkus zu Rom Re durch Helios wieder; so nennt die klassische Literatur auch sonst den ägyptischen Sonnengott.

Re wird dargestellt als Mann mit Falkenkopf, darauf die Sonnenscheibe mit Schlange (unsere Abb. 3).

II. Amonrê (oder Amenra, Ammon-Ra).

Literatur: *Jablonski, Pantheon* 1,165; 180; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 243—9; *Ed. Meyer, Ammon* (1884) in *Roschers Lex.* Bd. 1, Sp. 283; *Lanzone, Dizion.* 29, tav. 18 ff.; *Brugsch, Rel.* 684—95; *Erman, Rel.* 62 ff.; *Breasted, Hist.* 248; *Schneider, Kultur* 607.

Amonrê ist eine Neuschöpfung aus politischen Gründen. Er ist zusammengesetzt aus Amon, dem Gott von Theben, einem Schöpfer und Erzeuger ähnlich seinem Nachbargott Min von Koptos, und dem Sonnengott, dessen allgemeinste Bezeichnung 'Re' man dafür wählte. Amonre vereinigt die Eigenschaften von Amon und Re in sich und wurde in dieser allgemeinen Natur zum Landesgott, Götterkönig und Weltenherrscher im neuen Reich erhoben. Die Hymnen an ihn feiern (vgl. unten C VIII) insbesondere die Sonne als Schöpfer und Erhalter der belebten und unbelebten Natur; schließlich gehen alle Attribute und Mythen der Sonne auf ihn über (*Erman, Rel.* 62). Amonre ist seinerseits wieder Verbindungen mit anderen Sonnengöttern eingegangen. Z. B. nennt man im neuen Reich den Landesgott gern Amon-Re-Harachte, um ihn als ober- und unterägyptischen Gott zugleich zu kennzeichnen; dann hat er häufig den Falkenkopf des Harachte (*Lepsius, Denkmäler* 3, 125 d; 143 b: Amon-Re-Harachte-Atum; 191 b ein gewöhnlicher Amon ebenso dargestellt). Andererseits kann ein Amon-Re-Harachte in der Spätzeit auch wie ein Amon aussehen (*Naville, Goshen* pl. 2, 5). Von Amon als der Sonne, allerdings bei den Libyern, weiß auch *Macrob. Saturn.* 1 cap. 21.



3) Re-Harachte (nach *Erman, Die ägypt. Religion*).

III. Horus.

Wilkinson, Sec. ser. 1, 297. 403; *Pierret, Dict. d'arch.* 270; *Lefébure, Les Yeux d'Horus* 94 ff.; *Lepage Renouf, Vorles.* 106; *Ed. Meyer, Horos* (1889) in *Roschers Lexikon* Bd. 1, Sp. 2744; *Wiedemann, Herodots Zweites Buch* (Lpz. 1890) 512; *Wiedemann, Rel.* 15; *Tiele, Gesch. Rel.* 1, 32; *Maspero, Hist. anc.* 1, 100. 138; *Schneider, Kult.* 426; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 181. 187.

Nach einer der uralten ägyptischen Auffassungen des Sonnengottes schwebt er als buntgefiederter Falke mit ausgebreiteten Flügeln am Himmel; diese seine Erscheinungsform, die in Oberägypten heimisch zu sein scheint (vgl. IV), mag Horus genannt worden sein. Die Vorstellung ist durch die historische Zeit hin-

durch bekannt geblieben und in mannigfacher Weise variiert, und zwar unter verschiedenen Namen. Bei 'Horus' hatte man sich gewöhnt, an jenen Sohn des Osiris und der Isis zu denken, der an Stelle seines ermordeten Vaters den Thron bestieg als Herrscher der Lebenden; so gab man dem Horus, den man als Sonnengott verstanden wissen wollte, besondere Beinamen (vgl. IV. Hor-behedti und V. Harachte). Unter dem Namen 'Horus' allein pflegt der Sonnengott selten aufzutreten; gelegentlich heißt wohl Re Atum auch 'Horus von Heliopolis geliebt' (Pianchistele 105), oder Re Harachte hat in Dendera (ptolem.) den Beinamen 'Horus, der dieses Land erleuchtet mit seinen beiden Augen' (*Brugsch, Thesaurus* 4, 776 h). Aber daß sich unter Horus ein Sonnengott verbirgt, erkannte schon *Jablonski* (*Pantheon* 1, 205 ff.) auf Grund antiker Angaben (*Horapollon, Hierogl.* 1 cap. 17; *Macrob. Saturn.* 1 cap. 21), und die Zugehörigkeit des Falken (früher irrtümlich Sperber genannt) zur Sonne ist in der Ägyptologie stets anerkannt gewesen (*Pierret, Dict. d'arch.* 209, *épervier*).

Die in späterer Zeit nach einer bestimmten Seite hin entwickelten Formen des Horus haben unter ihren Zügen gelegentlich auch den des Sonnengottes bewahrt, z. B. Haroëris ('der große Horus') von Ombos (*Brugsch, Rel. u. Myth.* 529). — Zu Harpokrates vgl. unten X II b.

IV. Hor-behedti (oder Hor-behudet, Harbahudti) oft auch nur Behedti genannt (hierogl. Ḥr bḥdtj).

Lanzone, Dizion. 668, tav. 242; *Brugsch, Rel.* 545; *Dümichen, Geographie Ägyptens* [Berlin 1887] 41; *Wiedemann, Rel.* 17; *Meyer, Gesch.*² 1 § 181.

Er ist, wie sein Name sagt: 'Horus von Edfu' oder nur 'der von Edfu', der in dieser oberägyptischen Stadt verehrte und wohl auch heimische Sonnengott. Seine Gestalt ist die einer mit ausgebreiteten Flügeln schwebenden Sonnenscheibe, an welcher eine Schlange hängt; die beiden verschiedenen Elemente (1. Scheibe mit Schlange, 2. schwebender Falke) weisen auf eine sekundäre Zusammensetzung. Die Priester von Edfu erzählen, daß Hor-behedti erst bei einer bestimmten Gelegenheit sich in die geflügelte Sonnenscheibe verwandelt habe (vgl. C I mit Abb. 4), aber von einer anderen Gestalt als dieser haben wohl auch sie nichts gewußt. Als Lokalgott von Edfu tritt er außer in seinem dortigen Tempel auf kleinen Denkmälern aus Edfu auf (z. B. *Urkunden der 18. Dynastie* ed. *Sethe* 4, 29; ebenso in Hierakonpolis (*Kairo Cat. Gen.* 20318 ed. *Lange-Schäfer, Grabsteine des m. R.*); auch in dem nicht weit entfernten Wüstentempel Sethos I. bei Redesije (*Lepsius, Denkm.* 3, 138 o. 139 d. 140 a; *Recueil de travaux* 13, 78 = *Lepsius, Denkm.* Text 4, 83).

Macrob. Saturnal. 1 cap. 19 berichtet: Die Ägypter stellen die Sonne mit Flügeln dar; die eine Art der Sonne hat dunkle, die andere helle Flügel; die erste ist die Wintersonne, die zweite die Sommersonne.

V. Harachte (oder Harchuti, Hor-em-χuti, Harmachis o. ä.).

Pierret, Dict. d'arch. 246; *Lanzone, Dizion.* 625, tav. 229; *Brugsch, Rel.* 236 ff.; *Drexler, Harmachis* (1887) in *Roschers Lex.* Bd. 1, Sp. 1828; *Wiedemann, Rel.* 16; *Maspero, Hist. anc.* 1, 100. 138; *Meyer, Gesch.*² 1 § 187. 272.

Bei der Schematisierung der ägyptischen Göttervorstellungen durch die bildende Kunst am Anfang der historischen Zeit wurde aus dem Sonnengott, der als Falke am Himmel schwebte (vgl. III), ein Mann mit einem Falkenkopf, über dem die Sonnenscheibe mit ihrer Feuer speienden Schlange schwebt. Sein Name Harachte (hieroglyph. Ḥr — j'ḫtj. 'Horus des Horizontes') sagt, daß er nur eine besondere Ausbildung des Horus (vgl. III) ist; zu dessen Charakterzügen kamen die der anderen Sonnengötter hinzu (vgl. VI). Man hat in H. bald die Mittags-, bald die Morgensonne sehen wollen; doch waren solche Anschauungen, falls wir die gelegentlichen Andeutungen überhaupt so aufzufassen haben, wohl zeitlich, vielleicht auch örtlich begrenzt. Eine besondere Verehrung genoß H. in Heliopolis (vgl. A I; B VI); doch war er als Sonnenfalke im ganzen Lande bekannt. Der Name Harachte ist schon in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 926—933. 855—6) bekannt, in denen der Gott meist in Parallele zu Re steht; gelegentlich wird der tote König mit Harachte, dem Sohne der Himmelsgöttin Nut und des Erdgottes Geb, identifiziert (*eb.* 4. 7). Die Griechen verstanden unter Ἅρμαχις teils den großen Sphinx bei Gise (ägypt. Ḥr-m-j'ḫ · t, vgl. Artikel 'Sphinx'), teils, durch die Ähnlichkeit das Namens veranlaßt, auch den Sonnengott Harachte.

VI. Re-Harachte

ist der Doppelname, mit dem man am häufigsten den Sonnenfalken (vgl. III) benannte; seine Bestandteile bezeichnen die beiden wesentlichen Erscheinungsformen des Sonnengottes: als Scheibe (Re, aus Unterägypten?) und als Falke (Horus, aus Oberägypten). Unter diesem umfassenden Namen und Charakter ist Re-Harachte in Heliopolis dem Atum zugesellt worden (vgl. VII, VIII); und Re-Harachte ist völlig identisch geworden mit Atum, z. B. in der Kapelle des Harachte in Abydos (*Mariette, Abydos* 1, App. A, tabl. 13). Re-Harachte ist gelegentlich schon in den Pyramidentexten (ed. *Sethe* 1049) erwähnt, im mittleren Reich noch selten (*Lepsius, Denkm.* 2, 119: Obelisk in Ebgig; *Kairo Cat. Gen.* 20075. 20277 ed. *Lange-Schäfer, Grabsteine*), vom neuen Reich ab häufig. Im neuen Reich und in der späteren Zeit finden wir Re-Harachte allerorten in Ägypten in Tempeln und auf kleinen Denkmälern, von Heliopolis an (*Lepsius, Denkm.* 3, 29 b) bis Karnak (*eb.* 3, 33 a), el-Kab (*eb.* 4, 68) und Silsilis (*eb.* 3, 175 d. 218 d). Bald ist er der Sonnengott, neben Re stehend (*eb.* 3, 148 c, vgl. 148 a, Karnak); bald erscheint er mit der Göttin Jusas zusammen als Gott von Heliopolis (*eb.* 3, 179, Sebua). Oft ist Re-Harachte der Landesgott und Schutzpatron des Königs,

vor den der siegreiche Herrscher im Triumph zieht (*eb.* 3, 183 b. 186. 218 c). Als solcher ist Re-Harachte in Nubien angesiedelt worden (*eb.* 178 a, Gerf Husen; 183—4, Derr; 185, Abu Simbel); die späteren eingeborenen Herrscher des Sudan verehren ihn noch (*eb.* 5, 12 a, Taharka am Gebel Barkal). Die Rolle des Königs spielt Re-Harachte im Mythus von der 'geflügelten Sonne' (vgl. C I) und auch sonst in der offiziellen Sprache; z. B. sitzt der irdische König 'auf dem Thron des Re-Harachte' (*Pap. Harris* I pl. 76, 4). Mit Ptah und Amonre zusammen repräsentiert Re-Harachte das ägyptische Pantheon auf den Siegesstelen Ramses II. bei Beirut in Syrien (*eb.* 197 a—c). *Ammian. Marcell.* lib. 17 übersetzt Re-Harachte durch Apollon im Gegensatz zu Re = Helios.

VII. Atum (auch Atoumon, Atmou, Toumou, Tmon, Tum genannt).

Wilkinson, Sec. ser. 2, 23; *Pierret, Dict. d'arch.* 76; *Pierret, Pet. man.* 119; *Lanzone, Dizion.* 1240, tav. 397; *Brugsch, Rel.* 231. 281. 287; *Maspero* (1890) in *Bibl. eg.* 2, 282; *Wiedemann, Rel.* 18; *Maspero, Hist. anc.* 1, 138; *Erman, Rel.* 10; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 179. 188. 193.

a) Atum ist der Lokalgott von Heliopolis im Delta. Nach einem uralten und zu allen Zeiten wesentlichen Zuge seines Charakters ist er der wie der irdische König Ägyptens thronende und geschmückte Göttervater und Weltenherrscher. Ursprünglich war er allein, dann schuf er durch Selbstbegattung die Zwillinge Schow (s. d.) und Tefenet (s. d.), von denen die anderen großen Götter abstammen; erst die spätere säubernde Dogmatik erfand ihm eine Gemahlin Jusas. Mit dieser Gestalt, die bald als Herrscher, bald als Ahn der regierenden Götter und Könige hingestellt wird, ist seit alter Zeit die des Sonnengottes verbunden; sei es daß die Vorstellungen vom König, Erzeuger und Sonnengott hier sekundär zusammengeschmolzen sind, sei es daß wir uns von Anfang an den Sonnengott in Heliopolis als Schöpfer und Weltregenten zu denken haben — in historischer Zeit ist bald die eine Seite der Persönlichkeit mehr betont, bald die andere, bald stehen sie gleichwertig nebeneinander. *Ammian. Marcell.* lib. 17 übersetzt Atum mit Ἥρων; scheinbar dachte sein Gewährsmann sich Atum gar nicht als Gott.

Atum wird dargestellt als Mann, meist auf dem Throne sitzend, mit einer Krone, die der des Amon ähnelt: auf einem Helm zwei hohe Federn, unten an ihnen eine Sonnenscheibe.

b) In den Pyramidentexten ist Atum meist der Vater des toten Königs, zu dem dieser in den Himmel hinaufsteigt; der Gott nimmt seinen geliebten Sohn zu sich, setzt ihn auf seinen Thron und überweist ihm die Gaue von Ägypten (*Sethe*, *Pyramidentexte* 961. 992—3. 1475). Atum ist in Heliopolis heimisch; dort ist die erwähnte Erschaffung von Schow und Tefenet erfolgt (*eb.* 1248), und im Gau von Heliopolis reinigt Atum den Toten (*eb.* 211). Gelegentlich wird Atum nur als anderer Name des Re genannt (*eb.* 1695); der auf dem Throne sitzende Weltenherrscher heißt auch Re-Atum (*eb.* 1686. 1694). Re-Atum, oft mit weiteren Zusätzen, bleibt durch alle Zeiten ein häufiger Name des Sonnengottes von Heliopolis.

c) Zwei Züge sind es also, die dem Atum seit alter Zeit eigentümlich sind und die ihm auch, unter anderem versteckt, durch spätere Jahrhunderte verbleiben; in ihnen, nicht in seinem Auftreten als Sonnengott scheint sein ursprünglicher Charakter zu liegen. Zuerst ist er der ideale König, eben weil er nach der Lehre von Heliopolis vor Jahrtausenden die Welt beherrscht hat. Darauf spielen die offiziellen Texte immer wieder an; z. B. baut sich Ramses III. seinen Königspalast in Medinet Habu 'gleich der Halle des Atum, die am Himmel ist' (*Pap. Harris* 1 pl 4, 11) und der thronende König ist mit dem Ornat bekleidet wie Atum (*eb.* 76, 4). Und andererseits ist Atum ein Erzeuger und Schöpfer. Das Lied der Urgötter in Hibis (vgl. C IX a) gliedert ihn dem Min von Koptos an als 'Atum Herr der Menschen; Cheprer ist es, der am Anfang entstand' (*Brugsch, Große Oase* Taf. 25—7, 39). Der Amonre-hymnus von Kairo (vgl. C VIII) gesellt Atum ebenfalls dem Chepra bei als 'Atum, der die Menschen schuf, der ihre Art erhob und ihr Leben schuf, der ihre Farbe unterschied, einen von dem anderen' (4, 2).

d) In Heliopolis gibt es mehrere heilige Gegenstände und Tiere. Auf dem Benbensteine (vgl. A III d) soll einst der Sonnengott Atum Chepre zuerst erschienen sein (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 1652). Von dem berühmten Vogel Phönix ägypt. bjnw (gespr. etwa *bojne(w) nach *Sethe* in *Ztschr. Äg. Spr.* 45 [1909] 84), von dem die Griechen (*Wiedemann* zu *Herod.* 2, 73) fabelhaft ausgeschmückte Geschichten erzählten, wissen wir im Grunde recht wenig (*Wilkinson*, *Sec. ser.* 1, 303—7; *Maspero, Hist. anc.* 1, 131. 136; *Erman, Rel.* 26; *Wiedemann* in *Ztschr. Äg. Spr.* 16 (1878) 89). Der Ichneumon (Pharaonsratte) scheint das heilige Tier des Atum zu sein (*Naville, Goshen* p. 2; pl. 2, 6. 6, 6); kleine Bronzestatuetten des aufrechtstehenden Tieres, das die Vorderfüße betend erhebt, finden sich in Museen (Abb. bei *Maspero, hist.* 1, 455 nach *Mariette, Album photographique* pl. 5). Wie Memphis den Apis, so hat auch Heliopolis seinen heiligen Stier, den Μνῆυις, ägypt. nmwr (gesprochen etwa *Nmēwe(r)), von dem die klassische Literatur reichlich berichtet (*Jablonski, Pantheon* 2, 259; *Champollion, Pantheon* nr. 38; *Maspero, Hist. anc.* 1, 119; *Erman, Rel.* 80, Abb. 67); die Griechen setzen ihn nach Heliopolis und weisen ihn teils richtig dem Sonnengott zu, andere wie *Plutarch* weihen ihn irrtümlich dem Osiris (*Strabo* 17 p. 553; *Plutarch de Is.* cap. 33 c; *Aelian. de animal.* 11 cap. 11; *Macrob. Saturnal.* 1 cap. 21; *Ammian Marcellin.* 22 p. 245; *Suidas* s. v. Μέμφις, *Euseb.*, *Praepar. Evangel.* 3 cap. 13).

VIII. Atum-Re-Harachte

(*Pap. Harris* I pl. 31—34 passim; 25, 2; 67, 3) oder Re-Harachte-Atum (Leiden K 12; Louvre D 42) ist seit dem neuen Reich der für den Gott von Heliopolis am häufigsten angewendete

Name. Diese Zusammensetzung bezeichnet ihn durch Atum als Lokalgott von Heliopolis, durch Re-Harachte als Sonnengott. Von diesen beiden Zügen abgesehen, tritt er auch an allen Stellen auf, an denen jeder der einzelnen Götter erscheinen könnte; er ist also auch der Götterkönig und Weltenherrscher, und er ist auch die Abendsonne, die für Atum charakteristisch zu sein scheint.

IX. Chepra (auch Xepera, Khopri, Chepier, Khopirron; anfangs fälschlich Tore gelesen). *Champollion, Panth.* nr. 12—13; *Wilkinson, Sec. ser.* 2, 255—60; *Pierret, Dict. d'arch.* 291; *Lanzone, Dizion.* 929, tav. 329; *Brugsch, Rel.* 234. 237; *Wiedemann, Rel.* 17; *Maspero, Hist. anc.* 1, 138—9; *Erman, Rel.* 10; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 187.

a) Er ist nirgends Lokalgott uud scheint überhaupt keinen eigentlichen Kultus gehabt zu haben. Er ist unter den Sonnengöttern wohl die Abend- oder die Nachtsonne, die bei den Toten unter der Erde entlang zieht. Dargestellt wird er als Mann mit einem Käfer statt des Kopfes. Gewiß liegen die alten Vorstellungen zugrunde, daß die Sonne als Käfer mit ausgebreiteten Flügeln über den Himmel fliegt, oder daß sie die leuchtende Kugel ist, die ein himmlischer gewaltiger Skarabäus vor sich her schiebt, wie die Mistkäfer es zu tun pflegen. Diese Vorstellungen werden in historischer Zeit durcheinander geworfen; gewiß handelt es sich um ursprünglich lokale Theorien.

b) Der Name Chepra (oder ursprünglich wohl Cheprer) kann nur etwas wie 'der Entstandene' bedeuten; nicht 'der Schöpfer', wie man irrtümlich übersetzt hat. Die Texte deuten es auch an, daß es mit der Entstehung des Chepra eine besondere Bewandtnis gehabt hat. Im Apophisbuch (vgl. C VI) sagt der Sonnengott: 'Ich entstand in der Gestalt des Chepra, als ich zum ersten Mal entstand'; also ist Chepra die erste Erscheinungsform des Sonnengottes gewesen, und seine vielen weiteren heißen die 'Gestalten des Chepra', weil Chepra eben die erste von ihnen war. Das häufige Beiwort des Sonnengottes 'der (von) selbst entstand' scheint ursprünglich dem Chepra anzugehören; so in den religiösen Texten des mittleren Reichs (*Lacau* in *Recueil de travaux* 27, 220). Freilich spielt in beiden Fällen das Wortspiel zwischen dem Namen Chepra (ḫprj) und dem Verbum 'entstehen' (ḫpr) mit; aber der Mythus scheint doch nicht aus dem Namen gesponnen zu sein. — Andererseits ist Chepra wirklich ein Schöpfer und Erzeuger; häufig sagen Beiworte dies ausdrücklich, z. B. im Amonre-hymnus von Kairo (vgl. C VIII) 'Chepra in seiner Barke, der befahl und die Götter entstanden' (4, 2). Daß er in der Barke sitzt, wird oft erwähnt; vielleicht gehört es zu seinem eigenen Mythus, vielleicht ist es nur dem Sonnengott entlehnt.

c) Chepra wird oft parallel zu und zusammen mit Atum, Harachte und den anderen Sonnengöttern genannt; aber sein Verhältnis zu ihnen ist noch nicht klar geworden. Im allgemeinen ist er die Abend- und Nachtsonne; so in der 5. Stunde des Amduat (vgl. D II c) und auf Pyramidion aus Privatgräbern (*Brugsch, Rel.* 241. 249). Im Tempel Sethos I. zu Abydos, in der Kapelle des Sonnengottes von Heliopolis, heißt der Gott gelegentlich Re-Harachte-Chepra und ist dargestellt als Mann, auf dem Kopf eine Sonnenscheibe mit Käfer darin (*Mariette, Abydos* 1 App. A tabl. 3. 23). Im Totentempel Ramses II. zu Abydos (*eb.* 2, 14) sind die 74 Gestalten des Re abgebildet; darunter mehrfach Cheprer, Chepra o. ä. als Käfer, als Mumie mit einem Käfer statt des Kopfes usw. Aber an anderen Stellen ist Cheprer offenbar die Tagessonne; z. B. wenn er in Edfu (ptolem.) als Beiname des Hor Behedti auftritt: 'er ist der ehrwürdige Käfer, der zum Himmel fliegt als Cheprer' (*Rochemonteix, Edfou* 1. 501. 2, 18. 79). Und endlich vertritt er sogar die aufgehende Sonne; die *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 2079) versetzen ihn an die Ostseite des Himmels. Im Amduat (vgl. D II c) ist Chepra der Käfer, in den der Sonnengott sich in der zwölften Nachtstunde verwandelt, um am Morgen in seiner Gestalt zu erscheinen. In Dendera (griech.) heißt der Sonnengott 'Hor Behedti, er wird morgens zum Chepra' (*Brugsch, Thesaurus* 1, 9 ff.), und 'die Geister des Ostens verehren Chepra bei dem Aufgang im östlichen Horizont' (*eb.* 1, 31). Vielleicht ist diese Rolle des Chepra, so sehr sie von der späteren Theologie abweicht, seine älteste; dann wäre auch sein Name und seine Mythologie klarer: wie die Sonne an jedem Morgen von neuem im Osten 'entsteht', so ist sie auch einst am Anfang aller Dinge dort 'entstanden'; daher ist Chepra 'der Entstandene', die junge Sonne und natürlich auch der Schöpfer alles nach ihm Kommenden. Ob diese Kosmogonie ursprünglich nach Heliopolis gehört, wissen wir nicht.

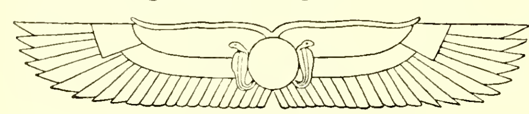
X. Atōn (auch Aten, Iten, Eten) ist ein seit dem mittleren Reich verwendetes Wort für die Sonnenscheibe (hieroglyph. 'tn) und wird in der älteren Zeit gelegentlich verwendet für das leuchtende Gestirn. Unter Amenophis IV. bekommt es durch dessen Reform eine neue Bedeutung: er erhebt die Sonne unter ihrem Namen Atōn zu seinem einzigen Gott; freilich nicht einem Gott in Menschengestalt nach alter ägyptischer Weise, sondern seine Verehrung kennt nur das als Naturkraft in ihren Wirkungen verehrte Gestirn. (Weiteres in A IV.) Von der 19. Dynastie ab wird das Wort 'tn wieder in der älteren Weise verwendet.

C. Die großen Mythen und Hymnen.

I. 'Die geflügelte Sonne'.

(Text in: *Ed. Naville, Textes relatifs au Mythe d'Horus à Edfou. Genève & Bâle* 1870. pl. 12—18. — Übersetzungen und Bearbeitungen in: *Brugsch, Die Sage von der geflügelten Sonnenscheibe, in Abh. Ges. Wiss. Göttingen* 14 (1869) 173—236; *Dümichen, Geographie Ägyptens* [Berlin 1887] 41; *Wiedemann, Rel.* 38; *Maspero* (1890) in *Bibl. ég.* 2, 313 ff.; *Brugsch, Rel.* 552; *Maspero, Hist.* 1, 202 und *Biblioth. égyptol.* 2 (1893) 313—36; *Schäfer* in *Klio* 4 (1904) 158 ff.

Als Re-Harachte (vgl. B VI) auf Erden herrschte, unternahm er im 363. Jahre seiner Regierung eine Fahrt nach Nubien; dort empörten seine Feinde sich gegen ihn, so daß er nach Edfu zurückzog und den dort heimischen Gott Horbehedti (vgl. B IV) um Hilfe bat. Horbehedti nahm die Gestalt der geflügelten Sonnenscheibe an, die die Namen 'großer Gott, Herr des Himmels' trägt, flog zum Himmel und vernichtete die Empörer. Als 'Hor-behedti als vielfarbiger Falke und als große geflügelte Sonne in das Schiff des Re-Harachte' zurückgekehrt war, ließ Re durch seinen Wesir Thot dem Hor-behedti seine Anerkennung aussprechen. Nun wollte Re-Harachte auf dem Nil nach Norden fahren. Aber Hor-behedti sah, daß die Feinde des Re-Harachte in Gestalt von Krokodilen und Nilpferden das Wasser bei Edfu erfüllten; er bewaffnete sich und seine Leute mit Lanzen und tötete 381 der Gegner. Dann nahm Hor-behedti wieder die Gestalt der fliegenden Sonne an und ließ sich von Nechebt und Uto, den beiden Landesgöttinnen, in Gestalt von Schlangen begleiten — da floh der Rest der Feinde aus Furcht schon vor Beginn des Kampfes. Sie werden



4) Die geflügelte Sonne mit Uräen (nach *Erman, Die ägyptische Religion*).

weiter zurückgetrieben nach Norden; im 19. oberägyptischen Gau tritt Set, das Haupt aller Gegner, hervor. Auch er wird mit Hilfe des Horus, Sohn der Isis, bezwungen. Hor-behedti tötet noch eine Menge von Feinden auf dem weiteren Zuge, der zunächst auf dem Nil weitergeht, dann von Memphis aus nach den Bitterseen (durch das Wadi Tumilât, das biblische Land Gosen) und in das Rote Meer (auf dem Kanal Kairo-Suez). In Zaru (bei Ismailije am Ende des Wadi Tumilat) verwandelte Hor-behedti seine Gestalt in die eines Löwen mit Menschengesicht, geschmückt mit einer Götterkrone (so dargestellt *Naville* pl. 18), und zerriß 142 Feinde mit seinen Tatzen. Auf dem Roten Meere sprach Thot Zaubersprüche zum Schutze des Schiffes, da das Meer wütete. Endlich zieht man von Süden nach Nubien zurück; da nahm Hor-behedti wiederum die Gestalt der großen geflügelten Sonne an, um die Feinde niederzuwerfen. Nach Edfu zurückgekehrt, gab Re dem Thot den Befehl, das Bild der geflügelten Sonne, die ihn so trefflich geschützt hatte, über jeder Stelle anzubringen, an der Götter und Göttinnen wohnen. So steht dieses Bild über jeder Tempeltür und soll dort den gleichen Schutz gegen alles Böse ausüben.

Der Mythus ist uns erhalten als hieroglyphische Inschrift, eingemeißelt unter Ptolemäus XVI. Caesarion an eine Wand des Tempels von Edfu. Eine Lokalsage von Edfu ist es gewiß, wie ihre Tendenzen besagen: dem Horus von Edfu die Gestalt der geflügelten Sonne zuzusprechen und ihm die Beiworte 'großer Gott, Herr des Himmels' zu Recht zu sichern; schon das Anfangen und Enden der Fahrt des Königs Re-Harachte in Edfu, sowie das Hervortreten des Lokalgottes schließen einen anderen Entstehungsort als Edfu aus. Der Text ist in ptolemäischer Zeit geschrieben, jedoch früher verfaßt. Die Grundlagen der Handlung, der mitspielenden Personen und manche Einzelheit mögen uralt sein und brauchen nicht aus Edfu zu stammen; aber so wie der Mythus uns vorliegt, wird er im neuen Reich redigiert sein. Dafür spricht der den volkstümlichen Märchen dieser Zeit verwandte Ton der Erzählung; ferner die Rolle, die einige der Nebenpersonen spielen, z. B. die Schlangengestalt der Nechebt (Landesgöttin von Oberägypten, ursprünglich Geier).

Re-Harachte führt in dem Mythus die Namen: 'König von Ober- und Unterägypten Re-Harachte'; 'Re-Harachte'; Hor-behedti spricht zu 'seinem Vater Re-Harachte'; 'Majestät des Re'; 'Re, Herr der Götter'; 'Re'; nur 'seine Majestät'. Ähnlich lauten die Beischriften der die Inschrift begleitenden Darstellungen; meist sitzt 'König von Ober- und Unterägypten Re-Harachte, großer Gott, Herr des Himmels, der ewig und unendlich lebt' oder 'der buntgefiederte, der aus dem Horizonte kommt' (*Naville* pl. 12—14) auf dem Throne als Mann mit Falkenkopf, darauf eine Sonne mit Schlange. Da der Mythus dem Re-Harachte Edfu als Residenz zuweist, heißt der Gott auch 'Harachte, wohnend in Edfu' (pl. 20).

Hor-behedti, meist dargestellt als Mann mit Falkenkopf, darauf die Doppelkrone, heißt: 'Hor-behedti (d. h. Horus von Edfu), großer Gott, Herr des Himmels, Sohn des Re, . . . der aus ihm hervorging' bzw. 'H.-b., gr. G., H. d. H., Schow Sohn des Re, der auf seinem Throne sitzt' (pl. 12) oder 'H.-b., gr. G., H. d. H., Abbild des Re in Oberägypten, der seine Feinde niederwarf vor seinem Thron (?)' (pl. 13). Re nennt ihn 'H.-b., Sohn des Re, . . . der aus mir hervorging' (pl. 13, 1). Die Beischrift zu einem Skarabäus, der die Sonne vor sich her schiebt, lautet: 'Behedti, gr. G., H. d. H., buntgefiedert, der aus dem Horizonte kommt' (pl. 12 oben). Der oben ausgesprochene Anklang an Schow (pl. 12) spricht sich auch darin aus, daß Hor-behedti die Vier-federkrone des Schow (vgl. 'Schow' K 6) trägt (pl. 20). — Neben Hor-behedti steht im Mythus als selbständige Persönlichkeit 'Harsiesis (d. h. Horus Sohn der Isis), Sohn des Osiris': auch die Darstellungen zeigen ihn in anderer Gestalt und mit anderen Beiworten als Hor-behedti (pl. 15. 16).

Mit der Sonne identisch ist nach dem Mythus weder Re-Harachte noch Hor-behedti; der erste ist der König, der wie ein Pascha das Land durchzieht und seinen General für sich kämpfen läßt; der zweite nimmt nur vorübergehend die Gestalt der fliegenden Sonne an. Die Darstellungen zeigen denn auch außer diesen beiden in menschlicher Gestalt dargestellten Göttern die wirkliche Sonne als Skara-

bäus mit der Sonne, als fliegende Sonne mit Schlangen oder als fliegenden Falken mit der Sonne auf dem Kopf (pl. 12).

II. 'Die Himmelskuh' (oder 'destruction des hommes').

Der Text ist zweimal erhalten: 1. im Grabe Sethos I., veröffentlicht: *Naville* in *Transact. Soc. Bibl. Arch.* 4 (1876) 1 ff.; *v. Bergmann, Histor. Inschr.* (Wien 1879) S. 55 Taf. 75—82; *Lefébure, Les hypogées royaux de Thèbes* 1 (= *Mém. Mission franç. Caire* 2; Paris 1886) partie 4 pl. 15—18, p. 29. — 2. im Grabe Ramses III., veröffentlicht: *Naville* in *Transact. S. B. A.* 8 (1885) 412 ff.; *Lefébure, Hypogées* 2 (= *Mission* 3, 1; Paris 1889) pl. 59—63. — Die Texte abgedruckt in *Budge, First steps in Egyptian* (London 1895) 218—30; *Budge, Gods* 1, 388 ff.; *Erman, Ägypt. Chrestomathie* 66. 32*. — Bearbeitungen außerdem in: *Records of the Past* S. 6 (London 1876) 103—12 von *Naville; Brugsch, Die neue Weltordnung* (Berlin 1881); *Erman, Äg.* 362; *Brugsch, Rel.* 206 ff.; *Wiedemann, Rel.* 33; *Erman, Rel.* 32; *Maspero* (1890) in *Bibl. ég.* 2, 286 ff.; *Maspero, Hist.* 1, 164—9; *Ranke* in *Greßmann, Altoriental. Texte und Bilder* (Tübingen 1909) 1, 182; *Schneider, Kultur* 524 ff.

Re war seit Urzeiten König über Götter und Menschen zusammen und wohnte auf der Erde. Als die Menschen erkannten, daß Re 'alt geworden war — seine Knochen waren Silber, seine Glieder Gold, sein Haar echtes Lapislazuli', — empörten sie sich. Da ließ Re sein Auge rufen und andere Götter und die Götter 'Väter und Mütter, die bei mir waren, als ich noch im Urgewässer Nun war, und den Nun' selbst, den Gott des Urgewässers. Re bat sie: 'Du ältester Gott, aus dem ich entstanden bin und ihr Götter Vorfahren', helft mir gegen die Menschen! Nun erwiderte: 'Mein Sohn Re, du Gott, der größer ist als sein Vater und seine Schöpfer', entsende dein Auge, dem sich niemand widersetzen kann! Da schickte Re sein Auge, das die Gestalt der Hathor in ihrer besonderen Form als grimmige Sechmet annahm und die Menschen niederwarf. Weil Re nun die Lust an der Regierung verloren hatte, nahm die Himmelsgöttin Nut in Kuhgestalt den Gott auf ihren Rücken und erhob ihn samt allem, was am Himmel war, hoch über die Menschen; dort oben gründete der Gott sich ein nenes himmlisches Reich, das er von nun an beherrschte. In diesem Reich fahren Sonne und Sterne am Bauch der Himmelskuh auf Schiffen entlang (vgl. die Darstellung in *Roschers Lexikon* Bd. 2, Sp. 361 [Isis], die im Grabe Sethos I. als Illustration zu unserem Mythus verwendet ist). Dann ernannte Re den Thot zum Stellvertreter und Mond für die Zeit, während der er selbst in der Unterwelt weilte, um den Toten zu leuchten.

Der Mythus ist uns erhalten als hieroglyphische Inschrift in zwei thebanischen Königsgräbern des neuen Reichs (Sethos I. und Ramses III.); dort dient er als Zaubertext, durch den man sich alles Gute zuwenden kann. Diese Niederschriften müssen auf alte Vorlagen zurückgehen; denn Handlung und Personen beruhen auf uralten Vorstellungen und auch die Fassung scheint aus älterer Zeit zu stammen. Über den Ort der Entstehung vermögen wir nichts zu sagen; Theben ist es gewiß nicht, eher einer der alten Tempel bei Memphis und Heliopolis.

Re spielt in dem Mythus die Rolle eines regierenden Königs; er ist der Sohn des Nun, der nie etwas anderes als Ozean war; somit ist Re der erste König. Auch nachdem er auf den Himmel übergesiedelt ist, ist Re keineswegs die Sonne; im Gegenteil, diese fährt als Gestirn zu Schiffe am Himmel. Re wird (außer im oben übersetzten Gespräch mit Nun) genannt: 'die Majestät des Königs von Ober- und Unterägypten Re'; 'Majestät des Re'; 'Re'; oder nur 'seine Majestät'.

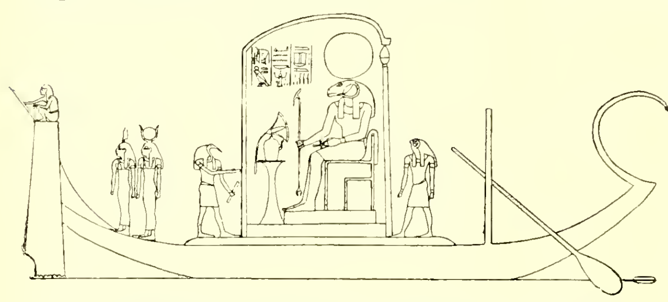
III. 'Re und Isis.'

Text in: *Pleyte et Rossi, Papyrus de Turin* (Leiden 1869—76) pl. 31—7. 77 131—8; *Lefébure* in *Ztschr. Ägypt. Spr.* 21 (1883) 27 ff.; *Budge, First Steps in Egyptian* (London 1895) 241—56; *Buge Gods* 1, 372. Bearbeitung in: *Lefébure, s. o.*; *Erman, Äg.* 359; *Wiedemann, Rel.* 29; *Maspero, Hist.* 1, 162—4; *Budge, Gods* 1, 359; *Erman, Rel.* 154.

'Erzählung von dem Gotte, der von selbst entstand, dem Schöpfer des Himmels und der Erde, der Götter und der Menschen, der Tiere und der Herden, der Schlangen, Vögel und Fische, dem König der Menschen und aller Götter, dem die Ewigkeiten Jahre sind (?), mit zahlreichen unbekannten Namen, die die Götter nicht wissen'. Als Re noch 'über Götter und Menschen' herrschte, machte Isis, die den geheimen Namen des Re zu wissen begehrte, eine Schlange aus Erde und dem Speichel des Re; diese stach den Gott, als er 'sich wie alle Tage erging' in Begleitung der übrigen Götter. Re stieß unter Schmerzen laute Klagen aus': . . . Ich bin Fürst, Sohn eines Fürsten, der Gottessame, der zum Gotte wurde. Ich bin der Große, Sohn eines Großen. Mein Vater und meine Mutter haben meinen Namen erdacht. Ich bin der Vielnamige und Vielgestaltige. Meine Gestalt ist in jedem Gotte. Man nennt mich Atum und Horus den Jugendlichen. Mein Vater und meine Mutter haben mir meinen Namen gesagt; er ist in meinem Leibe verborgen seit meiner Geburt'. Mit den anderen Göttern kommt auch Isis herbei, um nach dem Verwundeten zu sehen; listig bat sie: 'Sage mir deinen Namen, mein göttlicher Vater; der Mann, dessen Name genannt wird, bleibt leben'. Der greise Gott antwortete: 'Ich bin der, der Himmel und Erde machte, die Berge knotete und schuf was darauf ist. Ich bin der, der das Wasser machte und die Himmelsflut schuf . . . Ich bin der, der den Himmel machte und seinen Horizont geheim machte; ich habe die Seelen der Götter in ihn gesetzt, ich bin der, der die Augen öffnet und es wird hell; wenn er die Augen schließt, so wird es finster. Der, auf dessen Befehl das Wasser des Nils strömt, aber die Götter kennen seinen Namen nicht. Ich bin der, der

die Stunden machte und die Tage schuf. Ich bin der, der das Jahr eröffnet und den Strom schafft. Ich bin Chepre am Morgen und Atum, der am Abend ist'. Aber Isis erkannte wohl: 'Dein Name ist nicht bei dem, was du mir gesagt hast. Sage es mir, so geht das Gift heraus; der Mann, dessen Name genannt wird, bleibt leben'. Endlich konnte der Gott, den die Schmerzen peinigten, nicht mehr widerstehen: 'Mein Name soll aus meinem Leib in deinen Leib übergehen'. Re sagt der Isis seinen geheimen Namen (uns enthält der Erzähler ihn freilich vor) und mit seiner Hilfe vertreibt Isis das Gift.

Der Mythus ist erhalten als hieratisch geschriebener Zaubertext auf einem Papyrus des neuen Reiches unbekannter Herkunft; er soll jedes Gift abwehren. Über den Ort der Entstehung des Mythus läßt sich kaum etwas vermuten; die Zeit scheint ähnlich wie bei der 'Geflügelten Sonne' (vgl. oben I) zu sein: Fassung des neuen Reichs, jedoch auf Grund älterer



5) Der widderköpfige Re-Harachte als Sonnengott und Weltherrscher; Thot als Wesir erstattet Bericht (nach *Erman, Die ägyptische Religion*).

Vorstellungen. Der Gott nennt (außer den oben '. . .' übersetzten Stellen) sich selbst: 'Ich bin Chepra des Morgens, Re am Mittag, Atum zur Abendzeit' oder nur 'Chepra', und wird meist 'Re' genannt oder 'seine Majestät', 'der Gott', 'der große Gott', 'der ehrwürdige Gott', 'der göttliche Gott'. Re ist in dem Mythus der Götterkönig, der alles geschaffen hat und den Gang der Welt bis in die Einzelheiten hinein leitet; die Sonne ist er aber nicht, wenn man von den inhaltlich bedeutungslosen Identifizierungen mit Chepra und Atum absieht.

IV. 'Die Götterkönige'

auf einem Naos aus el-Arîsch (Museum in Ismailije; aus ptolemäisch-römischer Zeit). Text und Übersetzung von *Griffith, Tell el Yahudijeh* bei *Naville, The Mound of the Jew* (London 1890) pl. 23 ff., p. 70 ff.; vgl. *Maspero, Hist. anc.* 1, 169—71; vgl. Art. 'Schow' C.

Der Mythus von den 'Götterkönigen' erzählt das Königtum des Schow und seines Nachfolgers Geb; so bleibt für den Vater und Vorgänger des Schow nur die Rolle des verstorbenen Königs. Als solcher heißt er einmal ausdrücklich 'Re-Harachte der Selige', sonst im Anfange der Erzählung meist 'Re-Harachte', 'Re', 'Majestät des Re', am Ende 'Atum', 'Majestät des Atum' oder 'König Atum-Re'. Schow, der 'auf dem Throne seines Vaters' sitzt, ehrt sein Andenken dadurch, daß er am Anfang seiner Regierung 'alle Feinde seines Vaters Atum niederwarf'. Unter den Ereignissen, die 'in der Zeit des Re' geschehen sein sollen; sind viele Kämpfe gewesen; sowohl gegen den Apophis (vgl. H II) wie gegen andere Feinde (vgl. H I). Wie Schow und Geb hat auch der alte König einen Hofstaat: 'die Götter, die Re folgen'. — Einmal hören wir, daß die Götter, die in den Stätten bei Saft el-Henne wohnen, identisch sind mit den 'Geistern des Ostens', die Re-Harachte als aufgehende Sonne verehren; 'sie sind es, die Re zum Himmel erhoben'. Hier ist der oben als früherer König auftretende Gott also wirklich Sonnengott, und das ist er auch noch an einigen wenigen anderen Stellen: Re-Harachte wohnt 'im Horizont des Ostberges'; der Osten heißt 'Aufgang des Re' und am Mittag wandeln Schow und die große Götterfamilie 'auf der Straße der Ewigkeit, dem Wege seines Vaters Re-Harachte', d. h. sie begleiten den Sonnengott auf seiner Bahn. Aber wie man sieht, haben die beiden hier mit dem gleichen Namen belegten Götterpersönlichkeiten, der frühere König und der Sonnengott, innerlich keine Beziehungen zu einander.

Wie die oben erwähnten und andere Stellen zeigen, an denen Saft el-Henne eine hervorragende Bedeutung zugeschrieben wird, stammt der Text aus diesem Tempel; dort hat wohl auch der jetzt in el-Arîsch (zwischen Ägypten und Syrien, am Meer) liegende Naos ursprünglich gestanden. Der Mittelpunkt des Götterlebens scheint Heliopolis zu sein; Memphis steht erst an zweiter Stelle, und von seiner Mythologie ist in dem ganzen Text nichts zu spüren. Unsere Erzählung ist offenbar geschrieben unter dem Einfluß der in Heliopolis heimischen oder von dort ausgegangenen Vorstellungen; die seit uralter Zeit weitervererbten und ausgebildeten Anschauungen der Priesterschaft von Heliopolis sind es, aus denen diese Geschichte von den 'Götterkönigen' in dem jüngeren und an Tradition ärmeren Tempel von Saft el-Henne ausgesponnen wurde. — Die Zeit, in der die vorliegende Fassung niedergeschrieben wurde, ist unsicher; gewiß war es nicht vor dem neuen Reich, denn an die Sprache der Märchenerzähler dieser Zeit lehnt der Verfasser sich an. Aber viele einzelne Züge bei den Personen, den Ereignissen und Beschreibungen gehören zu dem ganz alten Gut des Volkes.

V. Naos aus Saft el-Henne.

Naville, Goshen (London 1887). — Aus Dyn. 30.

Dieser Naos (jetzt im Museum von Kairo) ist an dem Orte gefunden, von dem aus der oben in IV besprochene vermutlich verschleppt worden ist. Die zahlreichen Darstellungen und die weniger umfangreichen Texte dieses Naos gehören nach ihrer literarischen Stellung eng

zusammen mit dem vorigen. Sie stellen zwar den Lokalgott Sopd so viel als möglich in den Vordergrund; aber da es von ihm nicht viel zu erzählen gibt, so handeln die wiedergegebenen Mythen meist von dem Herrn des Tempels, unter dessen Einwirkung das abgelegene Saft el-Henne (im Delta, am westlichen Eingang des Wadi Tumilat, stand: von dem Sonnengott von Heliopolis (vgl. Kampf mit Apophis bei H II).

VI. 'Das Apophisbuch'

(Brit. Mus. Pap. 10188; veröffentlicht: *Budge, On the hieratic of Nesi-Amsu* [= *Archaeologia* 52, 502 ff.] London 1890; z. T. übersetzt von *Ranke* in *Greßmann, Altorientalische Texte und Bilder zum A. T.* [Tübingen 1909] 1, 180). Es ist überliefert in einem Papyrus ptolemäischer Zeit, der verschiedene religiöse Texte enthält. Unter ihnen ist ein Monolog des Sonnengottes, der seine Entstehung erzählt (vgl. F I) und dann den Kampf mit dem Apophis schildert (vgl. H II), nach dem wir den ganzen Text zu nennen pflegen. Wir hören hierbei von Mythen, die z. T. zu den ältesten gehören, die wir überhaupt kennen; offenbar ist eine alte Vorlage wieder abgeschrieben.

VII. Die Sonnenhymnen im Totenbuch Kap. 15.

Texte in: *Richard Lepsius, Das Totenbuch der Ägypter nach Pap. Turin* (Lpzg. 1842); *Ed. Naville, Das ägypt. Totenbuch der 18.—20. Dynastie* (Berlin 1886); *The Book of the Dead: Facsimile of the Papyrus of Ani,* ed. *Lepage Renouf* (London 1890) pl. 18—21 und: *Facsimiles of the Papyri of Hunefer, Anhai, Kerasher and Netchemet, and Nu,* ed. *Budge* (London 1899) passim. — Übersetzungen in *Erman, Äg.* 622; *Wiedemann, Rel.* 23—7; *Erman, Rel.* 9—11.

Das 15. Kapitel der Sammlung von Sprüchen, die man dem Toten mitgab in sein Grab, enthält eine Fülle der verschiedensten Hymnen an die Sonne. Diese sind durchaus nicht ausschließlich (wie ed. *Naville* Kap. 15 B II) an die Sonne der Toten gerichtet, die nachts durch die Unterwelt zieht; sondern feiern im Gegenteil die Tagessonne (*Wiedemann, Rel.* 23—4), sowohl die aufgehende (*Wied.* 24—5) wie die untergehende (*Wied.* 26—7). Sie rufen den Sonnengott in allen seinen mythologischen Gestalten an und feiern das Wirken des Gestirnes; sie sind eben dem Toten beigegeben für den Fall, daß er aus seinem Grabe herauskam und auf der Erde wandelte wie ein Lebender.

Kap. 77—88 enthält 12 Verwandlungen des Toten in andere Wesen; eine spätere Klügelei hat aus ihnen 12 Formen der Sonne in den 12 Tagesstunden gemacht (*Brugsch, Rel.* 178 nach *Brugsch* in *Ztschr. Äg. Spr.* 1867, 21; vgl. *Wiedemann eb.* 16 [1878] 96). Einige Gestalten haben wirklich Bezug auf die Sonne, z. B. Falke, Lotusblume, Phönix; und einige Texte deuten wirklich auf die Sonne, z. B. 'Ich bin Atum . . .' Schöpfer (Kap. 79); 'Ich erleuchte die Finsternis' (Kap. 80); 'Ich bin die . . . Lotusblume' (Kap. 81); 'Ich bin Re . . .' (Kap. 85).

VIII. Der Amonre-hymnus von Kairo

(veröffentlicht: *Aug. Mariette, Papyrus de Boulaq* 2, 11—13 [no. 17]; bearbeitet: *Grebaut, Hymne à Amonra.* Paris 1874; übersetzt: *Wiedemann, Rel.* 64; *Erman, Rel.* 61), erhalten in einem Papyrus des neuen Reiches; seine Komposition geht höchstens auf das mittlere Reich zurück, doch sind z. T. alte Vorstellungen und Mythen in ihm verarbeitet.

Der Hymnus wendet sich an den Hauptgott des neuen Reichs, Amonre von Theben, und ruft ihn an nach den verschiedenen Seiten seines Charakters, die ihm durchaus nicht sämtlich ursprünglich angehören; so auch als Sonnengott in allen Namen, die dieser zu tragen pflegt: 'Atum, Harachte' (7, 2), 'Chepra, der in seiner Barke sitzt' (4, 2): 'Er erleuchtet beide Länder, indem er den Himmel in Frieden befährt' (2, 2), 'der das Kraut schafft und die Herden leben läßt und die Bäume für die Menschen, der die Fische im Strom leben läßt und die Vögel unter dem Himmel, der Luft gibt dem Jungen im Ei; der die Heuschrecke leben läßt und schafft, wovon das Geflügel lebt, und die Schlangen und Vögel ebenso; der die Nahrung der Mäuse in ihren Löchern schafft und die Vögel auf allen Bäumen leben läßt' (6, 3 ff.). — Weiteres bei Atum (B VII c), Chepra (B IX b), Tagessonne (D I a), König (E I b), Schöpfer (G I), Erzeuger der Götter (G II), Kampf (H I. II.), Falke (J I).

Andere ähnliche Hymnen sind der *Pap. Leiden* J 350, der Wortspiele mit den Nummern der Kapitel enthält (ed. *Gardiner* in *Ztschr. Äg. Spr.* 42 [1905] 12). Ferner die großen Berliner Hymnen *Pap.* 3049—3056 aus der 22. Dynastie (*Hierat. Papyrus* aus d. Kgl. Museen Berlin, Bd. 2, Leipzig 1905).

IX. Hymnen in der Oase el-Charge.

In einem Saal des von Darius erbauten Tempels von Hibis im Norden der Oase el-Charge stehen drei Inschriften, von denen die eine (a) zuerst durch eine Abschrift von *Robert Hay* (publ. *Birch* in *Transact. Soc. Bibl. Arch.* 5 (London 1876) 293—302 mit Taf.) bekannt geworden ist. *Brugsch* (*Reise nach der großen Oase El-Charge*, Lpzg. 1878) hat diese Inschrift (Taf. 25—7. 14; S. 27—48) und die zweite (b) (Taf. 15—6; S. 48—53) nach z. T. eigenen Abschriften veröffentlicht. Die dritte (c) ist noch unpubliziert (hier nach eigener Abschrift). — Stellen aus den drei Hymnen sind in allen Abschnitten zerstreut erwähnt.

a) Das 'Lied der Urgötter' ist ein Hymnus an den Sonnengott, der Re, Atum, Amon, Min und auch Osiris in sich aufgenommen hat; gesprochen von den acht Wesen (vgl. F VII), die den Gott bei seiner Entstehung am Uranfang begrüßten — so nach der Theologie von Hermopolis (ägypt. ḫmnw, kopt. Schmūn, arab. Eschmunēn in Mittelägypten), der Stadt des Thot, aus dessen Tempel offenbar dieser Text stammt. Die Urgötter sprechen von der Entstehung der Sonne (vgl. F I. II), von ihr als Schöpfer (G I. II), von ihrem nächtlichen Wege (D II) und ihren Erscheinungsformen

an den verschiedenen Orten Ägyptens. In Ehnas ist sie Harsaphis, in Busiris der Widder, in Heliopolis der 'Gott in der großen Halle' dieses Tempels, in Memphis der Urgott Tenenti, in Theben Amon.

b) 'Das geheime Amonbuch' enthält einen Hymnus an Amon, der in dem Gott den Schöpfer und Erhalter der Welt sieht und ihn gleichzeitig als Sonne, Mond, Luft, Wasser, als Urgott und sogar als Osiris und Totengott feiert. Bei dem Anruf der Sonne sind dem Dichter alle Erscheinungsformen des Sonnengottes zusammengeflossen; Amon, Re, Atum, Horus, der Löwe und Widder — sie alle werden genannt. Neben den mythologischen Anspielungen stehen realistische Anschauungen und Schilderungen, z. B. 'der beide Länder (von Ägypten) erleuchtet', 'der das Licht gemacht hat'; an anderen Stellen auch 'der am Morgen an seinem gestrigen Platze steht', 'der aufgeht ohne zu ermüden', 'der die Erde erhellt und die Finsternis vertreibt'.

c) Die 'Verehrung des Amonre durch die Urgötter' ist ein ähnliches Lied wie a; die acht Urgötter preisen einen 'einzigen Gott', der in Wirklichkeit aus vielen anderen zusammengesetzt ist. Er ist der Sonnengott, der zuerst entstand (vgl. F I) und dann Himmel und Erde ordnete und die Lebewesen entstehen ließ (vgl. G I). Am Schluß ein Sonnenhymnus, der die Vorstellungen aller Art durcheinander mischt und eine ungeordnete Fülle von mythologischen Anspielungen enthält.

X. Sonnenhymnus des Achnaton = Amenophis IV., vgl. A IV d.

D. Das Gestirn.

I. Die Tagessonne.

a) Der Ägypter beobachtete gern die Wirkungen der Sonne auf die belebte und unbelebte Natur, und wenn Hinweise auf Profanes auch in der älteren Poesie unterdrückt zu werden pflegen, so sind doch viele Lieder voll von Bildern, die der Dichter dem täglich Geschauten entnahm. Mehr als bei Göttern mythologischen oder abstrakten Charakters erlaubte man sich diese ungezwungene Natürlichkeit; die Reformation Amenophis IV., die überall mit der Tradition brach, hat hier einen fortdauernden Einfluß gehabt und die Sonnenhymnen des neuen Reichs dem realen Boden näher gebracht. In den Mythen treten Naturschilderungen und -beobachtungen zurück hinter den phantastischen Ausgestaltungen der Götterpersönlichkeiten; aber die Sonnenhymnen enthalten eine Fülle solcher lebendiger Züge, z. B. die Hymnen des Totenbuchs (vgl. C VII), der Amonre-hymnus von Kairo (B VIII) und besonders das Lied des Achnaton (A IV d). Für die Skulptur geben Reliefs der 5. Dynastie etwas Ähnliches in freier Auffassung (vgl. A III).

b) Der Lauf der Sonne am Tage ist in mannigfacher Weise mythologisch ausgestaltet worden. Die Rolle, die die einzelnen Götter dabei spielen, und ihre Abgrenzung gegeneinander ist noch nicht klar geworden. Offenbar gehen in der uns vorliegenden Überlieferung Anschauungen von ganz verschiedener Herkunft durcheinander; daher die vielfachen Widersprüche. (*Pierret, Panthéon* chap. 4; *Brugsch, Rel.* 231—80; *Maspero, Hist anc.* 18. 87—91. 137—40; *Erman, Rel.* 7 ff.; *Breasted, Hist.* 59.)

Die ägyptischen Theologen haben den 12 Tagesstunden, in denen die Sonne über den Himmel zieht, geheimnisvoll besondere Gestalten und Namen gegeben und lassen den Gott in jeder Stunde von anderen Wesen begleitet sein; Darstellungen mit ausführlichen Beischriften in den Tempeln von Dendera und Philae (ptolem.-röm. Zeit) veranschaulichen die Ausgeburten der mythologischen Phantasie (*Brugsch, Thesaurus* 4, 823—30; Namen der Tagesstunden: *eb.* 843—4. 846). Als aufgehende Sonne hatten wir Re (vgl. B I), Harachte (B V) und Chepra (B IX) kennen gelernt; als untergehende Atum (B VII) und als Abend- und Nachtsonne Chepra (B IX). So ist das Verhältnis aber nur bei einem Teil der Texte; einige Beispiele mögen das Schwanken der Auffassungen zeigen. Im Mythus von 'Re und Isis' (C III) sagt der Sonnengott: 'Ich bin Chepra am Morgen, Re am Mittag, Atum um Abend'. In einem Königsgrabe der 20. Dynastie sitzen einmal drei Sonnengötter nebeneinander: 'Re-Harachte, Herr des Himmels', falkenköpfig mit Sonne und Schlange, 'Atum, Herr beider Länder von Heliopolis', menschenköpfig mit der Doppelkrone und 'Chepra, Herr des Himmels' mit einem Käfer auf dem menschlichen Kopf (*Lepsius, Denkm.* 3, 232 a); an einer anderen Stelle ist nur ein einziger Gott dargestellt, falkenköpfig, namens 'Re-Harachte Atum, er entsteht wahrlich täglich' (*eb.* 233 a). Die Pyramidion in Privatgräbern des neuen Reichs und der Spätzeit pflegen die verschiedenen Gestalten des Sonnengottes zu zeigen; eins (*Brugsch, Rel.* 241) zeigt im Osten: 'Harachte, großer Gott, Herr des Himmels'; Süden: 'Atum, Herr beider Länder von Heliopolis'; Westen: 'Chepra, der aus dem Nun kam'; Norden: 'Widder von Mendes' (vgl. J IV). Ein anderes (*eb.* 249) gibt für den Morgen: Re-Harachte; Mittag: strahlende Sonne (Re?); Abend: Atum in der Barke; Nacht: der Käfer (Chepra). Ein drittes (*eb.* 250 = Louvre C 16 = *Perrot, Hist. de l'art. I. L'Egypte* [Paris 1882] 236, Fig. 154) nennt 1. Re-Harachte, 2. Ptah-Sohar, 3. Atum von Heliopolis und 4. den westlichen Osiris. — In den Tempeln der ptolem.-röm. Zeit sind die 'Gestalten' des Sonnengottes ähnliche: In Edfu heißt er 'Re bei seinem Aufgang, Atum bei seinem Untergang' (*Piehl, Inscr. hierogl.* 2, 17) oder 'Horus Behedti . . . schöner Jüngling, der am Morgen geboren wird, er ist Re in der Mittagszeit, Atum wenn er niedersteigt zum Untergangsberg, der täglich morgens geboren wird' (*v. Bergmann, Hierogl. Inschr.* 58, 4). In Dendera ist die Sonne 'ein Kind am Morgen, ein Jüngling am Mittag, Atum am Abend' (*Brugsch, Thesaurus* 1, 55). — Daß es nicht nur einen Sonnengott bei den Ägyptern gibt, hat auch der Gewährsmann des *Ammian. Marcellin.* (lib. 17) gewußt, der ihm Re mit Helios, Re-Harachte mit Apollon, Atum mit Heron übersetzte.

c) Die durch alle Personifikationen der Sonne hindurch ziehende Vorstellung, daß sie ein lebendes Wesen ist, welches geboren wird, wächst und altert, haben die Ägypter nicht nur für den Lauf der Sonne während eines Tages gehabt, sondern auch für die Veränderungen ihres Ganges am Himmel während eines Jahres. Als der Kalender eingerichtet wurde, fiel der Neujahrstag auf die Sommersonnenwende: dort lag, wie der Name des ersten Monats Mesore 'Geburt des Re' besagt, der Geburtstag der jungen Sonne. So blieb es in dem offiziellen Kalender, auch als der Mesore durch eine Verschiebung der Feste für den praktischen Gebrauch der letzte Monat des Jahres geworden war (*Ed. Meyer, Ägyptische Chronologie, Nachträge* [*Abh. Akad. Berlin* 1907 III] I; *Meyer, Gesch.*[2] I § 197). Für die Gestalten der Sonne während ihres Jahreslaufes hat *Brugsch* (*Rel.* 231—80) Namen festgelegt, die sich mit denen des Tageslaufes im wesentlichen decken; aber hier ist alles noch viel unsicherer als dort, und die Angaben der Denkmäler sind oft nach Wunsch gedeutet. Doch erkennt auch *Maspero* (*Hist. anc.* 1, 139) eine Gruppierung an wie Re, Re-Harachte für Frühjahr = Morgen; Horus, Harachte für Sommer = Mittag; Atum für Herbst = Abend; Chepra (durch Ptah-Sokar-Osiris) für Winter = Nacht.

II. Die Nachtsonne im Totenreich.

(*Pierret, Panthéon* chap. 5; *Brugsch, Rel.* 226—231; *Wiedemann, Rel.* Kap. 4; *Maspero, Hist.* 1, 195—7; *Erman, Rel.* 11; *Schneider, Kult.* 539 ff.)

a) Nach einer für die älteste Zeit vorauszusetzenden Überlegung hat die Sonne den Weg, den sie am Tage über uns am Himmel von Osten nach Westen macht, in der Nacht unter uns von Westen nach Osten wieder zurückzulegen. Unter der als Scheibe gedachten Erde liegt eine andere Welt, die den Abgeschiedenen gehört; betritt der Sonnengott sie, so 'erheben die Toten ihre Arme und preisen ihn: der Gott erhört die Gebete derer, die in den Särgen liegen, und gibt ihren Nasen wieder Atem' (*Naville, Totenbuch* Kap. 15 B II). Das 'Lied der Urgötter' in Charge (vgl. C IX a) ruft den Sonnengott an: 'Wenn du niedergehst in die Unterwelt in der Stunde(?) der Dunkelheit, weckst du Osiris auf mit deinen Strahlen. Wenn du aufgehst über den Köpfen der Höhlenbewohner (= Toten), jubeln sie dir zu . . . Du läßt aufstehen, die auf ihren Seiten liegen, wenn du in die Unterwelt eindringst bei Nacht' (Z. 15). Auf dem Naos aus Saft el-Henne (vgl. C V) heißt es: Als Re den Apophis getötet hatte, jauchzten die Toten 'bei seinem Anblick. „Da ist er!" riefen sie, „kein einziger erwacht von selbst, sondern nur durch ihn".' (*Naville, Goshen* pl. 1 rechts 3.) Besondere Sprüche (*Totenbuch* Kap. 100—102) sollen es dem Toten ermöglichen, daß seine Seele in die Sonnenbarke einsteige und mitfahre. Die Toten preisen den Sonnengott mit Liedern, die uns in den thebanischen Königsgräbern erhalten sind (*Naville, Litanie du soleil.* Lpzg. 1875; *Wiedemann, Rél.* 46—7); es sind eintönige Anrufungen ohne Originalität an die mythologischen Gestalten der Sonne.

b) Wegen dieser starken Abhängigkeit der Toten von der Sonne stellt man in den Gräbern aus dem Ende des neuen Reichs den Sonnengott dar: in den Königsgräbern tritt der hohe Verstorbene dem Gott wie ein Gleichgestellter gegenüber (*Lefébure, Hypogées royaux à Thèbes* 1 [= *Mém. Mission franç. Caire* 2] partie 2 pl. 27, 2; partie 4 pl. 22, 1) und betet zu ihm (*Lepsius, Denkmäler* 3, 233 a); eine Königin opfert ihm (*Leps., Denkm.* 3, 172 f.); der gewöhnliche Tote wird gereinigt, um vor den Gott treten zu können (*ebenda* 3, 231 b), und betet zu ihm (*ebenda* 3, 231 a. b). Der Sonnengott heißt dabei einmal ausdrücklich 'Re-Harachte, großer Gott, der in der geheimen Unterwelt ist' (*ebenda* 3, 172 f); in anderen Fällen deutet vielleicht der Beiname Chepra auf die Nachtsonne: 'Re-Chepra' (*ebenda* 3, 231 b); meist nennt man ihn freilich nicht anders als die Tagessonne, die an diesen Stellen ebenso gut gemeint sein könnte: 'Re-Horus' (*ebenda* 3, 231 b), 'Re-Harachte' (231 a), 'Re-Harachte-Atum, der [in] Wahrheit täglich entsteht' (233 a) oder ähnlich (222 g. 232 a. 239 b. 282 e). — Für die späte Antike hat die ägyptische Nachtsonne sich verwandelt in die Schutzgötter des unterirdischen Gebietes, das sie durchzieht. So werden die Totengötter Osiris (vgl. N I a) Sokar und sein Nachfolger Serapis zur unterweltlichen Sonne (*Jablonski, Pantheon* 1, 226 ff.).

c) Der Weg, den die Sonne während der Nacht zurücklegt, ist von den Theologen seit dem neuen Reich eingehend beschrieben worden. Die zwölf Nachtstunden haben wie die Tagesstunden (vgl. oben b) besondere Namen (*Brugsch, Thesaurus* 4, 844—5); in Dendera und Philae ist dargestellt, was der Sonnengott in ihnen sieht (*eb.* 4, 831—7). Er muß nämlich durch Tore ziehen, an denen Ungeheuer sich ihm entgegenstellen (*eb.* 839—43); mit diesen Toren hängen diejenigen zusammen, durch die ein Verstorbener in der Unterwelt ziehen muß (*Totenbuch* Kap. 144 ff.). Die Lehre von den Toren ist ausführlich niedergelegt in dem sogen. Pfortenbuch (*Wiedemann, Rel.* 55—7; *Erman, Rel.* 114). Die umfangreichste Schilderung des nächtlichen Sonnenlaufes ist das Amduat, das Buch von 'dem was in der Unterwelt ist' (*Jéquier, Livre de ce qu' il y a dans l' Hades*, Paris 1894. — Bearbeitungen in: *Brugsch, Rel.* 230; *Maspero* (1888) in *Bibl. ég.* 2, 1 ff.; *Wiedemann, Rel.* 47—55. 57; *Erman, Rel.* 110). Hier wird geschildert, wie der widderköpfige Sonnengott in jeder der zwölf Nachtstunden durch eine neue der 'Wohnungen' des Totenreiches zieht. Er tritt als Herrscher auf, der überall 'seine Befehle an die Götter erteilt', aber hat mannigfache Gefahren zu bestehen. In der vierten und fünften Stunde z. B. herrscht Dunkelheit. In der siebenten droht die Apophisschlange (vgl. H II). Mehrmals muß das Schiff des Re sich in eine Schlange verwandeln, weil es in einigen Gegenden kein Wasser gibt. Endlich verwandelt der

Gott sich in den Käfer, als der die junge Sonne am Morgen aufgeht (vgl. Chepra B IX).

d) Der nächtliche Zug des Sonnengottes durch die Unterwelt ist für die ägyptischen Toten nicht die einzige Gelegenheit, das Sonnenlicht zu schauen. Sie sind imstande, mancherlei Gestalt anzunehmen und ihr Grab zu verlassen; 'kommen sie heraus bei Tage', wie die Formel es nennt, so können sie die Sonne sehen und verehren. Um ihnen dies zu ermöglichen oder doch ihnen eine Andeutung des ersehnten Genusses zu verschaffen, hat man dem Totenbuch im 15. Kapitel eine Reihe von Sonnenhymnen einverleibt (vgl. C VII). Ferner gibt man dem Toten ein kleines Pyramidion mit ins Grab, auf dessen Seitenflächen die verschiedenen Gestalten des Sonnengottes und Gebete an sie eingegraben sind (vgl. D I b). Später werden sie vertreten durch runde Tafeln, auf denen u. a. der Sonnengott, seine Barke und die ihn anbetenden Paviane dargestellt sind (*Erman, Rel.*, Abb. 89. 118).

E. Götterkönig und Weltenherrscher.

I. Der Sonnengott als König.

(*Wilkinson, Sec. ser.* 1, 210; *Maspero* in *Bibl. ég.* 2, 286; *Erman, Äg.* 462; *Maspero, Hist.* 1. 160 ff.; *Erman, Rel.* 9; *Schneider, Kult.* 455; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 191.)

a) Unter den verschiedenartigen Vorstellungen vom Sonnengott ist am häufigsten ausgesprochen die von dem thronenden König, der die Welt regiert; er ist der Vater der Götter und, nachdem er alt geworden ist, folgt ihm sein Sohn, dann sein Enkel und dessen Nachkommen. Als Greis steht er dann im Hintergrund, oft schwach und kränklich, aber gelegentlich eine Kraft zeigend, die der des auf dem Throne sitzenden Sohnes oder Enkels noch überlegen ist. Die Gestalt des Sonnengottes als König scheint mehr im Delta als in Oberägypten zu Hause zu sein. Vielleicht ist der Weltenherrscher, der uns dort begegnet, ursprünglich gar nicht der Sonnengott, sondern der Lokalgott Atum von Heliopolis (vgl. B VII), dann hätte erst eine sekundäre Zusammenschmelzung mit Re-Harachte (vgl. B VI. VIII) dem Atum den Charakter als Sonnengott gegeben.

b) In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe*; Übersetzungen in *Erman, Rel.* 90—101) ist Re der thronende Herrscher des himmlischen Reiches; als 'sein Sohn' erscheint der tote König, der zum Himmel emporsteigt und unter die Götter aufgenommen wird. Re begrüßt und empfängt ihn; Re sorgt dafür, daß er zu essen und zu trinken hat und alles Übrige empfängt, dessen er bedarf. Re, häufig identisch mit Atum, ist dabei auch der Sonnengott, der in seiner Barke fährt. Als Weltregent hat er einen Schreiber, durch den er die Befehle gibt. Im Totenbuch, das etwas spätere Anschauungen wiedergibt, sagt der zum Himmelstor hinaufgestiegene Tote, indem er sich mit dem Götterkönig identifiziert: 'Ich bin Atum, als ich allein war. Ich bin in seinem ersten Erscheinen am Anfang seiner Regierung [Glosse richtig: als König]. Ich bin . . . der Herr der Götterneunheit, dem keiner unter den Göttern gleicht. Ich bin das Gestern und kenne das Morgen . . . Ich bin der große Phönix, der in Heliopolis ist, der berechnet was ist und besteht' (Kap. 12 nach *Lepsius, Älteste Texte des Totenbuches* (Berlin 1867) 27 ff.; *Erman, Äg.* 460).

In den Sonnenhymnen aller Zeiten tritt der Gott außer in anderen Gestalten auch als König auf; z. B. nennt ihn der Kairiner Amonre-Hymnus (vgl. C VIII): 'König von Ober- und Unterägypten, Re den Seligen, Oberhaupt beider Länder' (2, 3); ähnlich 'König Amonre' in einem anderen Sonnenhymnus (*Pap. Harris mag.* 4, 3), auch in den Sonnenhymnen des *Totenbuches* (ed. *Naville* Kap. 15 A IV 9). An den Tempelwänden finden wir den Sonnengott in seiner Funktion als Weltregent auch dargestellt, z. B. in es-Sebua (*Erman, Rel.*, Abb. 8 nach *Lepsius, Denkm.* 3, 181 = unsere Abb. 5): Re-Harachte thront unter einem Pavillon, sein Wesir Thot steht, eine Papyrusrolle in der Hand, sprechend vor ihm. Die Darstellungen der Geburt des Sonnenkindes in Hermonthis (Ptol. XVI) zeigen 'Re-Harachte, großen Gott, Herrn des Himmels' als Götterkönig und Vater des neugeborenen Kindes (*Lepsius, Denkmäler* 4, 60—1).

c) In mehreren der großen Mythen sehen wir den Götterkönig regieren. 'Die geflügelte Sonne' (vgl. C I) zeigt ihn das Land durchziehend, um Rebellen niederzuwerfen. In der 'Himmelskuh' (vgl. C II) herrscht er anfangs noch über Götter und Menschen zusammen, zieht sich dann aber auf den Himmel zurück. In 'Re und Isis' (vgl. C III) ist der Weltregent alt geworden und läßt sich von der schlauen Göttin betören, seinen geheimen Namen zu verraten. Die Erzählung von den 'Götterkönigen' (vgl. C IV) schildert die äußeren Ereignisse seiner Regierung, seinen Sturz durch seinen Sohn Schow und die Schicksale seiner Nachfolger. Auf dem Naos aus Saft el-Henne (vgl. C V) und in dem Apophisbuch (vgl. C IV) hören wir von dem Kampf des Herrschers mit der Apophisschlange (vgl. H II).

Die Gestalt des alten kranken Re, der am Ende seiner Regierung oder, von dem herangewachsenen Sohne schon verdrängt, im Hintergrunde steht, scheint oft in Mythen aufgetreten zu sein; gelegentlich hören wir, daß Thot seinen Schnupfen vertrieb, der die Knochen zerbrach und den Schädel zerstörte (*Pap. Ebers* 90, 16).

d) Aber dem Volke blieb der Sonnengott als Leiter aller Dinge und gerechter Helfer für die Schwachen vertraut; Re ist der eigentlich volkstümliche Gott (vgl. K) im Gegensatz zu anderen Sonnengöttern, die im wesentlichen nur den Priestern vertraut waren (*Maspero, Hist.* 1, 139; *Erman, Rel.* 80—2). Die Märchen erzählen, daß der Sonnengott als Göttervater überall eingreift. Als die Götter einst spazieren gingen und einen trefflichen Mann allein fanden, bat Re-Harachte den Chnum, diesem eine Frau zu schaffen (*Pap. d'Orbiney* 9, 6).

Geht es einmal schlecht in Ägypten, so kommt er selbst zu den Menschen, um ein neues Geschlecht entstehen zu lassen, das dem

Land wieder Ruhe und Glück bringt (*Pap. Westcar*; vgl. E II c); die 'Majestät des Re' selbst schickte hilfreiche Göttinnen auf die Erde zur Entbindung der Mutter der neuen Könige.

II. Der Sonnengott als Schützer und Vater des irdischen Königs.

(*Lepage Renouf, Vorles.* 152; *Erman, Äg.* 89 ff.; *Erman, Rel.* 39—40.)

a) So alt wie das ägyptische Königtum überhaupt ist die offizielle Fiktion, daß der irdische König ein Gott ist; freilich auf Erden noch nicht so mächtig wie die großen alten Götter. Deshalb sorgen die Himmlischen für ihn und unterstützen ihn; zuerst sein eigentlicher Patron, der Götterkönig und Sonnengott. In den Pyramidentexten (vgl. E I b) wird immer wieder gesagt, daß der tote König zum Himmel aufsteige, 'um seinen Vater Re zu schauen', und Re ist es, der bis in alle Einzelheiten das Wohlergehen des Ankommenden fördert. Re steigt sogar vom Throne, um dem Platz zu machen, 'der größer ist als er selbst'. Dieser Vorstellungskreis ist herrschend geblieben durch die ganze ägyptische Geschichte, überall in den Tempeln sehen wir den Sonnengott nächst dem Lokalgott des betreffenden Ortes als den eigentlichen Schützer des Pharao. Z. B. in Medinet-Habu schlägt Ramses III. angesichts des Amon-Re-Harachte seine Feinde nieder und führt an Stricken die besiegten Völker herbei; der Gott redet ihn an: 'Ich lasse die Fürsten der südlichen Fremdländer zu dir kommen, ihre Gaben bringend, und ihre Kinder, auf deren Rücken alle schönen Gaben ihrer Länder liegen' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 20 a). In Karnak sagt 'Re-Harachte, der große Gott' zu Ramses IV.: 'Ich gebe dir ein großes Königtum und hohe Lebenszeit auf meinem Throne' (*ebenda* 3, 221 c). In Silsilis versichert 'Re-Harachte-Atum, Herr beider Länder in Heliopolis, großer Gott, Herr des Himmels' dem Scheschouk: 'Ich gebe dir Millionen von Jubiläen und Hunderttausende von Jahren' (*ebenda* 3, 254 c). In Philae übergibt 'Re-Harachte, großer Gott, Herr des Himmels, Oberster der Götter', auch 'Re, König der Götter' genannt, dem König Ptolemäus IX. in einer langen Rede die beiden Länder, weist ihm den Thron zu und setzt ihm seine Rechte und Pflichten als Herrscher auseinander (*ebenda* 4, 36 b). Die Beispiele ließen sich häufen.

b) Den über dem König waltenden Schutz des Sonnengottes stellen die Reliefs auch bildlich dadurch dar, daß sie über dem Haupt des Herrschers die Sonne schweben lassen, wo er auch immer erscheint. Bald hängen von der Sonnenscheibe die beiden schützenden Schlangen herunter (*Lepsius, Denkmäler* 3, 121 a. 122 b. 175 i. 208 c), bald schwebt sie mit ausgebreiteten Flügeln (*eb.* 122 a), bald trägt sie beides (*eb.* 124 d. 172 g), oft auch die Symbole für Leben und dauerndes Glück.

c) In den *Pyramidentexten* (vgl. E I b. II a) war Re ständig der Vater des irdischen Königs gewesen, nicht nur sein Vorgänger auf dem Thron; zwar wird der König von vielen Göttern und Göttinnen 'mein geliebter Sohn' genannt und redet sie mit 'Vater' und 'Mutter' an, aber dem Götterkönig gegenüber ist es keine Phrase: der König ist nach dem offiziellen Dogma wirklich der 'leibliche Sohn des Re', wie einer seiner Haupttitel sagt. Nach einem Märchen des neuen Reichs (*Papyrus Westcar*, zuletzt übersetzt von *Ranke* in *Greßmann, Altoriental. Texte zum A. T.* (Tübingen 1909) 1, 217 mit Angabe der Literatur) war einem König der 4. Dynastie verkündet worden: 'Die Frau eines Priesters des Re geht mit drei Kindern des Re schwanger. Er hat ihr gesagt, daß sie jenes vortreffliche Amt im ganzen Lande (= das Königtum) ausüben werden und der älteste von ihnen wird Hoherpriester von Heliopolis sein'. Die drei Kinder wurden geboren und sind die späteren ersten Könige der 5. Dynastie. Aber nicht nur in solchen Ausnahmefällen tritt Re für die Erhaltung der göttlichen Herkunft des Königs ein. Es gibt eine Reihe von Darstellungen und begleitenden Inschriften, in denen die Vaterschaft des Sonnengottes geschildert wird; sie sind in alter Zeit hergestellt und können für alle Könige verwendet werden. Erhalten sind sie zweimal: in Der el-Bahri für die Königin Hatschepsut (*Naville, Deir el Bahari* pl. 47) und in Luksor für Amenophis III. (*Gayet, Temple de Louxor* [= *Mém. Mission franç. Caire* 15 Paris 1894] pl. 62—8 = *Lepsius, Denkm.* 3, 74—5 = *Champollion, Monum. de l'Eg.* pl. 199, 3. 265, 1. 339—41; *Rosellini, Monum. Reali* pl. 38—41). Der Götterkönig Amonre naht sich der Königin zuerst in der Gestalt ihres Gatten, dann in seiner eigenen. Nachdem der Gott 'alles, was er wollte, mit ihr getan hat', wird in einem späteren Bilde die sichtlich Schwangere zur Geburt geführt; zuletzt warten Göttinnen das neugeborene Kind.

III. Der irdische König als Sonne.

(*Erman, Äg.* 103; *Schneider, Kult.* 473.)

Ein Hymnus an König Sethos II. ruft ihn an: 'Du aufgehende Sonne, die die beiden Länder mit Schönheit erhellt. Du Sonnenscheibe für die Menschen, die du die Finsternis von Ägypten vertreibst. Du hast eine Gestalt wie dein Vater Re, der am Himmelsgewölbe aufgeht . . . o Re, reichstes der Wesen, vom Re erwählter!' (*Papyrus Anastasi* IV 5, 6 ff.). Diese Gleichheit der Gestalten bei König und Gott zeigen auch die Reliefs: Ramses II. hat in Abu Simbel sich selbst fast ebenso darstellen lassen wie den Sonnengott (*Lepsius, Denkmäler* 3, 189. 191), mit Falkenkopf und mit Sonnenscheibe. — Die Königin Hatšepsut wird von den um Gnade bittenden Fürsten von Punt genannt: 'weibliche Sonne (r'.t, vgl. N III a), die leuchtet wie die Sonnenscheibe' (*Naville, Deir el Bahari* pl. 76 = *Urkunden* ed. *Sethe* 4, 332).

F. Entstehung der Sonne.

(*Pierret, Panth.* chap. 3; *Brugsch, Thesaurus* 3, 625—42; *Brugsch, Rel.* 115. 165—73; *Maspero, Hist.* 1, 136—140; *Erman, Rel.* 28; *Schneider, Kult.* 431.)

I. Zeugungslos.

Eine einheitliche Kosmogonie haben die Ägypter nicht ausgebildet; über die Entstehung der Sonne gibt es eine Fülle von Meinungen und Vorstellungen, die in der Tradition unvermittelt nebeneinander stehen und ohne innere Verbindung weiter überliefert worden sind. Sie sind zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten festgelegt worden, ohne daß eins dieser 'Systeme', von denen wir nichts als herausgerissene Vorstellungen kennen, allgemein anerkannt worden wäre. In den uns vorliegenden Texten gehen die verschiedenartigen Vorstellungen meist durcheinander, da sie nicht einheitlich redigiert sind; erst die kritische Untersuchung hebt gleichartige Auffassungen heraus.

Zunächst die Meinung, daß der Sonnengott am Anfang aller Dinge zeugungslos entstanden sei oder sich selbst erzeugt habe. In dem 'Apophisbuch' (vgl. C VI) sagt der 'Herr des Alls' von sich: 'Ich bin es, der als Chepra entstand. Als ich geworden war, ward das Gewordene; alles Gewordene ward, nachdem ich geworden war . . . Der Himmel war (noch) nicht entstanden, die Erde war (noch) nicht geschaffen . . . und ich fand keinen Ort, an dem ich hätte stehen können'. Im 12. Kapitel des Totenbuches (*Lepsius, Älteste Texte des Tot.* [Berlin 1867] 27 ff.; *Erman, Äg.* 460), einem sehr alten Text, sagt der Sonnengott: 'Ich bin Atum, als ich allein war. . . . Ich bin der große Gott, der (von) selbst entstand, der seinen Namen schuf'. Das Beiwort 'der (von) selbst entstand' tragen auch andere Urgötter, z. B. Chepra (vgl. B IX). Das 'geheime Amonsbuch' in der Oase el-Charge (vgl. IX b) ruft den Sonnengott an: 'Du bist Amon, du bist Atum, du bist Chepra, du bist Re, der allein war, als er sich schuf aus der Unendlichkeit(?), Tenenti, der zuerst entstand. Du bist es, der seinen Leib bildete mit seinen eigenen Händen, in jeder Gestalt, die er wünschte . . .'. Im 'Lied der Urgötter' ebenda (vgl. C IX a) beten diese: 'Geheim sind seine Gestalten bei seinen Entstehungen . . ., der entstand als Re . . ., der von selbst entstand . . ., der sich aus seinem Leibe schuf, der sich gebar; er ging nicht aus einem Mutterleib hervor; [woraus] er hervorging, ist die Unendlichkeit'. Auch das andere 'Lied der Urgötter' (vgl. C IX c) sagt: 'Es gibt keinen Vater von ihm, sein Phallus zeugte ihn; es gibt keine Mutter von ihm, sein Same trug ihn. . . . Vater der Väter, Mutter der Mütter'. Auch in den Beischriften zu Darstellungen des Sonnengottes finden sich gelegentlich Beiworte, die auf diese Art seiner Entstehung deuten, z. B. 'Re-Harachte . . . der sich selbst gebar' in einem Grab der 20. Dynastie bei Anibe (*Lepsius, Denkm.* 3, 229 b) und oft ähnlich in Tempeln.

II. Aus einem Ei.

Eine besondere Ausgestaltung dieser Vorstellung ist, daß der Sonnengott ein Ei geschaffen habe, aus dem er selbst dann hervorging; das Sichselbsterzeugen ist dem Ägypter eben ein vertrauter Vorgang, der in den Mythen in verschiedenster Gestalt erscheint, als ob man den inneren Widerspruch kaum empfunden hätte. Im Totenbuch (ed. *Naville* [Berlin 1886] Kap. 85, 13) heißt es: 'Re, der aus dem Ozean emporgestiegen ist', sagt: 'Ich bin eine Seele, die der Ozean geschaffen hat . . . Mein Nest ist nicht gesehen, mein Ei ist nicht zerbrochen . . . Ich habe mein Nest an den Enden des Himmels gemacht . . .' (vgl. *Papyrus magique Harris* ed. *Chabas* [*Chalon-sur Saone* 1860] 6, 11—2). Die Urgötter rufen in ihrem Lied in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) den Sonnengott an: 'Du erreichtest die Erde im Gewässer Mer-desdes und erschienst im Meere als Ei' (Z. 24). Hierher gehören vielleicht auch die Darstellungen des Käfers, der eine Kugel (d. h. sein Ei?) vor sich her wälzt (unsere Abb. 7), und zwar in den Leib der Himmelsgöttin hinein, von der er später geboren wird.

III. Aus einer Lotosblüte.

Nach anderer Auffassung ist der Sonnengott, hier als Kind gedacht, zuerst aus einer Lotosblume hervorgekommen, die im Urmeere wuchs; alle Belege hierfür sind aus später Zeit.

In Philae heißt 'Re, der aus der Lotosblüte aufging' (*Dümichen, Geograph. Inschr.* 1 [= *Brugsch, Rec. de mon.* 3, Leipzig 1865] 54) und in Dendera 'Re, der am Anfang entstand und aufging als Horus auf seiner Lotosblume' (*Brugsch, Thesaurus* 764, 56). Eine kleine Bronzefigur (Berlin 2409 = *Erman, Rel.*, Abb. 38 = unsere Abb. 6) stellt den jungen Sonnengott dar als Kind, mit Sonnenscheibe und Schlange auf dem Kopf, sitzend in einer Lotosblüte. Ein Relief in Hermonthis (Ptolemäus XVI.) zeigt Re als Kind, 'wie er aus der Blüte hervorkam'; der Knabe sitzt auf einer Lotosblüte, die aus dem Ozean emporgewachsen ist (*Lepsius, Denkmäler* 4, 61 g). Ein anderes in Dendera (*Leps., Denkm.* 4, 85 c) zeigt 'Horus Sohn der Isis Sohn des Osiris' (als Kind auf einer Lotosblüte sitzend, wo er nicht als der junge Sonnengott Harpokrates (vgl. N II b) gemeint ist. *Plutarch* (*de Is.*, cap. 11 a) erzählt, man glaubt, Helios erhebe sich als neugeborenes Kind aus einer Lotosblüte; so stellt man den Sonnenaufgang dar, um die aus dem Feuchten geschehene Entzündung der Sonne anzudeuten (vgl. *de Pyth. orac.* p. 400 a).



6) Der Sonnengott als Kind in der Lotosblüte [Berlin 2904] (nach *Erman, Die ägypt. Religion*).

IV. Geboren von der Himmelskuh.

Die alte Vorstellung, daß der Sonnengott das Kind der Himmelsgöttin Nut und des Erdgottes Geb ist (*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 4. 7; vgl. oben B V), hat sich nach verschiedenen Seiten hin entwickelt. Zunächst ist der Himmel nach einem ebenso alten Glauben eine Kuh (vgl.

C II), und von dieser Kuh, die wiederum identisch ist mit dem Urmeere, aus welchem die Sonne kam, ist öfter die Rede in kosmogonischen Texten (*Champollion, Pantheon* Nr. 23 E; *Brugsch, Rel.* 115). Die Urgötter rufen in ihrem Lied in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) den Sonnengott an: 'Du nähertest dich der Ahet-Kuh und packtest ihre Hörner und schwammst auf der Meh-uret' (dieselbe Kuh oder das Urmeer) und nennen ihn: 'Stier seiner Mutter (d. h. der sich selbst erzeugte); der jubelt auf der Ahet-Kuh, wenn der Same aus seiner Schönheit (euphemistisches Wort) fließt' (Z. 25 bis 27). In Hermonthis (Ptol. XVI.) sehen wir 'die große Kuh (Ahet), die Re geboren hat'; sie trägt die Sonne auf ihrem Kopfe zwischen den Hörnern, allerdings nicht als Kalb, sondern als falkenköpfigen Knaben mit der Sonnenscheibe und Schlange auf dem Kopf (*Lepsius, Denkm* 4, 61 g). Die in primitiver Zeit erdachten Verkörperungen der höheren Mächte als Tiere sind von einer höher entwickelten eben ihren Vorstellungen angepaßt worden. Die Vermenschlichung hat auch die Ahet-Kuh betroffen; sie wurde zur Göttin und dann an die menschliche Mutter des Sonnengottes angegliedert, welchen Namen diese auch immer haben mochte; z. B. Raʿt-tani (*eb.* 4, 64 a). Oder im Karnak an die dortige Göttin 'Amenet, . . . Neit, Große, Gottesmutter, Ahetkuh, die Re gebar' (*Champollion, Notices descriptives* 2, 28) oder 'Ahet, Große, die Re gebar' (*eb.* 1, 604, ptolem.). Zu Neit vgl. V.

V. Geboren von der Himmelsgöttin.

Wo der Himmel als Frau gedacht ist (vgl. *Erman, Rel.* Abb. 6. 39), ist die von ihr geborene Sonne ein Kind. In Hermonthis (Ptol. XVI.) schildert eine Bilderreihe (beschrieben *Brugsch, Rel.* 164) die Geburt: das Kind wird der 'Gottesmutter des Re' aus dem Leibe gezogen (*Lepsius, Denkmäler* 4, 60 a). Hathor reicht den Neugeborenen, der hier Harpokrates (vgl. N II b) heißt, dem 'Re-Harachte, großen Gott, Herrn des Himmels', d. h. dem Götterkönig (*eb.* 60 c). Re-Harachte nimmt seinen Sohn auf den Schoß (*eb.* 60 c), und das dadurch anerkannte Kind heißt nun 'das lebende Abbild des Re-Harachte' (*eb.* 61 f). Der Name der Mutter des Re ist hier nicht genannt; an anderer Stelle heißt die Göttin 'Neit, die gebar; die zuerst gebar, als noch nichts war, das gebar' (*Ztsch. Ägypt. Spr.* 13 (1875) 13). Auch das 'Lied der Urgötter' in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) spricht zum Sonnengott von 'deiner Mutter Neit' (Z. 28), und Neit hat in den Beischriften zu ihren Darstellungen oft das Beiwort 'Gottesmutter', z. B. in Esne (*Brugsch, Dictionn. Géograph.* 721) und Dendera (*Lepsius, Denkm.* 4, 58 b; Text 2, 241) und auf der naophoren Statue im Vatican (*Piehl, Inscr. hierogl.* [Lpzg. 1886] 1, 32—5. In später Zeit (Caracalla) heißt Neit in Esne: 'Neit, . . . Ahet, Große, die Re gebar; die Götter und Menschen zusammenknüpfte (?); Mutter des Re, die Atum schuf; die entstand, als (noch) nichts entstanden war; die schuf was ist, nachdem sie entstanden war in Esne' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 683 A). Über weitere Beziehungen zwischen Neit und der Kuh Ahet vgl. IV. Das Sonnenkind ist in Dendera dargestellt, ein unbeholfenes kleines Wesen mit Händen statt der Füße; Beischrift: 'das Entstehen der Glieder des Re' (*Joh. Dümichen, Bauurkunde der Tempelanlagen von Dendera* [Lpzg. 1865] Taf. 14).

Es war gewiß auch eine volkstümliche Vorstellung, daß die Sonne ein lebendes Wesen ist, das geboren wird wie ein Menschenkind. Zu sein 'wie Re am Tage seiner Geburt', ist was man sich nur zu seinem Glücke wünschen kann; so oft in den Inschriften, z. B. in den vulgären Zusätzen zum Text der 'Himmelskuh' (vgl. C II; *Lefébure, Hypogées* 1, partie 4 pl. 18, 83). Da die Entstehung der Sonne der Anfang aller Dinge ist, so heißt auch im Jahre, dem verkleinerten Abbild des Weltenlaufes, der erste Monat: Mesorē 'Geburt des Re' (vgl. D I c).

VI. Der Vater der jungen Sonne

tritt uns viel seltener entgegen; der Erdgott Geb (vgl. IV) wird als solcher nur vereinzelt erwähnt. Oben hatten wir zweimal gehört, daß die Sonne in irgendeiner Form aus dem Ozean hervorgegangen sei (vgl. III. IV). Deshalb kommt in Texten aller Art häufig das Beiwort vor: 'aufsteigend aus dem Ozean' o. ä.; die Beobachtung des Sonnenaufgangs aus dem Meere kann bei der Lage Ägyptens dabei kaum mitgewirkt haben. Aber die Inschriften gedenken des Ereignisses gern; z. B. heißt der Sonnengott 'lebende Lampe, die aus dem Himmelsozean aufgeht' (*Tylor-Griffith, The tomb of Paheri* [London, Eg. Explor. Fund 1894] pl. 9, 1). Der Mythus von der 'Himmelskuh' (vgl. C II), der alle Gottheiten in menschlicher Gestalt auftreten läßt, führt uns Nun, die Personifikation des Himmels- und Urozeans, als Vater des Re vor; und so wird Nun auch oft in den Tempelreliefs genannt; z. B. im Thottempel (ptolem.) zu Theben: Nun, Vater des Re, der Gott der am Anfang war' (*Champollion, Notic. descr.* 1, 603). Der Sonnengott wird angeredet: 'Nun zeugte dich, Nunet (sein weibliches Komplement) gebar dich' (*v. Bergmann, Hierogl. Inschr.* 38, 9), und Re-Harachte heißt 'der aus dem Nun kam' (*Lepsius, Denkm.* 3, 229 b). In einem Spruch von den Seelen der Götter heißt es: 'Re ist die Seele des Nun' (*Lefébure, Hypogées royaux* 1 [= *Mém. Mission franç. Caire* 2, Paris 1886] partie IV pl. 18, 86).

VII. Die acht Urgötter.

Bei verschiedenen Arten der Entstehung der Sonne sind oben schon die acht Urgötter erwähnt worden (vgl. *Lepsius, Über die Götter der vier Elemente* [= *Abh. Akad.* Berlin 1856] 181—234; *Brugsch, Reise nach der Großen Oase* [Lpzg. 1878] 33 ff., Taf. 14; *Brugsch, Rel.* 123 ff.; *Maspero* (1899) in *Bibl. ég.* 2, 283; *Dümichen, Geschichte Ägyptens* 210; *Maspero. Hist.* 1, 147—9; vgl. oben C IX a. c).

Es sind vier Paare von Göttern, die männlichen Frösche, die weiblichen Schlangen, die

nach der Kosmogonie des Thottempels von Hermupolis (ägypt. ḫmnw, kopt. Schmun, arab. Eschmunēn) schon bei der Entstehung der Sonne zugegen waren. Ihre Namen werden verschieden überliefert; die Götter, zu denen die weiblichen Begleiterinnen gleichen Charakters nachträglich hinzu erfunden zu sein scheinen, repräsentieren etwa das Urmeer, die Finsternis, die Ruhe(?) u. ä. Zwei Lieder, die offenbar aus dem Tempel von Hermopolis stammen, sind in der Oase el Charge erhalten. Das eine (vgl. C IX a) ist überschrieben: 'Lied der großen Acht der ersten Urzeit, die den Gott verehren, der bei ihnen ist'; das andere (C IX c): 'Große geheime Anbetung des Amonre, gesprochen von den acht Göttern'. Auch das 'geheime Amonbuch' derselben Herkunft (C IX b) sagt: 'Die acht Urgötter [jauchzten] bei seinem Erscheinen'. Darstellungen der Urgötter finden sich in später Zeit in verschiedenen Tempeln (*Lepsius, Denkm.* 4, 66 c; *Mariette, Dendérah* 4, 70; *Champollion, Monuments de l'Égypte* pl. 130; *Lanzone, Dizion.* tav. 12).

G. Schöpfer und Göttervater.

I. Die kosmogonischen Texte lassen den Sonnengott, nachdem er selbst entstanden ist, die Welt, die er als Chaos und unbelebt vorfindet, ordnen; wieder schildern die aus Hermupolis stammenden Inschriften in der Oase el-Charge den Hergang. Im 'geheimen Amonbuch' (vgl. C IX b) wird der Gott angerufen: 'Gott, der das Licht schuf, Horus, . . . lebend im Urmeer, . . . Gott der Menschen . . ., Löwe mit lebendigem Gesicht . . ., der alle Löwen ausspie in seinem Namen Seele der Seelen. Gott der Ziegen, Stier der Kühe, [Falke? der] Falken, buntgefiederter, lebend unter den Göttern in seinem Namen Harachte' (Z. 6—9). Deutlicher als diese Andeutungen spricht das unveröffentlichte 'Lied der Urgötter' (C IX c) vom Sonnengott: 'der die Erde entstehen ließ, der zuerst entstanden war, als die Wesen (noch) nicht entstanden waren . . . Er hat den Himmel erhoben, der festgestellt ist auf seinen vier Ecken . . . Er hat die Menschen gebaut und die Ziegen, Rinder, Vögel, Fische und alles Gewürm . . . Er hat die beiden Länder (d. h. Ägypten) geschieden und ihre Grenzen abgegrenzt . . . Er hat die Fremdländer und die Barbaren geschaffen mit ihrem Lebensunterhalt'. Endlich schuf er auch die Vögel in der Luft und die Fische im Wasser. — Der Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII) ruft den Gott an: 'der die Menschen schuf und hervorbrachte alles was ist in diesem deinem Namen Atum-Chepra' (10, 7). Wie er die Menschen schuf, deutet derselbe Text (6, 3) an: 'die Menschen kamen aus seinen Augen'; der Mythus von der Himmelskuh (vgl. C II) erzählt es ausführlich; ebenso das Apophisbuch (vgl. C VI): Schow und Tefenet jauchzten im Ozean, in dem sie waren. Sie brachten mir mein Auge hinter sich her und nachdem ich (es?) mir eingesetzt (?) hatte, weinte ich über sie. Da entstanden die Menschen aus den Tränen, die aus meinem Auge kamen'. Das Ganze ist nichts als ein geistreicher Scherz: ein Wortspiel zwischen dem Wort für Mensch (rmt) und dem für weinen (rmj) und Träne (rmj.t), die in gewissen Formen wohl ähnlich klangen (gesprochen etwa rōme(t) und rīme o. ä.).

II. Die andere Tätigkeit des schaffenden Urgottes ist die Erzeugung der Götter; Re als Vater der Götter schon erkannt von *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 228.

a) Im 'Apophisbuch' (vgl. C VII) sagt der 'Herr des Alls', der sich später als der Sonnengott zeigt: 'Ich schuf alle Gestalten, während ich allein war . . . Es war (noch) kein anderer entstanden, der mit mir geschaffen hätte . . . Ich ergoß Samen in meine Hand, ich begattete mich mit meinem Schatten . . . Ich spuckte Schow aus, ich spie Tefenet aus'. Schow (s. d.) und Tefenet (s. d.) sind die Kinder des Atum von Heliopolis, und von ihnen als den Eltern von Osiris, Isis, Set und Nephthys stammen alle übrigen Götter ab; Atum ist also der eigentliche 'Vater der Götter'. Die beiden hier nebeneinander stehenden Arten der Erschaffung von Schow und Tefenet sind auch sonst bekannt. Die *Pyramidentexte* (ed. *Sethe* 1248) erzählen: 'Atum ist es, der geworden ist zum Selbstbegatter in Heliopolis; er hat seinen Phallus in seine Faust gesteckt, damit er Manneslust damit mache. Geboren wurden die beiden Geschwister Schow und Tefenet' — oder an anderer Stelle (1652): 'Atum-Chepre . . . Was du ausschnaubtest (? aus der Nase?), (wurde) zu Schow; was du ausspucktest, (wurde) zu Tefenet)'. Im 'Lied der Urgötter in Charge (vgl. C IX a) heißt es: 'Was du ausspiest, (wurde) zu Schow; was du ausspucktest, (wurde) zu Tefenet, bis du die neun Götter geschaffen hattest im Anfang des Entstehens' (Z. 25—6). Die erste Art der Erschaffung durch die Selbstbegattung (ägypt. *iwś*') ist den Ägyptern einmal anstößig erschienen, und man hat den Vorgang dann ersetzt durch Einführung einer eigens für diese Gelegenheit gebildeten Göttin Jusas (hierogl. *iw.ś* — ' '.ś; vgl. *Brugsch, Rel.* 284; *Erman, Rel.* 29). Die zweite Art durch Ausspucken beruht auf Wortspielen zwischen Schow (hierogl. św) und *iś* 'speien' bzw. zwischen Tefenet (hierogl. tfn.t) und tf 'spucken' und ist vielleicht nachträgliche Erfindung. Auf diese Art der Entstehung deutet auch der Amonrehymnus von Kairo 6, 3 (vgl. C VIII) hin: 'die Götter entstanden aus seinem Munde' und ähnlich andere Texte (Louvre C 3; London 567).

b) Der Sonnengott von Heliopolis ist also als Erzeuger von Schow und Tefenet der Vater aller übrigen Götter. Diese seine Stellung kommt zum Ausdruck in den Götterlisten und Darstellungen der Götterfamilien in den Tempeln (zusammengestellt im Art. 'Schow' C). Die Zusammensetzung ist verschieden je nach dem Tempel, in dem das Relief angebracht wird (schon erkannt von *Lepsius, 1. Götterkreis* [*Abh. Akad.* Berlin 1851] 171. 186; *Maspero* (1890) in *Bibl. ég.* 2, 352). In Heliopolis ist Atum der erste Gott, dem Schow mit Tefenet und die anderen großen Götter folgen. Diese Ordnung ist in die oberägyptischen Tempel übernommen, teils unverändert, teils hat man vor

den Atum den Gott des betr. Tempels gesetzt oder wen man sonst als Urgott anerkannt wissen wollte. In Memphis ist Atum ersetzt durch Ptah, den Herrn des dortigen Tempels, und von hier sind die Nachrichten über die Aufeinanderfolge der Götter in die griechische Literatur geflossen; aber die Zusammenstellung der folgenden Götter zeigt, daß die Lehre als Ganzes aus Heliopolis übernommen ist. Der Sonnengott von Heliopolis wird auch in den verschiedensten ägyptischen Texten als Vater der Götter vorausgesetzt. Z. B. im Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII) heißt es: 'Die Götter neigen sich vor deiner Majestät und preisen die Macht dessen, der sie schuf. Sie jubeln beim Nahen ihres Erzeugers und sagen zu dir: Willkommen, Vater der Väter aller Götter!' (7, 4—6).

H. Kampf gegen Feinde (Apophis).

I. Schon nach den *Pyramidentexten* (Übersetzungen bei *Erman, Rel.* 90—6) stellen sich dem Sonnengott bzw. seinem Sohn und Ebenbild, dem verstorbenen König, eine Reihe von Gegnern bei seinem Zuge über den Himmel entgegen. Teils sind es feindliche Sternbilder, teils Ungeheuer, teils böse Dämonen. Im Mythus von der 'geflügelten Sonne' (vgl. C I) besteht die Handlung im wesentlichen darin, daß der König Re-Harachte, der hier allerdings nicht Sonnengott ist, die ganze Erde durchzieht und überall seine Feinde niederwirft mit Hilfe der geflügelten Sonne, des Hor Behedti von Edfu; das Haupt der Gegner ist Set, der durch den Beistand des Horus, Sohn der Isis, überwunden wird. In den 'Götterkönigen' (C IV) ist mehrfach von Kämpfen des Sonnengottes die Rede, einmal von den 'Kämpfen des Atum-Re bei Saft el-Henne'; am Wasser At-desdes besiegte Re-Harachte seine Feinde erst, nachdem er sich in ein 'Krokodil mit Falkengesicht und Stierhörnern' verwandelt hatte. Sein Sohn und Nachfolger Schow warf am Anfang seiner eigenen Regierung zunächst 'alle Feinde seines Vaters Atum nieder'. Auch die Hymnen an den Sonnengott gedenken der Kämpfe; so der Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII): 'Deine Leute jauchzen, wenn sie den Feind niedergeworfen sehen, wie seine Glieder das Messer kosten und Feuer ihn frißt und seine Seele mehr als sein Leib bestraft wird. Wenn diese Schlange gefesselt ist, jubeln die Götter, die Leute des Re sind glücklich; Heliopolis jauchzt, wenn der Feind des Atum niedergeworfen ist' (S. 9). Im 'Lied der Urgötter' in der Oase el-Charge (vgl. C IX a) heißt es: 'Wenn du deine beiden Himmel begehst, so (bleibt) kein Feind vor dir. Deine Flamme lodert gegen die beiden Krokodile [Var. 'die Schlange Jamher' *Pap. mag. Harris* 5, 7] . . . Ein Fisch zeigt dir den Unhold an, Horus [Var richtig 'Set'] schießt seinen Pfeil in ihn. Er erregt(?) Himmel und Erde mit seinen Wolken'. Trotz seiner verzweifelten Gegenwehr frißt das flammende Auge des Re ihn mit seinem Feuer auf. Dann 'fährst du mit schönem Segelwind, und das (himmliche) Meer trägt dich ruhig, deine Schiff(smannschaft) jubelt, und deine Wege sind breit gemacht, nachdem du diese böse Schlange gebändigt hast' (Z. 10—14). Inschriften im Tempel von Edfu (*H. Brugsch, Drei Festkalender des Tempels von Apollinopolis Magna,* Lpzg. 1877) erzählen, daß bei den Festzeremonien die alte Sage von der Vernichtung der Feinde des Sonnengottes sogar dramatisch vorgeführt worden ist — freilich in arger Entstellung und mit geheimnisvoller Ausgestaltung: Bei dem großen Feste des Horus von Edfu (vgl. B) wird dem Re, den man 'in allen seinen Namen anruft', geopfert mit den Worten: 'Gelobt seist du Re, gelobt seist du Chepra, in allen diesen ndeine schönen Namen. Du kommst stark und mächtig herbei und bist schön aufgegangen und hast die Schlange geschlagen. Neige dein schönes Antlitz dem Könige!' Später werden Nachbildungen von Tieren durch die Priester zertreten und mit Messern zerschnitten: 'Schlagt euch Wunden an eurem Leib, tötet euch gegenseitig! Re triumphiert über seine Feinde, Horus von Edfu triumphiert über alle Bösen'.

II. An einigen der in I angeführten Stellen war ein ganz bestimmter Feind des Sonnengottes gemeint; wer diese 'böse Schlange', dieser 'Unhold' ist, erzählen andere Texte ausdrücklich: die Schlange Apophis. Seit *Champollion* (*Lettres écrites d'Égypte,* 2e éd. 1833 p. 231) ist dieser Gegner des Lichtgottes als die Finsternis, als Wolken- und Gewitterdrache gedeutet worden (*Maspero, Hist.* 1, 90—1; *Tiele, Gesch. Rel.* 1, 32 ff.; *Erman, Rel.* 11) und unter einem gelegentlichen Sieg des Apophis hat man eine Sonnenfinsternis verstanden (*Lefébure, Les Yeux d'Horus* 49 ff.; *Lepage Renouf in Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 8 (1884—5) 163 ff.).

Von dem Kampf sprechen die Texte oft, so das 'Apophisbuch' (vgl. C VI), das eigentlich heißt: 'Buch der Kenntnis von den Gestalten des Re, der den Apophis niederwarf'. Ein Gott, der sich vorher bald 'Herr des Alls' nannte, bald als Urgott 'Chepra (vgl. B IX b), bald als Vater der anderen Götter Atum, zeigt sich endlich als der Sonnengott, gegen den sich die Schlange Apophis erhoben hat. 'Ich entsandte diese, die aus meinen Gliedern entstanden waren (= meine Kinder), um jenen bösen Feind zu Fall zu bringen. Er fällt in die Flamme, der Apophis! ein Messer steckt in seinem Kopf, sein Ohr ist abgeschnitten, sein Name existiert nicht (mehr) auf dieser Erde'. Der Berliner Pap. 3050 (Dyn. 20) ist ein Hymnus an Amon Re Harachte am Morgen. S. 1—5 behandeln im wesentlichen den Triumph des Sonnengottes über den Apophis: die Macht und nunmehr unbestrittene Größe des Gottes selbst wird gepriesen; seine Schiffsmannschaft, die andern Götter jauchzen ihm als dem Sieger zu. Der Mythus von den 'Götterkönigen' (vgl. C IV) erzählt, daß einst die Kinder des Apophis sich empörten gegen Schow, der auf dem Thron des Re-Harachte saß. Da kamen ihm alle Götter zu Hilfe, auch die Geister des Ostens, 'die Re erretteten vor Apophis' (rechts

23—24). Auf dem Naos aus Saft el-Henne (vgl. C V) heißt es: 'Re kam, nachdem er den Apophis getötet und das schöne (Neu-)jahr eröffnet hatte . . . er hatte mit seinen Flügeln geschlagen . . . Das östliche Land jubelte, als Re seine Feinde getötet hatte; der westliche Berg geriet in Freude, nachdem diese Seele (= Re) gekommen war. Re ließ sich in seinem Horizont nieder, als seine Feinde vernichtet waren'. Folgt die weitere poetische Ausmalung des Sieges des Re über viele Feinde, bei welcher der eigentliche Besieger des Apophis genannt wird: 'Horus der starkarmige, dessen Hände den Speer halten, er hat den Apophis vorn im Schiffe niedergeworfen; Horus steht mit dem Ruder und steuert im großen Schiff' (*Naville* pl. 1 rechts). Der Name Horus ist freilich nur sekundär eingesetzt worden; nach alter Meinung stand Set vorn im Sonnenschiff (vgl. Art. 'Set'). Doch wird Set als Osirismörder von der Spätzeit verabscheut und sein Name in den Texten durch den eines 'guten' Gottes ersetzt. Nach einer anderen Überlieferung ist es 'das Auge des Re, das die Feinde niederwirft' (Amonre-hymnus von Kairo [C VIII] 3, 7). In einer Redaktion des 'Apophisbuches' (C VI) hat das Auge des Re in seinem Namen Sechmet (vgl. 'Sechmet' C 1) den Apophis und seine Genossen bezwungen (25, 3; vgl. Wien 146 nach *Recueil de travaux relat. philol. égypt. assyr.* 9, 48). Der Text auf der in der 30. Dynastie gearbeiteten sogen. Metternichstele (*W*, *Golenischeff*, *Die Metternichstele* Leipzig 1877) nennt sich eine Anbetung des Re-Harachte, großen Gottes, Herrn des Himmels, mit bunten Federn, der aus dem Horizont aufsteigt' und beginnt ohne Einführung mit einer Beschwörung der 'Apophisschlange, dieses Abscheus des Re'. Später (Zeile 9—35) kommt ein Zauber, der die von einem Skorpion oder einer Schlange gebissene Katze, die Tochter des Re, heilen soll. Auch in den folgenden verschiedenartigen Texten spielt der Kampf des Re mit seinem Feinde eine Rolle (Zeile 48). — Eine besondere Ausgestaltung verwandelt den Re, der Apophis bekämpft, in einen Kater (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 17, 54 ff.; *Brugsch, Rel.* 300—7); später ist diese Katze (s. o. Metternichstele) dann aber als Göttin At, Adit gedeutet worden, *Brugsch, Rec.* 3, 97 ff. Vgl. *Lanzone, Dizion.* 266, tav. 104. Die Katze als Tier des Helios: *Horapoll.* 1, 10. — Ein 'Spruch von den Seelen der Götter' sagt: 'Die Seele jedes Gottes sind Schlangen, und die Seele des Apophis ist im Ostberg (des Sonnenaufganges), (aber) die Seele des Re ist auf der ganzen Erde' (*Lefébure, Hypogées royaux* 1 [= *Mém. Mission franç. Caire*, Paris 1886) partie 4 pl. 18, 87).

Auch auf seiner nächtlichen Fahrt durch die Unterwelt trifft der Sonnengott den Apophis, wie uns das Amduat (vgl. D II c) erzählt. In der siebenten Stunde stellt dieser, 'dessen Platz im Himmel ist', sich ihm entgegen als kolossale Schlange, die in Windungen am Boden liegt. Aber die Götter finden und verwunden ihn, während der Sonnengott selbst 'nicht über ihn hinweggeht, sondern seinen Weg von ihm abwendet'. Im weiteren Verlaufe 'dieses geheimen Weges, auf dem der Gott in seinem prächtigen Schiffe fährt', strandet das Schiff, weil der Apophis einen Teil des Wassers ausgetrunken hat; mit Mühe bringen Zaubersprüche des Schiff weiter.

Eine entstellte Nachricht von einem bösen Ἄποπις ist auch zu *Plutarch* (*de Is.* cap. 36 c) gelangt.

I. Die Tiergestalten der Sonne.

I. Falke

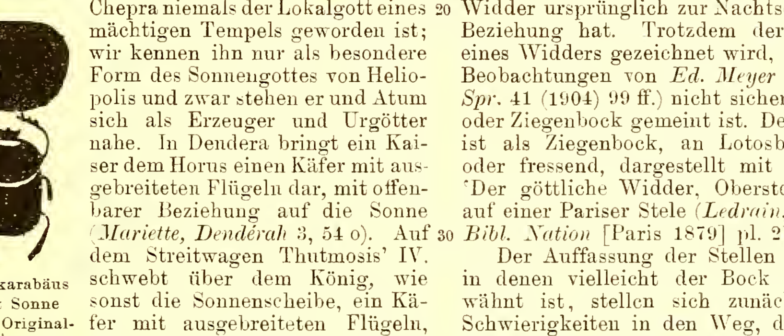
Oben war es schon ausgesprochen, daß Horus der Name der als Falke gedachten Sonne zu sein scheint (vgl. B III—VI) und daß die Heimat dieser Gestalt wohl Oberägypten, vielleicht Edfu ist (vgl. A II). In Edfu finden wir als Bilder des Tempelgottes, der zweifellos ein Sonnengott ist, kolossale Steinstatuen von hockenden Falken neben dem Portal. Diese Figuren, einen wirklichen Vogel darstellend, geben die Vorstellung der ältesten Zeit wieder; aus ihr haftet den Statuen (und ebenso den Zeichnungen im Relief) eine primitive unbeholfene Form an. Als vor dem alten Reich die Darstellung der Götter in ein festes Schema gebracht wurde und man die Tiergestalten wenigstens teilweise vermenschlichte, wurde aus dem Falken von Edfu ein Mann mit Falkenkopf; so stellt die spätere Zeit den Gott immer dar, falls sie nicht seine besondere Erscheinungsform, die mit ausgebreiteten Flügeln schwebende Sonnenscheibe (vgl. B IV; C I), wählt. Die Urform, von der alle diese späteren Ausgestaltungen abgeleitet sind, ist aber die eines wirklichen Falken, der über den Himmel fliegt.

Aus Gründen, die teils in der äußeren Geschichte Ägyptens (vgl. A II), aber zum anderen Teil wohl auch in der Entwicklung der allgemeinen geistigen Kultur liegen, tritt das Bild des Falken in historischer Zeit zurück. Es ist zwar den Texten aller Art wohlbekannt, kommt aber selten zum Ausdruck. Der Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII) nennt den Sonnengott 'großer Falke mit geschmücktem Leib, Schöngesicht mit geschmückter Brust' (11, 1). Das 'geheime Amonbuch' in Hibis (vgl. C IX b) sagt: 'Gott, der das Licht schuf, Horus' und 'Gott der Ziegen, Stier der Kühe, [Falke? der] der Falken, bunt gefiedert, lebend unter(?) Göttern in seinem Namen Harachte'. Bei seinem ersten 'Erscheinen' jauchzten die Götter, weil sie ihn erblickten 'in [seiner] Gestalt als Horus, der das Licht schenkt. Seine ganze Umgebung war Flamme aus den . . . seiner Augen, er erleuchtete den Umkreis des Himmels mit seinen Federn'. Im 'Urgötterlied' (vgl. C IX c) heißt es: 'Er fliegt als Falke' . . . 'der prächtige Falke mit buntem Gefieder'. In Dendera (griech.) heißt Horus einmal 'der zum Himmel fliegt als göttlicher Falke' (*Mariette, Dendérah* 54 v). Auch die klassische Überlieferung berichtet gelegentlich noch, daß der Falke der Sonne geweiht ist (*Clemens Alexandrin., Strom.* V 7 p. 671; *Porphyr., de abstin.* 4, 9).

II. Käfer.

(*Wilkinson, Sec. ser.* 1, 295, 2, 255—60; *Brugsch, Rel.* 237 ff.)

Ein Käfer, und zwar der in Ägypten sehr häufige schwarze Mistkäfer (*Ateuchus sacer*), ist in zwei Vorstellungen mit der Sonne verbunden: entweder fliegt er mit ausgebreiteten Flügeln über den Himmel, selbst eine Verkörperung der Sonne; oder er kriecht langsam vorwärts, eine Kugel (diese ist dann die Sonne) vor sich herschiebend (vgl. unsere Abb. 7). Mit beiden Vorstellungen ist der Gott Chepra (vgl. B IX) in Verbindung gebracht worden; wohl nur zufällig deshalb, weil sein Name mit der Hieroglyphe [Hieroglyphe] geschrieben wird. Wo diese Käfergestalten zu Hause sind, können wir noch nicht erkennen. Sie sind wenig verbreitet, weil Chepra niemals der Lokalgott eines mächtigen Tempels geworden ist; wir kennen ihn nur als besondere Form des Sonnengottes von Heliopolis und zwar stehen er und Atum sich als Erzeuger und Urgötter nahe. In Dendera bringt ein Kaiser dem Horus einen Käfer mit ausgebreiteten Flügeln dar, mit offenbarer Beziehung auf die Sonne (*Mariette, Dendérah* 3, 54 o). Auf dem Streitwagen Thutmosis' IV. schwebt über dem König, wie sonst die Sonnenscheibe, ein Käfer mit ausgebreiteten Flügeln, der vor sich die Sonne, hinter sich ein Symbol der Ewigkeit hält (*How. Carter und Newberry, Tomb of Thutmosis IV.* [= *Catal. Genér. Musée* Caire 1904] pl. 12). Ein ähnlich dargestellter Käfer ist Teil eines Deckenornamentes in Theben (*Prisse d'Avennes, Hist. de l'art égyptien. Atlas* 1 [Paris 1878] pl. 30). Gelegenlich rufen auch die Hymnen den Sonnengott als Käfer an; z. B. das 'geheime Amonbuch' in Hibis (C IX b): 'Du bist der große (fliegende) Käfer am Himmel (= Göttin Nut); sie überwies dir Himmel und Erde ganz und gar, als er (so!) aufging . . .' (Z. 17) und das 'Urgötterlied' (C IX a) 'Chepрer (Käfer mit ausgebreiteten Flügeln) ist er, der am Anfang entstand' (Z. 39). Auch die Griechen hörten, daß der Käfer das Symbol der Sonne ist oder doch Beziehungen zu ihr hat (*Horapollon* 1, 10; *Plinius, hist. nat.* 30 cap. 11). Vielleicht waren die Vorstellungen auch volkstümlich. Freilich haben die Skarabäen, die man als Siegelringe oder Amulette trug, wohl kaum etwas mit dem Sonnengott zu tun.





7) Skarabäus mit Sonne (nach Originalzeichnung).

III. Löwe.

(*Jablonski, Pantheon* 1, 217; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 296. 2, 169; *Brugsch, Rel.* 282.)

Schon in älteren ägyptischen Texten zeigt sich die Zugehörigkeit des Löwen zur Sonne, z. B. ruft das 'geheime Amonbuch' in Hibis (vgl. C IX b) den Gott an: 'Löwe mit lebendigem Gesicht, Erster der großen Halle (in Heliopolis), der alle Löwen ausspie (= schuf?)' und ähnlich sagen die 'Urgötter' (C IX a): 'Du bist der Löwe; deine Jungen sind das Löwenpaar Schow und Tefenet'.

In der griechischen Literatur hören wir es dann öfter, daß der Löwe der Sonne heilig ist (*Horapoll.* 1, 17; *Macrob., Saturnal.* 1, 26; *Proclus de Sacrific.*), und daß Löwen im Vorhof des Sonnentempels gehalten wurden (*Aelian., nat. hist.* 12, 7). — Weiteres unten bei Harpokrates (vgl. N II b).

IV. Bock.

(*Brugsch, Rel.* 104—5; *Erman, Rel.* 84.)

Gelegentlich wird in Reliefs der Sonnengott widderköpfig dargestellt; z. B. Harachte in es-Sebua (*Lepsius, Denkm.* 3, 181 = *Erman, Rel.* Abb. 8 = unsere Abb. 2); ferner im Amduat (vgl. D II c). Der letzte Fall und andere (vgl. in D I b) machen es wahrscheinlich, daß der Widder ursprünglich zur Nachtsonne besondere Beziehung hat. Trotzdem der Kopf als der eines Widders gezeichnet wird, ist es nach den Beobachtungen von *Ed. Meyer* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 41 (1904) 99 ff.) nicht sicher, ob ein Schaf- oder Ziegenbock gemeint ist. Der Sonnengott (?) ist als Ziegenbock, an Lotosblüten riechend oder fressend, dargestellt mit der Beischrift: 'Der göttliche Widder, Oberster aller Götter' auf einer Pariser Stele (*Ledrain, Monum. égypt. Bibl. Nation* [Paris 1879] pl. 2).

Der Auffassung der Stellen in den Texten, in denen vielleicht der Bock der Sonne erwähnt ist, stellen sich zunächst noch zwei Schwierigkeiten in den Weg, die früher nicht immer erkannt wurden. Einmal sind wir in den an Amonre gerichteten Sonnenhymnen des neuen Reichs (vgl. C VIII) oft unsicher, ob nicht der Bock des Amon von Theben gemeint ist, der mit der Sonne ursprünglich nichts zu tun hat. Ferner wird das Wort b' 'Seele' oft genau wie b' 'Bock' geschrieben, und die Unterscheidung ist nicht immer sicher. So mehrfach im 'geheimen Amonbuch' (C IX b). Nach dem 'Urgötterlied' (C IX a) hat der Ba (= Bock oder Seele) des Sonnengottes sich auf seinem Zuge durch Ägypten niedergelassen in Ehnas als der dort verehrte bockköpfige Harsaphis, in Mendes als der Bock von Mendes, in Heliopolis als Nun, der Gott des Urmeeres. Das unveröffentlichte 'Urgötterlied' (C IX c) nennt den Sonnengott: 'der geheimnisvolle Bock mit Bocksköpfen, mit vier Gesichtern auf einem Nacken, mit 777 Ohren . . ., der geheimnisvolle Bock unter den Göttern'.

K. Der volkstümliche Sonnengott.

(*Erman, Rel.* 63. 81.)

1. Unter den mannigfachen Vorstellungen vom Sonnengott, die wir aus den Tempelinschriften und der religiösen Poesie kennen lernen, waren dem gemeinen Mann offenbar nur wenige geläufig. Er wird sich das Gestirn aber gewiß oft als lebendes Wesen gedacht haben, das geboren worden ist wie ein Mensch (vgl. F V). Von seinen Personifikationen der Sonne war ihm die liebste wohl die von dem m ä c h t i g e n K ö n i g, der die Geschicke der Welt lenkt, wie es auf Erden der Pharao tat

(vgl. E I d). Deshalb liebt man es, am Anfang von Briefen den Empfänger nicht nur seinen städtischen Göttern, sondern auch Re-Harachte zu empfehlen (*Pap. Leiden* [ed. *Leemans, Monumenten*] J 360, 2. 5. 366, 5. 367, 3; *Pap. Bologna* [ed. *Lincke*] 1086. 1094 passim; *Spiegelberg, Correspondances des rois-prêtres* [= *Not. et extr. Bibl. Nation.* Paris 34, 2. partie, 1895] passim). Ein Brief aus der 19. Dynastie rühmt Amonre als den 'Wesir der Armen, der keine Bestechung annimmt' (*Pap. Bologna* 1094, 2, 3 ed. *A. Lincke*, Lpzg. 1878); ein anderer Schreiber bittet Amonre, ihn und seine Standesgenossen zu hohen Beamten zu machen (*Pap. Anastasi* 4, 10, 5). Sogar in einem religiösen Text wagt ein freimütiger Dichter solche persönlichen Züge zu äußern zwischen dem Preis der erhabenen Gestalten des Sonnengottes; im 'geheimen Amonbuch' (vgl. C IX b) heißt dieser: 'Der treffliche Gott, stark im Hören, der ihre Herzen erfreut, dem sie zujauchzen bei jedem Erglänzen; . . . der Freund der kleinen Söhne wegen des Lebens, des Heiles und der Gesundheit seines Sohnes (= des Königs), der auf seinem Throne in seinem Palaste sitzt'.

II. Noch ein anderer Zug im Wesen des Re war gewiß volkstümlich, obwohl die Belege aus der gehobenen Sprache stammen: sein ewiges Leben; dieses ist zwar allen Göttern selbstverständlich eigen, aber Re gehört es doch in besonderem Sinne an. Die Hymnen geben ihm ein Beiwort wie 'ewig lebend in Aufgang und Untergang', auch das 'geheime Amonbuch' (C IX b): 'ewig lebend in seinem Namen Re täglich' (Z. 3; vgl. 32. 43). Zur Königstitulatur gehört stets der Zusatz 'der ewig lebt wie Re' oder 'der mit Leben beschenkt ist wie Re'. Und wie Re das Vorbild eines ewig lebenden Wesens ist, so sind ihm vorzüglich auch Gesundheit, Kraft, Freude eigen; diese alle werden dem König gewünscht, 'wie Re' sie besitzt.

L. Auge und Stirnschlange des Sonnengottes.

I. Das Auge.

a) In einigen Stellen sind zweifellos die Sonne und der Mond als die Augen eines mächtigen Wesens gedacht; z. B. ruft ein Hymnus auf der Stele (ptolem.) von Neapel den Gott an: 'O Herr der Götter Chnum-Re, . . . dessen rechtes Auge die Sonnenscheibe ist, dessen linkes Auge der Mond ist' (*Brugsch, Thesaurus* 4, 632, 3). Im 'geheimen Amonbuch' (vgl. C IX b) heißt es von Amonre, dem Sonnengott: 'Sein linkes Auge, das 'alle Menschen lieben', ist der Mond (Z. 5). Das 'Urgötterlied' (C IX a) nennt ihn: 'den man erblickt in seinen beiden Glanzaugen' (Z. 8) und '(dessen) beide Augen strahlen' (Z. 22). Ferner 'Dringst du ein in die Unterwelt am Abend, so (wird) dein rechtes Auge zur Sonne bei Nacht' (= zum Monde) (Z. 18) und: 'Seele, die erglänzt in ihren beiden wunderbaren Augen, . . . der sich erblicken läßt in seinen beiden Augen' (Z. 7). Auch das zweite Urgötterlied spricht von 'seinen beiden Augen' (Z. 21): 'Seine beiden göttlichen Augen erleuchten Ägypten; sein linkes Auge am Monatsanfang, dann ist er der Mond . . .; seine Sonnenscheibe (leuchtet) bei Tage, seine Mondsichel bei Nacht' (Z. 27). Der Amonrehymnus von Kairo (vgl. C VIII) sagt: 'Thot preist seine beiden Augen und erfreut ihn durch sein Glanzauge' (9, 5). *Plutarch* (*de Is.* cap. 52 a) weiß, daß Sonne und Mond die Augen des Horus sind.

b) Das 'Auge des Re' nimmt eine merkwürdige Stellung ein; es handelt sich nun um das Auge des als Mann gedachten Sonnengottes. Dieses Auge erscheint personifiziert; der Amonrehymnus von Kairo (C VIII) erzählt: 'sein Auge ist es, das die Feinde fällt' (3, 7). Manche Göttin führt das Beiwort 'Auge des Re'; z. B. in älterer Zeit Mut (oft), auch Satis (*Champollion, Notices descriptives* 1, 154) und Tefenet (*eb.* 1, 118) und Neit (Theben, Grab des Imidua, Dyn. 20). Vor allem Hathor in ihrem Tempel (ptolem.-röm. Zeit) zu Dendera (*Mariette, Dendérah* 1, 3, 8. 42 b; 2, 7 c. 33 d und oft), auch in Edfu (*Brugsch, Thesaurus* 4, 800 B 1; *Rochemonteix, Edfou* [= *Mém. Mission franç. Cairo* 11] 1, 428, 11. 427, 12). Endlich auch Sechmet von Memphis, die in zwei mythologischen Erzählungen, dem 'Apophisbuch' (C VI) und der 'Himmelskuh' (C II) als Personifikation des Auges des Re auftritt und in beiden Fällen die Feinde des Sonnengottes vernichtet; im ersten den Apophis (vgl. H II), im zweiten die aufständischen Menschen (vgl. 'Sechmet' D).

c) Das Auge ist auch bei anderen Göttern ein sagenumwobener Körperteil; besonders bei Horus, aber hier wird uns der wirkliche Vorgang, auf den alle die zahlreichen Anspielungen hindeuten, nirgends klar (*Erman, Rel.* 37. 134). *Plutarch* (*de Is.* cap. 55 c) erzählt von einer Sage, daß Typhon (= Set) das Auge des Horus verletzt oder ausgerissen und verschluckt habe, es aber dann dem Helios (= Re) zurückgab; er deutet das Horusauge als Mond. *Plutarchs* Nachricht geht auf ägyptische Quellen zurück; aber diese widersprechen sich oft und bringen das Horusauge wiederum mit dem Auge des Re in Verbindungen, die wir zunächst noch nicht verstehen.

II. Die Stirnschlange des Re.

(*Erman, Rel.* 10; *Meyer, Gesch.*[2] 1 § 191.)

Wo wir die Sonnenscheibe abgebildet sehen, ringelt sich um sie eine Schlange, die sich vorn drohend aufrichtet: so sitzt die Sonne meist auf dem Kopf des Sonnengottes (vgl. unsere Abb. 3). Die schützend über dem König schwebende Sonnenscheibe hat meist zwei Schlangen, die sich an beiden Seiten aufrichten (vgl. E II b). Andererseits sitzt eine Schlange an der Stirn des als Mann gedachten Sonnengottes; von dort sprüht sie Feuer gegen seine Feinde. Abbildungen dieser Art sind seltener; aber die Texte sprechen oft von der furchtbaren Uräusschlange. Ursprünglich ist sie gewiß weder dem Atum von Heliopolis, noch dem oberägyptischen Falken eigen; also wird sie vermutlich dem unterägyptischen Re und zwar der Sonnenscheibe zugehören.

Aus dem Mythus von den Götterkönigen (vgl. C IV) erfahren wir, daß einst die Anchet (damit muß die Stirnschlange gemeint sein) 'für die Majestät des Re, der mit ihr war, in Saft el-Henne [gekämpft?] habe'. Als Re alt geworden war, riß Schow die Herrschaft dadurch an sich, daß er die Anchet an seinen Kopf setzte. Auch Schow alterte, und sein Sohn, 'die Majestät des Geb, sagte: Ich [will] sie an meinen Kopf [setzen], wie mein Vater Schow tat'. Als Geb 'eintrat in das Haus des Jaret' (d. h. Haar, Kopftuch o. ä.; so wird die Anchet von jetzt ab genannt), 'kam die Schlange heraus' und hauchte ihn mit ihrem fürchterlichen Atem so an, daß sein Begleiter tot umfiel und auch er selbst 'von dieser Glut der Stirnschlange' verbrannt wurde. Endlich setzte trotzdem 'die Majestät des Geb die Jaret an seinen Kopf. Er ließ ihr einen Kasten aus echtem Felsstein machen und sie wurde darin verborgen'. 'Als nun die Jahre darüber hingegangen waren . . ., wurde diese Jaret der Majestät des Geb nach dem Hause der Jaret in Saft el-Henne gebracht, und sie wurde nach dem großen See des Hauses der Jaret gebracht . . ., um sie zu waschen. Da verwandelte diese Jaret sich in ein Krokodil' und half Re-Harachte, der dort mit seinen Feinden [kämpfte?], daß die Gegner nicht Macht über ihn gewannen. — In Esne (Caracalla) heißt Nechbet 'lebende Stirnschlange (?) des Re' (*Champollion, Notices descriptives* 1, 683 B); sie ist Urgöttin und Schöpferin, wie es den Lokaltendenzen von Esne entspricht.

III. Identifikation von Auge und Schlange.

(*Erman, Rel.* 30.)

Im 'Apophisbuch' (vgl. C VI) erzählt uns der Sonnengott, daß sein Auge sich von ihm entfernte, nachdem er Schow und Tefenet erschaffen hatte. 'Es wurde wütend gegen mich, als es kam und fand, daß ich ein anderes an seiner Stelle gemacht hatte'. Da setzte der Gott es vorn an seine Stirn und von dort beherrschte der Gott es als seine Stirnschlange. Diese Identifikation des Auges und des Uräus des Sonnengottes geht durch alle Texte; aber wegen der geheimnisvollen Andeutungen und Wortspiele sind uns nicht alle Stellen verständlich. Göttinnen, die das Auge des Re repräsentieren, sind ebenso Verkörperungen seiner Stirnschlange, z. B. Sechmet (s. d. C, D), Uto (s. d.), Bastet, Menhit; die Göttin der Kronen und Schlange des Königs, der sie dem Sonnengott verdankt, ist Uret-hekau 'die Zaubergroße'.

M. Die Sonnenschiffe.

(*Wilkinson, Sec. ser.* 2, 6; *Brugsch, Hieroglyph. Wörterbuch* 1327—8; *Wiedemann, Rel.* 13; *Maspero, Hist.* 1, 90; *Budge, Gods* 1, 323; *Erman, Rel.* 9. 91.)

I. Wenn die Ägypter sich den Himmel als Meer dachten, mußten sie die Gestirne in Schiffen auf ihm fahren lassen. So sehen wir denn auch oft den Sonnengott abgebildet, der in irgendeiner Gestalt in seiner Barke sitzt: als falkenköpfiger Gott mit der Sonnenscheibe (*Erman, Rel.*, Abb. 7); oder als thronender Weltenherrscher, zu dem sein Wesir Thot spricht (*ebd.* Abb. 8 nach *Lepsius, Denkm.* 3, 181). Am Gebel Barkal haben nubische Könige römischer Zeit sich in ihren Pyramiden Stelen anbringen lassen, in deren oberer Rundung ein Boot mit der Sonnenscheibe dargestellt ist (*Lepsius, Denkm.* 5, 24 a. b; 53 a. b. 54 b). Das Sonnenschiff ist auch dem Volke vertraut gewesen, wie die Darstellungen auf Siegelringen zeigen (Berlin 7368. 1780. 9816). — Auch die Texte sprechen oft vom Sonnenschiff; besonders häufig ist 'Chepra in seinem Schiff' erwähnt (vgl. B IX b), als ob er eine bestimmte Beziehung zu ihm hätte. Aber ebenso setzen die Lieder es bei jeder anderen Form des Sonnengottes voraus, daß er 'zu Schiffe fährt', seine Schiffsmannschaft jubelt bei der Niederlage des Apophis (vgl. H), und wo das Wasser in der Unterwelt zu flach wird, kommt das Sonnenschiff nicht mehr vorwärts (vgl. H 2 am Ende).

Nur einige Beispiele. Das 'geheime Amonbuch' (vgl. C IX b) ruft den Sonnengott an: 'Du hörst nicht auf in Millionen von Jahren ewiglich über den Himmel zu fahren alle Tage': Re selbst heißt 'Sonnenbarke, die täglich den Himmel befährt'. Ein auf der Metternichstele (ed *Golenischeff*, Lpzg. 1877) erhaltener Teil der Osirismythen erzählt: Als Horus von einem Skorpion gebissen war und Isis ihren Klageruf zum Himmel schickte 'und ihren Schrei bis zur Barke der Ewigkeit, da stand die Sonne still und bewegte sich nicht von ihrem Platze'. Thot kam im Auftrage des Re zu Isis: 'Ich komme her aus dem Schiffe der Sonne von ihrem gestrigen Platze und Finsternis ist entstanden und das Licht verjagt, bis Horus geheilt ist . . . Das Sonnenschiff steht still, und die Sonne fährt nicht von ihrer gestrigen Stelle fort, bis Horus geheilt ist' (Z. 168 ff.). — Auch *Plutarch* (*de Is.* cap. 34 a) weiß, daß Helios und Selene in Schiffen fahren.

II. Nun gibt es aber nicht nur ein Sonnenschiff, sondern zwei: die Manzet (hierogl. mʿnḏ.t, früher Mazit o. ä. genannt), die der Gott morgens besteigt, und die Mesektet (hierogl. mśkt.t, früher Sekti, Saktit a. ä.), in der er abends im Westen landet. König Neferirkerē (Dyn. 5) stiftete Opfer für die Abend- und Morgenbarke, die nach dem Zusammenhang sicher in seinem Sonnenheiligtum 'Lieblingssitz des Re' (vgl. A III c) liegen (*Palermostein, Rs.* 5, 2 ed. *Schäfer, Ein Bruchstück altägypt. Annalen in Abh. Akad.* Berlin 1902 Anhang). Die Beschreibung des Königs Pianchi (vgl. A I d) hatte gezeigt, daß in Heliopolis im Schrein Bilder des Sonnengottes, der Morgenbarke und Abendbarke standen. Am Sonnentempel von Abu Gurab (vgl. A III c) war auf der Südseite außerhalb des Baues ein gewaltiges Schiff aus Ziegeln aufgemauert; möglicherweise lag auf der Nordseite ein ähnliches.

Die Texte sprechen oft von den Schiffen des Sonnengottes; der Gott heißt 'Herr der Abendbarke, Fürst, Herr der Morgenbarke, mit leuchtenden Gestalten in der Barke der Jahr-

millionen' (Urgötterlied C IX c). In den *Pyramidentexten* (ed. *Sethe* 1479) wird er angerufen: 'Du verbringst die Nacht in der Mesektet und erwachst in der Manzet' und erscheint auch sonst bei Sonnenaufgang in der Manzet (*Pyr.* 496. 210); ebenso ruht in der 12. Stunde des Amduat (vgl. D II c) der Sonnengott in der Manzet, als er aus der Unterwelt emporsteigen will. Die Königin Hatšepsut schwört 'so wahr Re untergeht in der Mesektet' (*Lepsius, Denkm.* 3, 24 d. 20). Aber meist sind die Erwähnungen der Barken so farblos, daß man glauben möchte, die eigentliche Unterscheidung der beiden sei weggefallen; das Dekret von Kanopus (Z. 25) übersetzt Mesektet mit *τοῦ ἱεροῦ πλοίου* (Genitiv). In später Zeit ist wirklich die Bedeutung der beiden Sonnenschiffe umgedreht worden; z. B. in Dendera heißt Horus Behedti (B IV): 'der aufgeht im Ostberg und fährt in der Mesektet, der eintritt in den Westberg in der Manzet' (*Mariette, Dendérah* 3, 73 a).

X. Späte Vermischungen mit anderen Göttern.

I. mit großen alten Göttern.

a) Osiris. Die von den Griechen überlieferte Tradition (vgl. *Jablonski, Pantheon* 1, 124; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 289; *Wiedemann, Herodots Zweites Buch* [Lpzg. 1890] 199), daß Osiris die Sonne sei, dem Isis sich als Erde oder als Mond anschloß (*Diodor* 1, 11; *Plutarch de Is.* cap. 52 c; *Macrob.. Saturnal.* 1 cap. 21), hat auch bei den neueren Gelehrten lange fortgewirkt; noch *Lepsius* (*1. Götterkreis* [*Abh. Akad. Berlin* 1851] 195) hielt Osiris für einen Sonnengott. Wir wissen jetzt, daß er durchaus Totengott ist und der alten Sonnenreligion ursprünglich fern steht (weiteres im Art. 'Usire'). Aber die Ägypter selbst haben Re und Osiris, die beiden Brennpunkte ihrer ganzen Religion, schon im mittleren Reich in Beziehungen gebracht; freilich sind diese sekundär und etwas gewaltsam zustande gebracht. Im 17. Kapitel des Totenbuches (ed. *Naville* Kap. 17, 51; ed. *Lepsius* Kap. 17, 42) heißt es: Re und Osiris hatten je eine Seele; aber in Mendes umarmten sie sich und wurden zu einer Doppelseele. Auch später (ed. *Lepsius* Kap. 142, 22) wird ein 'Osiris-Re' erwähnt. Das sind deutliche Färbungen im Sinne der Osirisreligion; die griechische Überlieferung lehnt sich an Ausgestaltungen des Osiris als Naturgott an.

b) Mont (*Lanzone, Dizion.* 293, tav. 119—20). Der Lokalgott der nach ihm benannten Stadt Hermonthis (ägypt. Pr-Mntw, arab. Erment) ist Mont; er nimmt neben Amon eine angesehene Stellung auch in dem benachbarten Theben ein, teils als Herr von Theben, teils als Kriegsgott. Er wird mit Falkenkopf dargestellt, und dies mag die Veranlassung dazu gewesen sein, daß man ihn schon in ziemlich früher Zeit mit Re identifizierte. So gibt es in Hermonthis einen Mont-Re-Harachte (*Lepsius, Denkm.* 4, 64 a. b, Ptolem. XVI.); in Theben einen 'Mont-Re, Herr von Theben, König der Götter . . .' (*ebd.* 3, 37 b. Thutm. III.; vgl. 151 a. 253 b. 273 f) oder einen 'Mont-Re-Harachte' (*ebd.* 4, 80 b). In mehreren oberägyptischen Tempeln stand nach der Tradition von Hermonthis in den Götterlisten (vgl. G II b) Mont an der Spitze der Götterfamilie als der älteste und größte Gott. Durch einen Zufall muß gerade die in Hermonthis redigierte Form der Götterliste weitervererbt worden sein (z. B. *Lepsius, Denkm.* 4, 59 b in Dendera). Auf Mont folgte gewöhnlich Atum, der nach der Überlieferung von Heliopolis der Göttervater ist (vgl. oben B VII und G II), dann seine Kinder Schow und Tefenet, dann die übrigen Götter. Infolge der Identifikation des Mont mit dem Sonnengott hat man gelegentlich aus dem ersten Gott einen 'Mont-Re-Harachte' gemacht, ohne deshalb den folgenden 'Atum' anzutasten (*Leps., Denkm.* 4, 56 a in Dendera).

Inhaltlich ist Mont durch die Vermischung mit Re kein anderer geworden. Mont-Re wird auch fast immer dargestellt wie früher Mont mit seinem eigenem Kopfputz; selten trägt er die Sonne mit Schlange wie der Sonnengott auf dem Kopf (*Leps., Denkm.* 3, 151 a).

c) Min, der Herr von Koptos, ein Zeugungsgott, ist mit Re identifiziert, ohne daß wir Grund und Verlauf näher kennen; Min-Re unterscheidet sich scheinbar nicht wesentlich vom alten Min (z. B. *Leps., Denkm.* 4, 79 b in Dendera; weiteres in *Lanzone, Dizion.* 941).

d) Bei Sobk-Re liegt es ähnlich wie bei Min (vgl. *Lanzone, Dizion.* 1035).

e) Chnum, der widderköpfige Gott von Esne und von Elephantine-Syene (Assuan), der dort die Rolle eines Weltschöpfers spielt, ist wohl wegen dieser Eigenschaft identifiziert worden mit Ptah, dem Schöpfer nach memphitischer Lehre, und mit dem Sonnengott, der auch diese Tätigkeit ausgeübt hatte (vgl. G I). Doch ist Chnum-Re (*Lanzone, Dizion.* 965—6. tav. 336 ff.) in seinem Wesen meist vom eigentlichen Chnum wenig verschieden (z. B. *Lepsius, Denkm.* 4, 81 e. 82 a), gelegentlich wird er aber auch als Sonnengott hingestellt (*ebd.* 88); es gibt auch einen Chnum-Re-Ptah in Esne (*ebd.* 81 d), der aber von Re nichts enthält.

Eusebius (*Praeparatio Evangelica* 3 cap. 12) erzählt von einer Götterstatue in Elephantine, die einen sitzenden Mann darstellt, blau, mit Widderkopf, darauf als Krone der Diskus auf Widderhörnern. Der Gott muß ein Chnum-Re gewesen sein, wie man ihn in später Zeit für Elephantine erwarten kann. Ähnliche Bilder sind erhalten, z. B. als Relief aus Saft el-Henne (*Naville, Goshen* pl. 6, 6): freilich ist dort der Dargestellte ein mit Re vermischter Amon, dem der Widder ebenfalls geweiht war.

f) Sokar-Re. Vgl. Art 'Sokar' L.

II. mit kleinen und jüngeren Göttern.

a) Chons, der kindliche Gott in Theben, repräsentiert den Mond; aber trotzdem hat man in Karnak im Chonstempel (Ptolem. III.) einen 'Chons-Re, Herrn von Theben' gebildet, der gleichzeitig 'die große Sonnenscheibe mit leuchtendem Glanz, strahlend als Re, beide Länder erhellend' ist und der 'Mond . . .' (*Lepsius, Denkm.* 4, 14 c).

b) Harpokrates, der kindliche Horus, der Liebling der Spätzeit, die ihn nach den ver-

schiedensten Seiten hin ausbildete, ist auch zum Sonnengott gemacht worden (*Jablonski, Pantheon* 1, 212. 241; *Wilkinson, Sec. ser.* 1, 408; *Pierret, Dict. d'Arch.* 247; *Brugsch, Rel.* 359 ff.; *Erman, Rel.* 224). Die Veranlassung mag gewesen sein, daß auch der Sonnengott als Kind dargestellt wurde (vgl. unsere Abb. 6); auch er ist geboren (vgl. F V). In Hermonthis hat der eben von der 'Mutter des Re' geborene junge Sonnengott den Namen 'Harpokrates' (*Lepsius, Denkm.* 4, 60 c). In Theben (Ramesseum, röm.) heißt ein Harpokrates 'Pe-Re' (*eb.* 4, 81 a). Ein Siegelstein (griech.-röm.) zeigt die Mumie des Osiris, dem Sonnenschiff ähnlich, darauf ein sitzender Harpokrates (Berlin 9816); andere Harpokrates im Sonnenschiff (Berlin 9931) oder auf der Blume mit der Beischrift Pe-Re 'die Sonne' (Berlin 9796; vgl. F III). Auf der Blume zeigen ihn auch Figuren aus Bronze (Berlin 2414) oder Ton (Berlin 1908. 9099). *Horapollon* (cap. 1, 17) erzählt von einem Harpokrates, der auf einem mit Löwen geschmückten Thron sitzt; diese Tiere hat er vom Sonnengott erhalten (vgl. J III). Das Bild eines so thronenden Harpokrates, der in diesem Falle allerdings nicht Sonnengott ist, ist in Philae (*Rosellini, Monum. del culto* pl. 18 = *Champollion, Monum. de l'Égypte* 1, 82). Eine Bronce im Louvre (*Perrot, Hist. de l'art I. L'Egypte* [Paris 1882] 723 Fig. 487) zeigt Harpokrates auf einem Throne sitzend, an dessen Seiten zwei Löwen stehen; vor Harpokrates liegen zwei Löwen sich gegenüber.

c) Bes als Sonnengott; vgl. *Wiedemann, Rel.* 87.

d) Ihi (Ahi; *Brugsch, Rel.* 376), der Sohn der Hathor von Dendera, heißt dort 'lebendes Abbild des Harachte, Kind des Atum' und wird öfter als Sohn und Nachfolger des Re, Harachte, Atum bezeichnet (*Dümichen, Resultate Exped.* 1 Taf. 22, 5); oder als 'Erbe des Allherrn' (*Mariette, Dendérah* 3, 83 g), 'der aus Re hervorging' (*eb.* 3, 57 h). Ihi ist in Edfu dem Horus Behedti (vgl. B IV) angegliedert, wobei er zunächst seinen Charakter nicht veränderte (z. B. *Rochemonteix, Edfou* [= *Mém. Mission franç. Caire* 11] 1 pl. 412, 11. 415, 1. 416, 3. 589, 5); gelegentlich heißt der Horus Behedti mit dem Beinamen Ihi weiter 'er ist Re, . . . der im Horizont hervorkommt täglich' (*Lepsius, Denkm.* Text 2, 211, Dendera). Endlich heißt auch Ihi allein: 'Re selbst' (*Leps., Denkm.* 1, 54 b) oder 'Ihi . . ., Re selbst, . . . der aufgeht am Morgen, der die Pflanzen beleuchtet bei seinem Aufgang' (*Mariette, Dendérah* 3, 80 i), und trägt den Beinamen Pe-Re 'der Re' d. h. die Sonne (*Dümichen, Geograph. Inschriften* 2, 36).

III. mit Göttinnen.

a) Eine weibliche Sonnengöttin kennt man im neuen Reich; im Tempel Sethos II. zu Karnak (unpubl. Abschrift *Sethe*) trägt Mut in ihrem Allerheiligsten den Beinamen rʿj.t 'weibliche Sonne' (Fem. zu rʿ 'Re'); noch älter ist der Beiname 'weibliche Sonne, die leuchtet wie die Sonnenscheibe' für die Königin Hatschepsut (vgl. E III). In griechischer Zeit finden wir 'weibliche Sonne' gelegentlich als Beiname Jusas in Edfu (*Rochemonteix, Edfou* [= *Mém. Mission franç. Caire* 11] 1, 503); häufig bei Hathor und Neit (vgl. b).

b) Die alten Himmelsgöttinnen sind als solche Mütter der Sonne; jede hat nach der Gestalt, in der die Mythen uns in historischer Zeit entgegentreten, die Sonne auf ihre besondere Weise geboren. Die Spätzeit, die es bei der Ausgestaltung der Götterpersönlichkeiten mit ihrer Abgrenzung nicht genau nimmt, macht diese Göttinnen nun gelegentlich zur Sonne selbst. Wir können das erkennen bei

1) Hathor (*Lanzone, Dizion.* 866; *Drexler, Hathor* (1886) in *Roschers Lex.* Bd. 1 Sp 1851). Sie ist in ihrem Tempel (ptolem.-röm.) zu Dendera nicht nur die Lenkerin der Welt, sie ist auch ihre Schöpferin; sie ist das All selbst und zugleich darin der Himmel und auch die 'weibliche Sonne' (*Mariette, Dendérah* 1, 15 b. 21 b); ebenso in Edfu (*Rochemonteix, Edfou* 1, 427, 12. 428, 11). Gelegentlich wird 'weibliche Sonne' auch fast wie ein selbständiger Göttinnenname gebraucht, in Dendera (*Mar., Dend.* 1, 33 a. e) wie in Edfu (*Rochem., Edf.* 1, 315), als Beiname zum 'weiblichen Falken' in Edfu (*eb.* 1, 517).

2) Neit, die Mutter des Re (vgl. F V), die wir an ihren eigentlichen Kultstätten in Sais und in Esne kaum kennen, heißt gelegentlich in anderen Tempeln 'weibliche Sonne'.

[Roeder, geschrieben 1908.]

Sononaës (Σονονάης, Σονονάεις?), Beiname der Isis s. Premarres und *Dittenberger, Orient. Graeci inscr. sel.* 175, 4. — *Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 240 vermutet, daß [῎Ι]σιδι Σονοναει verschrieben sei für Σοκνοπαει. [Höfer.]

Soodina (Σοωδίνα), Beiname der Artemis in Chaironeia auf einer Weihinschrift (neben Apollon Daphnaphorios), *C. I. G.* 1, 1595. *Collitz* 376. *Inscr. Meg. et Boeot.* 3407. Irrtümlich haben *Passow-Rost*[5] und *Pape-Benseler* s. v. das Epitheton erklärt als Σοω-δίνα=, 'die im Wirbel (δίνη) rettende Beschützerin der Reisenden', während es natürlich Σο-ωδίνα heißt = Εὔλοχος = 'die Helferin in den Wehen'; vgl. *Boeckh* zu *C. I. G.* a. a. O. *E. Maaß, De Aesch. Suppl.* (*Ind. Gryph. hib.* 1890/91) S. 19, 2. *Stanley Lane-Poole, Coins and medals*[2] (1892), S. 25. *Osann* zu *Cornut. de nat. deor.* p. 382. *Meister, Bezzenbergers Beiträge* 6, 41. Weihungen an Artemis-Eileithyia in Chaironeia s. *Inscr. Meg.* 3385 f. 3391. 3410. 3411. 3412.

[Höfer.]

Soonautes (Σοωναύτης; bei *Plin. N. H.* 6, 4: Sonautes) Name des früher Acheron genannten Flusses bei Heraclea Pontica, weil er den Herakleia gründenden Megarern bei schwerer Seenot Schutz gewährte oder überhaupt πάντας τοὺς ναυτιλλομένους διασώζει, *Apoll. Rhod.* 2, 746 und *Schol.* Der Name bezeichnet wohl nicht nur den Fluß, sondern auch die an ihm verehrte Gottheit (vgl. Sosineos), *Gruppe, Gr. Myth.* 745. [Höfer.]

Sopatros (Σώπατρος), ein neben Diomos (s. d.) und Thaulon (s. d.) in der aitiologischen Legende zur Erklärung der Buphonia auftreten-

der Heros bei *Porphyr. de abst.* 2, 29 f., dessen Quelle, wie *J. Bernays, Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit (Jahresber. d. jüd.-theol. Seminars „Fraenkelscher Stiftung“*, Breslau 1866) S. 122 ff. nachgewiesen hat, *Theophrastos* ist. Vgl. außerdem: *P. Stengel, Hermes* 28 (1893). 491 ff. *J. Toepffer, Att. Genealogie* 157 ff. *v. Prott, Rhein. Mus.* 52 (1897), 189 ff. und *Bursians Jahresber.* 102 (1899), 121 f. *Gruppe, Bursians Jahresber.* a. a. O. 168. *P. Stengel, Rhein. Mus.* a. a. O. 402 ff. und *Opferbräuche der Griechen* 203 ff. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum* 515 ff. *M. P. Nilsson, Griech. Feste von religiöser Bedeutung* 14 f. *Mannhardt, Mythol. Forschungen* 1 ff.

Die Legende bei *Theophrastos* lautet: In alter Zeit, als die Menschen nur von Feldfrüchten lebten und nur solche, nicht etwa Tiere, den Göttern opferten, hatte Sopatros, ein Ausländer von Geburt, der in Attika einen Acker bebaute, bei einem gemeinsamen athenischen Götterfeste auf einem Tische sich ländliche Opfergaben (πελανὸν καὶ θυλήματα) zurechtgelegt, um sie den Göttern zu opfern. Da kam ein Stier vom Felde und fraß und zertrat die Opfergaben. In jäher Aufwallung darüber ergriff Sopatros eine Axt, die in der Nähe geschliffen wurde, und erschlug den Stier. Beim Anblick des getöteten Tieres kam er wieder zur Besinnung, vergrub das Tier und ging nach Kreta in freiwillige Verbannung, ὡς ἠσεβηκώς. Infolge der Tat des Sopatros kam Dürre und Mißwachs über das Land, und das Orakel, das man um Rat fragte, antwortete, der Verbannte in Kreta werde Abhilfe schaffen, und nach Bestrafung des Mörders und Auferstehung des Getöteten an demselben Opferfeste, an dem er getötet worden sei, werde es besser gehen, wenn man in Zukunft von dem Getöteten esse und sich seiner nicht enthalte. So stellte man denn Nachforschungen an und fand den Sopatros. Dieser, der sich noch immer durch seine Tat innerlich beschwert fühlte, hoffte, von seiner Schuld entlastet zu werden, wenn die ganze Gemeinde dieselbe Tat wie er begehe und antwortete den Gesandtene, es müsse ein Stier von der ganzen Gemeinde niedergeschlagen werden. Als die Gesandten nun in großer Verlegenheit fragen, wer den Todesstreich führen soll, erbietet sich Sopatros dazu, wenn man ihn zum Bürger mache und an dem Morde teilnehme. Man gesteht ihm dies zu, Sopatros kehrt nach Athen zurück, und nun richtet man folgenden Brauch ein, der auch später noch bleibt: Jungfrauen tragen Wasser herzu, damit man das Beil und das Opfermesser schleife, andere schleifen diese Opfergeräte, ein dritter reicht das Beil dem Sopatros, dieser schlägt den Stier, ein anderer schlachtet ihn, noch andere häuten ihn ab, und alle essen von dem Fleische. Darauf füllt man die zusammengenähte Haut des Stieres mit Heu aus, so daß er dasselbe Aussehen wie vor seiner Zerstückelung wieder erhält, und spannt diese Puppe vor einen Pflug. Darauf findet ein Gericht über die Teilnehmer am Morde statt. Die Jungfrauen, die das Wasser geholt hatten, schieben die Schuld auf die, welche die Opfergeräte geschärft hatten, diese wieder auf den, der das Beil weitergegeben hatte, usw., bis schließlich die Schuld auf dem Opfermesser sitzen bleibt, welches denn auch verurteilt und ins Meer geworfen wird. Von jener Zeit nun bis auf den heutigen Tag begeht man zu Athen auf der Burg alljährlich am Dipolienfeste das Stieropfer auf die geschilderte Weise. Mit den einzelnen Zeremonien sind jetzt bestimmte Familien betraut, erstlich die Abkömmlinge des Sopatros, der den ersten Schlag führte; sie hießen alle Stierschläger (οἱ μὲν ἀπὸ τοῦ πατάξαντος Σωπάτρου βουτύποι καλούμενοι πάντες), dann die Stachler (κεντριάδαι) und die Vorleger (δαιτροί).

Sopatros begegnet sonst nicht in der Mythologie. *Bernays* (122) bezeichnet den Namen als 'farblos'; ein Geschlecht der 'Sopatriden', von dem *Mannhardt* (19) spricht, gibt es nicht; vgl. *Toepffer* 158, 1. Daß Sopatros nach Kreta flieht und von dort zur Entsühnung der Stadt herbeigeholt wird, hängt wohl damit zusammen, daß Kreta des Epimenides, des Sühnepriesters, Heimat ist. — Mehr s. unter Thaulon. Hier sei nur noch erwähnt, daß nach *v. Prott* die Sopatroslegende gegenüber der attischen Thaulonlegende sich ursprünglich nicht auf Athen, sondern auf eine andere ionische Kultstätte, wahrscheinlich Delos (vgl. die delischen Σωπάτρεια *Corr. hell.* 6, 144), bezogen haben soll. [Höfer.]

Sophax (Σόφαξ). Nach der Sage von Tingis gesellte sich Herakles nach Überwältigung und Tötung des Antaios (s. d.) dessen Weibe, der Tinge, zu und zeugte mit ihr einen Sohn, namens Sophax, der König von Mauretanien wurde und die Stadt Tingis nach seiner Mutter benannte. Des Sophax Sohn war Diodoros (Διόδωρος), der viele Völker Libyens unterwarf und Stammvater der mauretanischen Könige wurde, *Plut. Sertor.* 9. Die Annahme von *Müller* (*Iuba frgm.* 19. *F. H. G.* 3, 471), daß *Plutarch* aus *Iuba* geschöpft habe, ist zum mindesten recht unsicher, *Susemihl, Gesch. d. gr. Lit.* 2, 652, Anm. 86. Dieselbe Sage findet sich mit Umkehrung des genealogischen Verhältnisses zwischen Sophax und Diodoros und leichter Variation der Namen bei *Ios. Ant. Iud.* 1, 15, der durch Vermittlung des *Alex. Polyhistor* (*F. H. G.* 3, 214, 7) aus dem samaritischen bzw. jüdischen Geschichtschreiber *Malchos* oder *Kleodemos* geschöpft hat und bei *Euseb. Praep. ev.* 9, 20, 5 p. 422 *B*. Nach dieser seltsamen Vermengung griechischer und orientalischer Sagen ziehen des Abraham und seiner späteren Frau Chetura Söhne, Apheran, Asureim und Japhran mit Herakles nach Libyen gegen Antaios. Herakles heiratet die Tochter des Apheran und zeugt mit ihr einen Sohn, den Δίδωρος (Διόδωρος, *Euseb.*). Dessen Sohn ist Σοφών (Σοφανᾶς, *Euseb.*), der Eponymos der Σόφακες (Σοφαί, *Euseb.*). Vgl. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Didoros. *Gruppe, Gr. Myth.* 1609 Anm. 3 zu S. 1608. *J. Freudenthal, Alexander Polyhistor = Hellenistische Studien* 1. 2 S. 135. *E. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes* 3[4], 481. [Höfer.]

Sophia (Σοφία), **1**) Personifikation (vgl. *Basilius, Homilia in Principium Proverb.* 3 bei

Migne 31, 392: θεὸς προσωποιήσας τὴν Σοφίαν) der Weisheit; vgl. *Schol.* in *Gregor. Nazian. or.* 30 c. 6 (und dazu *E. Norden, Hermes* 27 (1892), 630): οἱ ποιηταὶ πλάττουσι (ἐν τοῖς δραματικοῖς ποιήμασιν) . . . πρόσωπα οἷον βασιλέων ἢ ῥητόρων ἢ καὶ πραγμάτων αὐτῶν, οἷον Σοφίας ἢ Πενίας καὶ Πλούτου, καὶ λόγους αὐτοῖς περιτιθέντες ἐκφέρουσιν. In der Hermetik, in der Κόρη κόσμου (*Stob. Eklog.* 1, 41 p. 288 *Meineke*) ist Σοφία, persönlich gedacht, nebst Σωφροσύνη, Πειθώ und Ἀλήθεια ein Geschenk des Hermes für den zu schaffenden Menschen; vgl. *Zielinski, Arch. f. Religionswiss.* 8 (1905), 365. — Σοφία (mit Πόθος, Ἡσυχία und den Χάριτες) bei *Ar. Av.* 1320, mit den Ἔρωτες im Gefolge der Kypris, *Eur. Med.* 843. *Leo, Hermes* 15 (1880), 309. Vgl. auch *Frgm. trag. adesp.* 130 *Nauck*^{2} (= *Bergk, Poet. Lyr. Gr.* 3^{4}, 744). Darstellung der Sophia auf dem Relief des Archelaos von Priene, der sogenannten Apotheose Homers (abg. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.*^{4} 465. *Gaz. arch.* 12 [1887] Taf. 18), *I. G.* 14, 1295. *Loewy, Inschr. griech. Bildhauer* 297 p. 207 f. *S. Reinach, Gaz. arch.* a. a. O. 136. *Baumeister, Denkm.* S. 112 Fig. 118. Auf der Agora von Ephesos wurde bei den österreichischen Ausgrabungen auf der Ostseite der zur Bibliothek führenden Freitreppe eine Reihe allegorischer Figuren gefunden, die inschriftlich als Ἐπιστήμη, Σοφία, Ἀρετή bezeichnet sind, *Heberdey, Anz. der philol.-histor. Klasse der kais. Akad. d. Wiss. in Wien* 1904, 64 = *Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 7 (1904) *Beiblatt* 53. *Arch. Anz.* 19 (1904), 97. *v. Ziehen, ebenda* 21 (1906), 50. In der Beschreibung des Bildes des Weltalls, das sich im Winterbade zu Gaza befand, beschreibt *Johannes von Gaza* 70 ff. (vgl. 132) die neben der Arete sitzende ganz in weiße Gewänder gehüllte Sophia, *P. Friedländer, Johannes von Gaza und Paulus Silentiarius* 171 ff. 176.

Von späteren Darstellungen der Σοφία ist zu erwähnen die Darstellung in dem Psalter der Nationalbibliothek in Paris, *Ms. gr.* 139: Σοφία und Προφητεία (durch Beischrift kenntlich) stehen rechts und links von David (abg. *N. Kondakoff, Histoire de l'art Byzantin* 2, 35 [vgl. 33]), *F. X. Kraus, Gesch. d. christl. Kunst* 1, 208 f. 453. 468. *A. Haseloff, Codex Purpureus Rossanensis* 39, wo noch mehr vermutliche Darstellungen der Sophia auf byzantinischen Denkmälern der Ikonographie erwähnt werden (vgl. auch *Kraus* a. a. O. 208 f. *Zucker, Götting. Gel. Anzeigen* 1881, 941). Der ursprünglichen Personifikation der Εὕρεσις und Ἐπίνοια im *Dioskorides* fol. 4^{v} und 5^{v} ist von späterer Hand Σοφία zugeschrieben worden, *Friedländer* a.a.O. 174.

Über Sophia in den gnostischen Systemen hat *L. Deubner* in diesem Lexikon (Bd. 3 Sp. 2092, 21 ff.) gehandelt; vgl. ferner *R. A. Lipsius* bei *Ersch* und *Gruber* s. v. Gnostizisimus 277 (vgl. 259). *A. Neander, Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme* 232 f. (vgl. 257 f.). *C. Schmidt, Gnostische Schriften in koptischer Sprache* (= *Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Literatur* 8 [1892]) S. 403. 555 f. 559 f. 571. 632. 645. 655. *A. Hilgenfeld, Ketzergeschichte des Urchristentums* 53. 234. 238. 242. 249. 278 f. 352 f. 500 und öfter (s. Index). *H. Staehelin, Die gnostischen Quellen Hippolyts* (= *Texte u. Untersuch.* 6 [1891]) S. 85 f. 100. *R. Lichtenhahn* bei *Herzog-Hauck, Realenzyklopädie für protest. Theologie u. Kirche* 14^{3} (s. v. Ophiten) S. 408. *W. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis* 260 f. (= *Forschungen zur Religion u. Lit. d. A. u. N. Testam.* 10) und *Pauly-Wissowa* 7, 1517. *W. Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus* (= *Texte u. Untersuchungen* 15) S. 90 ff. 97 u. Anm. 3. *E. Schrader, Die Keilinschriften u. das Alte Testament*^{3} 394. 440. *Reitzenstein, Poimandres* 44, 2.

2) Beiname der Isis, vgl. *Plut. Is. et Os.* 3: Ἶσιν ἅμα καὶ Δικαιοσύνην καλοῦσι, Σοφίαν (σοφὴν, *Bentl. Markl.*) οὖσαν, ὥσπερ εἴρηται (scil. *ibid.* 2: ἣν [die Isis] σὺ θεραπεύεις ἐξαιρέτως σοφὴν καὶ φιλόσοφον οὖσαν, ὡς τοὔνομά [Ἶσις = Εἴσις von εἰδέναι] γε φράζειν ἔοικε, παντὸς μᾶλλον αὐτῇ τὸ εἰδέναι καὶ τὴν ἐπιστήμην προσήκουσαν), *Reitzenstein, Zwei religionsgeschichtliche Fragen* 108. 111, 1. 130. *Derselbe, Poimandres* 44 f. 233, 2. 270. *Gruppe, Gr. Myth.* 1565 Anm. 6 zu 1564. 1612. 1613, 3. [Höfer.]

Sophrone (Σωφρόνη), Name bzw. Beiname der Daphne (s. d.), weil sie als σαόφρων κούρα (*Anakreontia* 58, 16 *P. L.* 3^{4} p. 335 *Bergk*) sich den Liebesnachstellungen Apollons entzog, *Geoponici* 11, 2, 4. *Aphthon. Progymnasm.* 6 p. 26 *Petzholdt* = *Rhetor. Graec.* 1, 80 *Walz* = *Rhetor. Graec.* 2, 32 *Spengel*. Vgl. *C. Boetticher, Der Baumkultus der Hellenen* 344. Eine Änderung von Σωφρόνη in Σωφροσύνη ist unnötig; vgl. εὔφρων: Εὐφρόνη. Als Personenname findet sich Σωφρόνη s. B. *Etym. M.* 87, 39; vgl. *Usener, Rhein. Mus.* 23 (1869), 327. [Höfer.]

Sophrosyne (Σωφροσύνη), Personifikation des gleichen Begriffes, Tochter der Aidos (s. d.), Grabschrift vom Dipylon auf der Stele des Kleidemos, *Arch. Zeit.* 29, 19, 32. *Kaibel, Epigr.* nr. 34. *C. I. A.* 2, 2339. *Appendix Anth. Pal.* ed. *Cougny* 2, 48. *L. v. Sybel, Katalog der Skulpturen zu Athen* 3334 S. 240. Zur Verbindung der Sophrosyne und der Aidos vgl. *R. Schoell, Bullet.* 1870, 147 und *Eust. de Hysm. amor.* 4, 23 (p. 2, 200 *Hercher*): Σωφροσύνη, εἰ μή τις Αἰδῶ τὴν Σωφροσύνην ἐκείνην ἐθέλει καλεῖν. Nach *Theognis* 1135 ff. bleibt nur Ἐλπίς am Ende des goldenen Zeitalters allein auf Erden, während Πίστις, Σωφροσύνη und die Χάριτες zum Olympos zurückkehren. Kampf des Ἔρως (Phaidra) und der Σωφροσύνη (Hippolytos), *Anth. Pal.* 9, 132; vgl. *Eust.* a. a. O. — Sophrosyne mit Arete, Dikaiosyne, Paideia, Aletheia u. a. im Gefolge der Philosophie: *Luc. Piscat.* 16. Weitere Erwähnung der S. bei *Epicharmos* bei *Stob. Flor.* 58, 7 = *Poet. Gr. Fragm.* 6, 1 = *Comic. Graec. Frgm.* ed. *Kaibel* p. 109 *frgm.* 101. *Kerkidas Meliiamb.* in *Papyrus Oxyrynchus* 8 p. 33 col. IV Vers 17 und dazu vergleiche man *Paul Maaß* in der *Berl. Phil. Wochenschr.* 1911, 1014 *frg.* 1, 25. *Kebes, Pinax* 15. Schilderung der mit Φρόνησις, Ἰσχύς und Θέμις gepaarten Σωφροσύνη bei *Eust.* a. a. O. 2, 34 ff. (p. 2, 170 ff. *Hercher*). — Σωφροσύνη γείτων Εὐσεβίης: *Kritias* bei *Athen.* 10, 432 a = *frgm.* 2, 22. *Poet. Lyr.* ed. *Bergk* 2^{4}, 281. Σωφροσύνη im Gegensatz zu Ἀκράτεια:

Dio Chrysost. or. 30 (p. 560 f. *Reiske* = ed. *Dindorf* 1, 340, 32. 341, 4). Bei demselben *Dio Chrysost. or.* 4 (p. 187 *R.* = *Dind.* 1, 90, 8) erscheint Sophrosyne personifiziert unter dem Bilde eines Daimons (ἀγαθὸς καὶ σώφρων δαίμων καὶ θεός), *v. Arnim, Hermes* 26 (1891), 372 f. — Sophrosyne Mutter der *Εὐτελία*: *Krates Philos.* in *Anth. Pal.* 10, 104. In der Hermetik, in der *Κόρη κόσμου* (*Stob. Eklog.* 1, 41 p. 288 *Meineke*) ist *Σωφροσύνη*, persönlich gedacht ein Geschenk des Hermes für den zu schaffenden Menschen; vgl. *Zielinski, Arch. für Religionswiss.* 8 (1905), 365.

In dem späten Gedicht des *Meliteniotes* (herausg. von *E. Miller* in *Notices et Extraits des manuscr. de la bibl. impér.* XIX, 2 [1858], 1 ff.) erscheint dem Dichter eine wunderbare Jungfrau, Sophrosyne, die ihn in ihr Wunderschloß einführt und ihm über alle nur möglichen Fragen Belehrung erteilt; vgl. *K. Krumbacher, Gesch. der byzant. Literatur* 383 f. Ein Kultus der Sophrosyne ist bezeugt für: 1) Pergamon. Ein dort gefundener Altar trägt die Weihung: *Ἀρετῇ καὶ Σωφροσύνῃ Ἰουλία Πία*, *Fränkel, Inschr. v. Pergamon* 310 p. 232. Die Deutung *Fränkels*: „gewiß ein Grabaltar, der den personifizierten Vorzügen des Verstorbenen geweiht war" ist hinfällig geworden durch den Fund eines zweiten Altars mit der Weihung: *Ἀρετῇ καὶ Σωφροσύνῃ Α. Καστρίκιος*, wodurch zweifellos ein Kultus der S. für Pergamon erwiesen wird, *Hepding, Ath. Mitt.* 35 (1910), 459 f. nr. 41 (vgl. *Dörpfeld, ebenda* 360. *Rev. arch.* 1911, 2 p. 218 nr. 47). Vgl. auch *Usener, Götternamen* 368. — 2) Die Umgegend von Synnada in Phrygien: *ἀρχιερεὺς τῶν κατὰ πόλιν θεῶν καὶ ἱερεὺς Ὑγείας τε καὶ Σωφροσύνης*, *Bull. de corr. hell.* 17 (1893), 284 nr. 86. — 3) Emesa in Syrien: *Σωφροσύνης ἱέρεια*, *Corr. hell.* 1897, 67 nr. 4. *Hiller v. Gaertringen, Berl. Philol. Wochenschr.* 1908, 996; vgl. auch *L. Jalabert, Mélanges de la faculte orientale, Université S. Joseph, Beyrouth* 2 (1907), 300 f. — 4) *κατὰ δὲ τὴν νεομηνίαν τοῦ μηνὸς* (Dezember) ... *ηὔχοντο* ... *Τύχῃ ἐφόρῳ, Σωφροσύνῃ καὶ Ἔρωτι*, *Joh. Lyd. de mens.* 4, 154 (p. 172, 8 ed. *Wuensch* = p. 117 *Bekker*); vgl. *Bergk, Poet. Lyr.* 3[4], 639. [Höfer.]

Sopor, Personifikation des Schlafes, *Verg. Aen.* 6, 278. *Seneca Herc.* 679. *Usener, Götternamen* 365 f. [Höfer.]

Soroadeios (*Σοροάδειος*), ein von den Indern verehrter Daimon, dessen Name *οἰνοποιός*, 'Schaffer des Weines', bezeichnet, *Chares von Mytilene* bei *Athen.* 1, 27 d. Nach *Lagarde* (s. *Kaibel* zu *Athen.* a. a. O.) ist *Σοραδεύας* zu lesen. [Höfer.]

Soranus pater lautete wohl ursprünglich der Name des von den Faliskern auf dem Berge Soracte verehrten Gottes (*summe deum, sancti custos Soractis, Verg. Aen.* 11, 785), aus dessen Kulte wir nur den auch anderweitig (z. B. im Dienste der Artemis Perasia zu Kastabala in Kilikien, *Strabo* 12, 537) vorkommenden Brauch kennen, daß an seinem Jahresfeste die Priester mit nackten Füßen über glühende Kohlen schritten (die Zeugnisse s. oben Bd. 1 Sp. 2693 f. u. d. W. Hirpi Sorani; *Strabo* 5, 226 verbindet irrtümlich den Brauch mit dem Kulte der benachbarten Göttin Feronia). Der Dienst wurde von bestimmten Familien ausgeübt (*Plin. n. h.* 7, 19 = *Solin.* 2, 26), die sich *hirpi Sorani* d. h. die Wölfe vom Soracte nannten (nicht die Wölfe des Soranus, wie es *Serv. Aen.* 11, 785 auffaßt; die ebendaselbst und 11, 787 sich findende Bezeichnung der Priester als *Hirpini* beruht nur auf einer Verwechselung mit dem von demselben Wortstamme abgeleiteten Namen des samnitischen Volkes, vgl. *Strabo* 5, 250. *Paul.* p. 106): die an diesen Namen und an den Festbrauch geknüpften alten (*Serv. Aen.* 11, 785) und neuen Kombinationen (s. namentlich *W. Mannhardt, Antike Wald- und Feldkulte* S. 318 ff. *Frazer, The golden bough*[2] 3, 311 f. *Ch. Renel, Les Enseignes* S. 77 f.) haben zu einer klaren Einsicht in das Wesen des Gottesdienstes noch nicht geführt. Während die einen hier einen Kult der Unterirdischen zu erkennen glaubten (*nam dis manibus consecratus est* [*mons Soracte*] .. *nam Dis pater Soranus vocatur Serv. Aen.* 11, 785), identifizierte die gewöhnliche Deutung den auf dem Soracte verehrten Gott mit Apollo (*Verg.* a. a. O., danach *Sil. Ital.* 5, 175 ff., vgl. 7, 662 *Phoebei Soractis honor.* 8, 492 *sacrum Phoebo Soracte. Plin. n. h.* 7, 19 = *Solin.* 2, 26), und daß diese Gleichsetzung nicht nur in der gelehrten Literatur Geltung hatte, sondern auch in den Kult selbst eingedrungen war, hat die neuerdings in Cività Castellana am Fuße des Soracte gefundene Inschrift *Notiz. d. Scavi* 1899 S. 48 = *Dessau, Inscript. sel.* nr. 4034 gezeigt: *C. Varius Hermes sancto Sorano Apollini pro sal(ute) sua et fili sui et patroni sui et coniugis eius.* Über den lokalen Bereich dieser einen Kultstätte hinaus hat der Gott offenbar nie Verehrung gefunden, so daß schon aus diesem Grunde der Einfall *R. Thurneysens* (*Rhein. Mus.* 56, 163), auf dem alten Cippus vom Forum (*Dessau* a. a. O. nr. 4913) *sakros esed Sor[ano]* zu lesen und auf diesen Gott zu beziehen, abzuweisen ist. [Wissowa.]

Sorapis (*Σόραπις*), zur Erklärung von Sarapis (s. d.) gebildeter Name, der den im Sarge (*σορός*) bestatteten und später zum Gotte erhobenen *Ἆπις* bezeichnen soll; aus Sorapis sei dann Sarapis (Serapis) geworden, *Nymphodor. F. H. G.* 2, 380, 20. *Varro* bei *August. de civit. dei* 18, 5 (= *Histor. Roman. Fragm.* ed. *Peter* p. 231 *frgm.* 10) *Suid.* s. v. *Σάραπις* p. 679, 9 *Bernh.*; vgl. *Syncell.* 522, 17 (*Euseb.* ed. *Schoene* p. 118): *ὁ Σάραπις ἢ ὁ Σόραπις ἢ ὁ Σείραπις.* [Höfer.]

Sorites (*Σωρίτας, -ης*), Beiname des Hermes, *Nikomach. Geras.* bei *Phot. Bibl.* 144 a, 11. Der Beiname bezeichnet den Hermes wohl als den Gott des glücklichen Gewinnes, durch dessen Hilfe sich der Vorrat 'aufhäuft' (*σωρός*; vgl. Demeter *Σωρῖτις*), vielleicht auch den Gott der listigen Rede (vgl. den *σωρείτης* genannten Trugschluß in der Dialektik). [Höfer.]

Soritis (*Σωρῖτις*), Beiname der Demeter als der Göttin der Aufschüttung (*σωρός* = Getreidehaufen) des Korns, *Orph. Hymn.* 40, 5. *Preller, Demeter u. Persephone* 326, 32. *Usener, Götternamen* 243. [Höfer.]

Sornausius wurde früher gelesen auf der Inschrift bei *Orelli-Hergen* 5913 (aus Lugdunum Convenarum). Nach der richtigen Lesung im *C. I. L.* 13, 303 fällt dieser Göttername weg. [W. F. Otto.]

Sorores 1) Bei *Ov. Met.* 1, 763, wo Phaethon seine Mutter beschwört, „perque suum Meropisque caput taedasque sororum", faßt *E. Maaß, Griechen u. Semiten auf d. Isthmus v. Korinth* 82, 2 sorores als Bezeichnung der Erinyen auf. — 2) Über die Praenestinae sorores s. Bd. 3 Sp. 2910, 40 ff. [Höfer.]

Sororia, Beiname der Juno, über den handelt *H. W. Roscher*, Bd. 2, Sp. 598, 32 ff. Sp. 603, 25 ff. Sp. 21, 27 ff. Außer der dort verzeichneten Literatur vgl. ferner: *Hartung, Religion der Römer* 2, 43. *Wissowa, Religion und Kult der Römer* S. 92. *De Marchi, Il culto privato di Roma antica* 2, 18, 1. *Usener, Strena Helbigiana* 320. *W. Otto, Philologus* 64 (1905) 213. *Rhein. Mus.* 64 (1909), 466 ff. *L. D. Barnett, Class. Review* 12, 463. *Carter, Röm. Mitt.* 25 (1910), 81. [Höfer.]

Soros (*Σῶρος*), Sohn des Phrixos und der Chalkiope, *Tzetz.* zu *Lykophr.* 22 p. 22, 27 *Scheer.* Gemeint ist wohl Kytisoros; vgl. *Müller* zu *Tzetz* a. a. O. [Höfer.]

Sors. Ein Denar des M. Plaetorius Cestianus zeigt auf der Rückseite das Brustbild eines Knaben über einem länglichen, einer Tafel ähnelnden Gegenstande, der die Inschrift SORS trägt (ohne Abbild.: *Th. Mommsen, Geschichte d. röm. Münzwesens* S. 622 nr. 261 g. *Mommsen-Blacas, Histoire de la monnaie rom.* 2 S. 482 nr. 267 g; mit Abbild.: *Cohen, Médailles consul.* S. 251 nr. 9 mit Taf. 32 Plaetoria nr. 7. *E. Babelon, Monnaies consul.* 2 S. 315 f. nr. 10). Auf Grund älterer ungenügender Abbildungen nahmen *K. O. Müller* (*Handb. d. Archäol.* § 398, 3) und *Müller-Wieseler* (*Denkm. d. alten Kunst* 2 Text zur Forts. d. myth. Reihe S. 61 zu Taf. 73 nr. 945 [schlechte Abbild.]) an, daß eine weibliche Figur, die Göttin Sors (so merkwürdigerweise auch *Babelon*), mit einem Kasten für die Lose dargestellt sei. *Cohen* (S. 252) und *Preller* (*Röm. Myth.*[3] 2 S. 190 Anm. 1) faßten die Aufschrift als eine Bezeichnung des Knaben selbst auf und hielten ihn für eine Personifizierung von sors. Demgegenüber hob *A. Klügmann* (*Die erklärenden Beischriften auf d. Denaren d. republ. Zeit,* in: *Zeitschr. f. Numismatik* 7 [1880] S. 91) richtig hervor, daß eine solche Personifikation wohl nicht durch einen Knaben, sondern dem weiblichen Geschlechte des Wortes sors entsprechend durch eine weibliche Figur dargestellt worden wäre, und glaubte daher, daß man hier den Knaben, welcher bei dem praenestinischen Losorakel verwendet wurde, mit der zur Aufbewahrung der Lose dienenden Lade zu erkennen habe; die Aufschrift gebe den Inhalt der Lade an (vielleicht ist aber mit *Mommsen* an ein Lostäfelchen zu denken). Über ein *Sortis signum menphiticum cum collari argenteo* s. oben Bd. 1, 2 Sp. 1555, 19 ff. Vgl. *Martian. Cap.* 1, 88 *quam alii Sortem asserunt Nemesimque non nulli Tychenque quam plures aut Nortiam.* [R. Peter.]

Abbildung des Denars auch bei *Baumeister, Denkmäler des klass. Altertums* 572 l Abb. 610 (nach *Wieseler* 2, 945) und besser bei *M. Bahrfeldt, Nachträge u. Berichtigungen zur Münzkunde der röm. Republik* Taf. 9 nr. 211. 212, vgl. S. 203 f. Die Deutung auf eine Göttin Sors ist wieder aufgestellt worden von *H. A. Gruebler, Coins of the roman republic in the Brit. Mus.* 1 (1910), 434 f., trotzdem schon *Klügmann* (s. o.) und *Dressel, Über den angeblich die Göttin Sors darstellenden Denar des M. Plaetorius Cestianus* in *Sitzungsber. d. Berl. Akad.* 1907, 371 (vgl. *Berl. Philol. Wochenschr.* 1907, 1630) nachgewiesen hatten, daß einer der beim antiken Orakel verwendeten Knaben (in Halbfigur) dargestellt ist, wie er mit beiden Händen das von ihm gezogene Lostäfelchen (sors) vor sich hinhält, damit der Orakelsuchende von dem ihm zuteil gewordenen Spruche Kenntnis nehme. Genau ebenso hält auf einer Münze von Seleucia ad Calycadnum (*Brit. Mus. Lycaonia* usw. 135, 34) die Siegesgöttin eine beschriebene Tafel vor sich hin: es ist die Eleutheria-Urkunde, die sie dem Volke zeigt. Die Deutung als Brustbild der Sors ist im 16. Jahrhundert entstanden durch den Vergleich mit der Büstenform der Renaissancezeit und durch die irrige Annahme, daß der mit der Inschrift Sors versehene Teil der Darstellung eine Basis sei, auf der ein Brustbild stehe. [Höfer.]

Sorthes (*Σώρθης*), neben *Φίλιππος* (l.: *Φείδιππος*) und *Ἄντιφος* als Heerführer der Griechen im trojanischen Kriege genannt, *Joan. Malalas* 108, 8. *Bentley, Epist. ad J. Millium* p. 736 der *ed. Bonn.* des *Joan. Malal.* [Höfer.]

Sos (*Σῶς*): vgl. *Joh. Antioch. frg.* 1, 21 (*F. H. G.* 4 S. 539 = *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 385, 16): *Αἰγύπτιοί φασιν ὡς Ἥφαιστος αὐτῶν ἐβασίλευσεν . . . μετὰ τοῦτον Ἥλιος ὁ Ἡφαίστου . . . μετ' αὐτὸν Σῶς, ἤτοι Ἄρης, μεθ' ὃν Κὴβ τοῦ Ἡλίου, ἤτοι Κρόνος*; vgl. *Lepsius, Abhandl. d. Berl. Akad.* 1851, 170 u. Anm. 1. Gemeint ist Schu, der Sohn des Sonnengottes Rē oder Atum, *Sethe* bei *Pauly-Wissowa* 3, 931, 31 s. v. Bubastis. Vgl. Schow. [Höfer.]

Sosandra (*Σωσάνδρα*) ist als Beiname oder Bezeichnung einer Göttin nicht direkt bezeugt oder nachweisbar, *E. Reisch, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 9 (1906), 244 (vgl. 242), sondern nur vermutungsweise als Göttername oder Götterbeiname gedeutet worden.

1) Die Insel Sosandra bei Kreta, von der *Steph. Byz.* s. v. *Σωσάνδρα* berichtet: *νῆσος περὶ Κρήτην· ἐκλήθη δὲ ἐπειδή ποτε τῶν Αντιτίων νύκτωρ ἐπελθόντων τῇ πόλει διασῶσαι λέγεται τοὺς εἰς αὐτὴν* (*φυγόντας* add. *Meineke*) ist nach *Studniczka, Kyrene* 144, 46 (vgl. S. 49) nach der brauronischen Artemis benannt. Doch hat *Studniczka, Kalamis* (= *Abhandl. d. K. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. philol.-hist. Klasse* 25 [1907], IV) S. 14 dies dahin modifiziert, daß die Insel zwar nach einer Göttin benannt sein könnte, aber daß es auch denkbar sei, einen appellativischen Sinn des Ortsnamens anzunehmen etwa gleich 'Rettungsplatz'. Vgl. auch *Reisch* a. a. O. 244 Anm. 142.

2) Die von *Luc. Imag.* 4. 6 *Dial. meretr.* 3, 2 erwähnte auf der Akropolis in Athen befindliche Statue der Sosandra von Kalamis wird

fast allgemein für ein Götterbild gehalten und demgemäß Sosandra für eine Göttin erklärt, und zwar für

a) Aphrodite. 1) Für identisch mit der von Kallias geweihten gleichfalls von Kalamis geschaffenen und auf der Akropolis befindlichen Statue der Aphrodite (*Paus.* 1, 23, 2) erklären die Sosandra: *L. Preller, Arch. Zeit.* 4 (1846), 343 f. (*Ausgew. Aufsätze* 434). *Ad. Michaelis, ebenda* 22 (1864), 191. *P. Weizsäcker, ebenda* 32 (1875), 111 (vgl. aber auch unten Zeile 40). *Furtwängler* bei *Roscher, Myth. Lex.* Bd. 1 Sp. 411, 44 ff. *Bernoulli, Aphrodite* 62 ff. (wenn auch nicht ohne Bedenken). *Ans. Feuerbach, Gesch. d. griech. Plastik* 1 (= *Nachgel. Schrift.* 2) S. 173 f. *Lolling, Hellenische Landeskunde u. Topographie* in *Iw. Müllers Handbuch d. klass. Altertumskunde* 3) S. 342. *A. S. Murray, Hist. of greek sculpture* 1, 180. 183. *Overbeek, Gesch. d. griech. Plastik* 1[4], 278. *W. Klein, Praxiteles* 87. *Collignon, Hist. de la sculpt. gr.* 1, 400 f. *O. Benndorf, Über das Cultusbild der Athena Nike* 45 f. *Judeich, Topographie von Athen* 213. *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2734, 42 ff. *Patroni, Sosandra,* Separatdruck aus *Rendiconti dell' accad. di archeolog. di Napoli* 1905 (angeführt von *Studniczka, Kalamis* 19 Anm. 13). *Preller-Robert* 383. *Gruppe, Gr. Myth.* 1357 Anm. 6 zu 1356; vgl. *W. Lermann, Altgriech. Plastik* 167 Anm. 1. — 2) Für identisch mit der Aphrodite Πάνδημος: *Eug. Petersen, Nuove memorie dell' Inst. di corrispondenza arch.* (1865) S. 99 ff. und *Röm. Mitt.* 7 (1892), 59 f. Anm. 1 (vgl. S. 78).

b) Hera: *K. Friederichs, Praxiteles und die Niobegruppe* 25 f. Anm. 49 (der die Hera Ἀλέξ-ανδρος in Sikyon vergleicht). *H. Blümner, Archäolog. Studien zu Lucian* 11 f. (der trotz seiner Polemik gegen *Friederichs* doch auf Hera zurückkommt). *Weizsäcker, Jahrbuch für klass. Philologie* 133 (1886), 19 (vgl. aber auch oben Zeile 11).

c) Hestia: *Conze, Beiträge zur Gesch. griech. Plast.* 18 (vgl. *W. Klein, Gesch. d. griech. Kunst* 1, 390 f.).

d) Demeter: *Klein, Gesch. der griech. Kunst* a. a. O. 391.

e) Nach *Reisch* a. a. O. 244, 143 läßt sich die Deutung der Sosandra-Figur als Göttin durch die Voraussetzung aufrechterhalten, daß im Volksmund der Name der Weihenden (Sosandra) auf das Bild der geweihten Göttin übertragen worden sei; vgl. auch *K. Sittl, Archäologie der Kunst* 591.

Diejenigen, die in Sosandra eine gewöhnliche Sterbliche erblicken, deuten sie als eine Priesterin der Athena Polias oder der Aglauros, *A. Hirt, Gesch. der bildenden Kunst bei den Alten* 155. *Bursian* bei *Ersch* u. *Gruber* (s. v. Griechische Kunst) 82 S. 419 Anm. 95 a. *Reisch* a. a. O. 246 oder als eine verhüllte Tänzerin 'Manteltänzerin', *Studniczka, Kalamis* 27 f. 37. [Höfer.]

Sosane (Σωσάνη, bei *Tzetz. Chil.* 9, 534 Σωσάννη), Tochter des Ninos (s. d.), die dieser dem Onnes (s. d.) zur Frau geben wollte, wenn letzterer ihm seine Gattin Semiramis abtreten würde, *Ktesias* bei *Diod.* 2, 6. [Höfer.]

Sosianus Apollo. C. Sosius, der Konsul d. J. 32 v. Chr., brachte aus Seleucia ein Apollobild mit und stellte es in einem Tempel dieses Gottes in Rom auf; Bild und Tempel wurden danach mit *Sosianus* bezeichnet (*Plin. n. h.* 13, 53. 36, 28). Da es bis auf Augustus in Rom nur einen einzigen Apollotempel, den zwischen dem Forum holitorium und dem Circus Flaminius gelegenen, gegeben hat, so kann damit nur ebendieser Tempel gemeint sein (vgl. *Hülsen-Jordan, Topogr.* 1, 3 p. 536 und *Wissowa, Relig. u. Kult. der Röm.*[2] 295, 1). Berühmte Kunstschätze befanden sich in diesem Heiligtum. [W. F. Otto.]

Sosias (Σωσίας). In einer Inschrift des 3. Jhs. v. Chr. aus Olbia wird zur näheren Bezeichnung einer Örtlichkeit ein Heros Sosias genannt: ἔτι δὲ τοῦ πλείστου μέρους τοῦ πρὸς τὸν ποταμὸν τῆς πόλεως ἀτειχίστου ὄντος τοῦ τε κατὰ τὸν λιμένα παντὸς καὶ τοῦ κατὰ τὸ πρότερον ὑπάρχον ἰχθυοπώλιον ἕως οὗ ὁ ἥρως ὁ Σωσίας. *Latyschev, Inscr. orae sept. Ponti Euxini* 1 p. 30 nr. 16; *Michel, Recueil* p. 254 nr. 337; *Dittenberger, Syll.*[2] nr. 226 Z. 101; *C. I. G.* 2058. Es ist zweifelhaft, ob wir in Sosias eine historische oder mythische Person zu erblicken haben. Da die Inschrift uns wichtige Aufschlüsse über die Stadtmauern von Olbia gibt und im Zusammenhang mit den hierauf bezüglichen Angaben auch der Heros Sosias genannt wird, so ist die Möglichkeit gegeben, daß die augenblicklich in Olbia vorgenommene Erforschung gerade der Mauerzüge (vgl. zuletzt darüber die Berichte von *Pharmakowsky, Arch. Anz.* 1908, 180 ff.; 1909, 162 ff.; 1910, 227 ff.) uns weiteres über Sosias lehren werden. Auch an den Kult des Zeus Soter in Olbia (*Latyschev* 1 nr. 12 und 91 f.) ist zu erinnern. Sosias als Personennamen ist häufig. [Pfister.]

Sosikolonos (Σωσικόλωνος), Beiname der Artemis auf einer in Delos gefundenen Inschrift: Ἰσίων Διvέου Γαδαρηνὸς Ἀρτέμιδι Σωσικολώνω(ι) χαριστήρια, *Corr. hell.* 33 (1909), 508, 24. Das Epitheton Σωσικόλωνος soll nach *Roussel* und *Hatzfeld*, *Corr. hell.* a. a. O. mit einer Örtlichkeit Κολωνός auf Delos (*I. G.* 2, 814 b Z. 31. *Corr. hell.* 27, 68 Z. 39) in Zusammenhang stehen, während *A. J. Reinach, Rev. des études grecques* 24 (1911), 325 an eine Örtlichkeit Κολωνός in Syrien, der Heimat des Dedikanten, denkt. Doch liegt vielleicht die Möglichkeit einer anderen Deutung vor. Artemis ist Göttin der Fruchtbarkeit des Bodens (*Gruppe, Gr. Myth.* 1281 Anm. 10 zu 1280 und als solche Patronin der Landleute) der γεωργοί = lat. coloni: τοὺς γεωργοὺς οἱ Ἰταλοὶ κολώνους ἐκάλουν, *Etym. M.* 524, 44. Also Σωσικόλωνος = Schützerin der Landleute. [Höfer.]

Sosineos (Σωσίνεως), Beiname des Poseidon auf einer Weihinschrift aus Pantikapaion: Ποσιδῶνι Σωσινέ[ω]ι καὶ Ἀφροδίτῃ Ναυαρχίδι, *Latyschev, Inscr. Orae Sept. Ponti Eux.* 2, 25 p. 22. *Hirst, Journ. of hell. stud.* 23 (1903), 40. Auf der Inschrift *C. I. G.* 1, 36 = *C. I. A.* 1, 488 ist Σωσίνεως höchst wahrscheinlich Name eines verstorbenen Menschen, nicht Göttername, *Latyschev* a. a. O. 22, 1. [Höfer.]

Sosiphanes (*Σωσιφάνης*), als Sohn des Menelaos und der Helena erwähnt im *Schol. Theokr.* 18, 45; vgl. jedoch d. A. Jolmos u. *R. Stiehle*, *Philologus* 4 (1849), 105. [Höfer.]

Sosipolis (*Σωσίπολις*, dat. *ιδι*, acc. *ιν*, *Paus.* 6, 20; gen. *ιος*, dat. *ει* inschriftl. in Magnesia a.M., *Kern, Inschr. v. M.* 82 n. 98. *Dittenberger Syll.*² nr. 553, 52. 48), Retterin oder Retter der Stadt oder des Staates, eine spät gebildete Götter- oder Dämonengestalt.



1) *Head* p.122: ΣΟΣΙΠΟΛΙΣ (retrog.) "Female figure placing a wreath on the head of the bull Gelas. A R Tetradr. The goddess, here called Sosipolis, is the guardian divinity or Tyche of the city. She is represented as crowning the river-god in return for the blessings conferred by him upon the Gelon history" (nach *Head, Hist. nu.* 122. *Num. Chron.* 1883 pl. IX, 4). R.

1) S. begegnet zuerst auf Münzen des sizilischen Gela, und zwar als weibliches Wesen. Auf einer Tetradrachme der ersten Prägungsperiode (466—415) bekränzt eine stehende Frau das menschliche Haupt eines halben Stieres; darüber steht die Inschrift ΣΟΣΙΠΟΛΙΣ (retrogr.) Vgl. *Head, H. N.* 122. *Num. Chron.* 1883 Pl. IX, 4. Der Stier stellt den Gott des Flusses Gelas dar, zwischen dessen damaligen Mündungsarmen Gela lag. In späteren Prägungen (vgl. *Head* a. a. O. *Catal. of the gr. coins in the Brit. Mus., Sicily* p. 65) ist der Name ΣΩΣΙΠΟΛΙΣ einem Frauenkopfe mit aufgebundenem Haar und Haarnetze beigeschrieben; so noch auf Münzen der dritten Periode, die mit Timoleon 338 v. Chr. beginnt. Man darf schließen, daß der Dienst der Sosipolis in Gela angesehen war; doch ist Näheres nicht überliefert. *Usener* (*Götternamen* 173) versteht unter S. eine eigene Gottheit der gemeinen Wohlfahrt. Andere sehen S. als Beinamen der Persephone (*Schubring*) oder der — ungeflügelten — Nike (*Imhoof-Blumer, v. Sallet*) an. Der Umstand, daß Nike sonst auf Münzen von Gela geflügelt ist, und daß ein bloßer Frauenkopf, noch dazu mit der Inschrift „Sosipolis", nicht hinreichen würde, um Persephone oder die Siegesgöttin zu kennzeichnen, spricht für *Usener*. (Vgl. *Head, H. N.* 122. *Wroth, Num. Chron.* 1883, Pl. IX, 4. *Schubring, Berl. Blätter für Münz-, Siegel- u. Wappenk.* 6, 142f. *Imhoof-Blumer, Die Flügelgestalten der Athena u. Nike.* Wien 1871 *(Hubers Numism. Ztschr.* 3, 15) S. 71 n. 31. *v. Sallet, Ztschr. f. Numism.* 1, 89. *Friedländer u. v. Sallet, D. Kgl. Münzkab.*² *Berl.* 1877, 158 n. 577—560. *Holm, Gesch. v. Sizilien* 3, 591, 74 Taf. 2, 10. *Drexler* ob. Bd. 1, Sp. 1609. *Bulle* ebd. Bd. 3, Sp. 317.



2) Münze mit Sosipolis (nach *Head, Cat. of the gr. coins in the Brit. Mus., Sicily* p.65).

Wenn ein athenisches Kriegsschiff den Namen Sosipolis erhalten hatte *(Boeckh, Att. Seewesen* 4, b, 33), so war es gleichsam als eine Dämonin aufgefaßt, welche als Retterin des gefährdeten Gemeinwesens wirken sollte. Vgl. die ähnlichen Schiffsnamen *Σώτειρα, Σωτηρία, Σωτηρίς* (*Benseler, Eigenn.*, s. v.).

2) Als männlicher Dämon oder Gott — *Pausanias* hat beide Bezeichnungen — ist S. zunächst in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. nachweisbar, und zwar in Olympia. „Als die Arkader in Elis eingefallen waren und die Eleier ihnen (in Olympia) gegenüberstanden," so berichtet *Pausanias* (6, 20, 4 ff.) auf Grund der örtlichen Überlieferung, „da sei eine Frau zu den Anführern der Eleier gekommen, die ein Knäblein an der Brust hielt, und habe gesagt, sie habe den Knaben zwar selbst geboren, gebe ihn aber, durch Träume bestimmt, den Eleiern zum Mitstreiter. Die Befehlshaber glaubten der Frau und setzten das Knäblein nackt vor dem Heere hin. Kaum rückten die Arkader an, so verwandelte sich das Kind in eine große Schlange. Bei diesem Anblicke gerieten die Arkader in Verwirrung und ergriffen die Flucht. Die Eleier drangen ihnen nach und gewannen den glänzendsten Sieg. Dem Gotte gaben sie den Namen „Staatsretter". Dort aber, wo ihnen die Schlange nach der Schlacht hineingeschlüpft zu sein schien, erbauten sie ihm ein Heiligtum. Zusammen mit S. beschlossen sie aber auch Eileithyia zu verehren, weil ihnen diese Göttin das Kind unter die Menschen gebracht hatte." Das Heiligtum der Eileithyia, in dem der elische Ortsdämon S. verehrt wurde, lag am Fuße des Kronoshügels zu Olympia, in der Gegend nach Norden, in der Mitte der Schatzhäuser und des Berges, *Paus.* 6, 20, 2. Dort sind, ein wenig nördlich von den Resten des Kuretenaltars *(Paus.* 5, 14, 9) und westlich neben dem Sekyonierschatzhause, die Grundmauern eines kleinen Gebäudes freigelegt worden, dessen Gliederung in Vorhalle und Allerheiligstes sich aus den Trümmern noch erkennen läßt. (Vgl. den Grundriß von *Dörpfeld* im Olympiawerk. *Ergebn. Tafelb.* I, Taf. 31, 1; danach auch bei *Weniger, Olymp. Forschgn.* 3, *Klio* 7, 1907, 163). Das Gebäude ist die Kapelle der Eileithyia und des S., welche an die Stelle einer ehemaligen idäischen Grotte getreten war, in der die Muttergöttin Rhea mit dem Zeuskinde verehrt wurde. Dies hat zuerst *Robert (Mitt. d. Ath. Instit.* 18, 1893, 37 ff.) nachgewiesen. „Eileithyia, der man den Namen der Olympischen beilegte, hatte eine Priesterin, deren Stelle jährlich wechselte. Dem S. aber diente eine alte Frau, die auch ihrerseits dem Gesetze gemäß enthaltsam lebte. Sie brachte dem Gotte Badewasser hinein und setzte ihm Honigkuchen vor. In der vorderen Abteilung des zweiteiligen Tempels stand ein Altar der Eileithyia; dort war Menschen der Eintritt erlaubt. Im Innern aber hatte S. seine Verehrung; dort durfte niemand hinein außer der Pflegerin des Gottes, Kopf und Antlitz mit einem weißen Schleier verhüllt. Mädchen und Frauen, welche im Heiligtume der Eileithyia zurückblieben, sangen ein Lied. Sie weihten ihm auch allerlei Räucherwerk, durften jedoch

keine Weinspenden dabei darbringen. Der Schwur bei S. galt als der heiligste.“ *Paus.* a. a. O. Wahrscheinlich wurde die jährlich wechselnde Priesterin der Eileithyia aus dem Kollegium der Sechzehn Frauen gewählt; die alte Lutrophoros aber war lebenslänglich angestellt. — Die Stiftung des eigentümlichen Dienstes bedeutet eine Neugestaltung des der alten Muttergöttin gewidmeten und ist durch die Ereignisse von *Ol.* 104, 1 (364 v. Chr.) veranlaßt worden. Die Eleier, welche zwar im Kriege mit den Arkadern, in dem es während der Olympischen Spiele bei der Panegyris selbst am 13. Parthenios zum Kampfe gekommen war (*Weniger, D. Hochfest d. Zeus* 1, *Beitr. z. alt. Gesch.* 4, 1904, 134), unterlegen waren, dennoch aber das Wesentliche dessen, was sie verloren hatten, durch günstige Fügungen wieder erhielten, errichteten daraufhin nicht nur ein Tropaion am Ufer des Kladeos, sondern erbauten auch am Fuße des Kronosberges westlich neben dem Hippodamion den Tempel der Meter, dessen Fundamente erhalten sind, und errichteten in dessen Achse, westlich davor, einen neuen Altar dieser Göttin anstatt des uralten, in der Nähe gelegenen; außerdem stifteten sie einen Altar der Homonoia und das große Standbild des Zeus mit der Inschrift *ϝαλείων περὶ ὁμονοίαρ*. In den Zusammenhang dieser bedeutenden Herstellungen, welche einen großen Teil der Altis am Fuße des Kronion in Anspruch nahmen, gehört auch die Umwandlung der einstigen idäischen Grotte in die Kapelle des Sosipolis und der Eileithyia und die Einrichtung des Gottesdienstes für beide. S. ist offenbar als Sohn der Erde, deren Symbol die Schlange war, aufzufassen, und zwar der elischen Erde, recht eigentlich ein Autochthon, daher heißt er auch *Ἠλείοις ἐπιχώριος δαίμων* und wird zum Beschützer seines Heimatlandes, gleich so vielen in der Landeserde begrabenen Heroen (*Rohde, Psyche,* 542, 4. *Weniger, Feralis exercitus*, *Archiv f. Religionsgesch.* 10, 1907, 241). So tritt dieser S. hinfort an die Stelle des kleinen Zeus und die Erdgöttin an die Stelle der Rhea, deren Dienerin Eileithyia ist. Im Heraion von Olympia wurde das Sitzbild eines vergoldeten nackten Knäbleins von der Hand des Karchedoniers Boëthos aufbewahrt (*Paus.* 5, 17, 1). *Purgold* (*Hist. u. Philol. Aufs. f. E. Curtius* 228 f.) will darin den S. erkennen; ob mit Recht, wird sich kaum entscheiden lassen (vgl. *Treu*, *Olympia Erg. Textb.* 3, 242 zu Taf. 59, 10). „Zeus Soter hoch im Gewölke, der den Kronoshügel bewohnt und den breitströmenden Alpheios ehrt und die heilige idäische Grotte“ ruft *Pindar* (*Ol.* 5, 17 [40] ff.) den Gott an. Hat S. von Zeus nicht nur den Platz in der Grotte, sondern auch, wie der Name bekundet, die Heilandswürde ererbt, so bleibt er immerhin eine, selbständig gewordene, eigenartige Gestalt. Dies hebt *Usener* (*Götternamen* 173) mit Recht hervor; es wird auch durch die Bezeichnung als *δαίμων* — neben der als Gott — ausgedrückt. Die Umgestaltung lag im Geiste des Zeitalters und diente zugleich der Politik der Eleier. In Stadt Elis befand sich ein Heiligtum der Tyche; dort hatte man dem S. links neben der Kolossalgestalt der Göttin in deren Tempelhalle eine kleine Kapelle hergestellt. Ein Gemälde stellte ihn nach der Eingebung eines Traumes als Knaben mit sternbesäter Chlamys dar, das Horn der Amaltheia in der Hand haltend: *Paus.* 6, 25, 4. Hier entspricht S. solchen Gestalten wie Agathodaimon oder wie Tychon neben Aphrodite, Plutos neben Eirene. Nicht bedeutungslos ist dabei, wie auch im olympischen Dienste (*Paus.* 6, 20, 4 *ἐξ ὀνειράτων*), die Eingebung durch Traumgesicht; denn die Träume dachte man sich als der Erde entsteigend. Vgl. unsere ausführliche Darlegung *Olymp. Forschgn.* 3, *Klio* 7, 1907, 155—165, wo auch auf den Zusammenhang mit Kreta hingewiesen ist (S. 161, ausführlich 177 ff.), anders *Petersen, Pausanias d. Perieget, Rh. M.* 64, 1909, 493 f.; ferner *Blümner,* zu *Paus.* 6, 20, 2, Bd. 2, 2, 637 ff. der Ausgabe. *Dörpfeld*, *Olympia Erg. Textb.* 1, 75. 2, 45. *Robert, Mitt. d. Ath. Inst.* 18, 1893, 37 ff. *Pfuhl*, *Jahrb. Arch. Inst.* 21, 1906, 151. *Usener, Götternamen* 172 ff. *Welcker, Gr. Götterl.* 3, 215 f. *Baur, Philologus Suppl.* 8, 1901, 457. 485. *Jessen* b. *Pauly-Wissowa* s. v. Eileithyia 5, 2, 2107 f. *Gerhard*, *Agathodaemon, Abh. Berl. Ak.* 1847; auch *Ges. Abh.* 2, 21 ff. *Preller-Robert, Gr. M.* 541 ff. *Gruppe, Gr. M. u. R. G.,* besonders 1087 ff.

3) Anderthalb Jahrhunderte nach der Entstehung des Sosipolisdienstes zu Olympia finden wir denselben in der karischen Stadt Magnesia a. M. in Blüte stehend. Die in den Jahren 1891—1893 von der Berliner Museumsverwaltung unter Humanns Leitung veranstalteten Ausgrabungen haben dort das große Heiligtum der Artemis Leukophryene an den Tag gefördert. Der stattliche Tempel dieser Göttin, zu Ende des 3. Jahrhunderts v. Chr. an Stelle eines älteren erbaut, war nach Westen gerichtet. Vor ihm lag ein großer, architektonisch reich ausgestatteter Altar mit kolossalen Reliefgestalten der bedeutendsten himmlischen Gottheiten. Wieder westlich vom Altare lag eine rechtwinkelige, 20000 Quadratmeter umfassende und von doppelten Säulenhallen umgebene, schöngepflasterte Agora. Die ganze Anlage war aus weißem Marmor hergestellt und aus einem Gusse gearbeitet, das Werk des großen Baumeisters Hermogenes von Alabanda. Auf der südlichen Hälfte des weiten Platzes sind die Reste eines gleichfalls nach Westen gerichteten kleinen ionischen Tempels aufgedeckt worden und vor dessen Eingang ein Altar. Dieser Tempel war, wie inschriftlich bezeugt ist, dem Zeus Sosipolis gewidmet. Seine Vollendung ist in den Anfang des 2. Jahrhunderts zu setzen; in den Formen entspricht er dem der Artemis. Der vordere Teil ist als Prostylos gebaut, der hintere in Anten. In der Cella fand sich der Kern einer Basis für das Kultbild; davor lagen Stücke desselben. Es läßt sich erkennen, daß der Gott sitzend, mit nacktem Oberkörper, dargestellt war, ein aus der Schule des Lysippos hervorgegangener Typus, der in hellenistischer Zeit mehrfach verwendet ist. Für die Ergänzung bietet eine Kupfermünze aus der Zeit des

Sept. Severus mit der Inschrift ΜΑΓΝΗΤΩΝ Anhalt, die den Gott darstellt nach links sitzend, die Linke durch ein Zepter gestützt, in der Rechten das kleine Bild der Artemis, als der *ἀρχηγέτις τῆς πόλεως*, tragend (*Kern, Arch. Anz.* 1894, 80 führt zwei Exemplare, eins im Pariser, eins im Berliner Münzkabinet an). Der Tempel des Sosipolis ist bald nach Beendigung der deutschen Ausgrabungen vernichtet worden. Eine 68 Zeilen lange Opferinschrift auf der nordwestlichen Ante des kleinen Heiligtums, der Schrift nach den magnetischen Inschriften vom Anfange des 2. Jahrh. ähnlich, stellt das Eigentum des Sosipolis sicher und gibt über den Dienst des Gottes eingehenden Aufschluß. Vorausgeschickt wird die Datierung nach dem eponymen Magistrat, d. i. dem Stephanephoros Aristeus, S. des Demetrios, dem Monate *Σμισιών* und weiteren amtlichen Verhältnissen, die hier nicht in Betracht kommen; dann folgt eine kurze Inhaltsangabe (*O. Kern, Inschr. von Magnesia* 82 n. 98. *Dittenberger, Sylloge*[2], 2, 246 n. 553): *ὑπὲρ τοῦ ἀναδείκνυσθαι ἑκάστου ἐνιαυτοῦ τῷ Διὶ ταῦρον ἀρχομένου σπόρου καὶ ὑπὲρ κατευχῆς καὶ πομπῆς καὶ θυσίας καὶ ὑπὲρ τοῦ πήγνυσθαι θόλον ἐν τῆι ἀγορᾶι καὶ στρώννυσθαι στρωμνάς.*



3) Zeus Sosipolis, Kupfermünze von Magnesia im Berliner Münzkabinett.

Daran schließt sich das Psephisma selbst: Auf Grund eines aus dem Plenum gestellten Antrags haben Rat und Volk den Beschluß gefaßt, die Oikonomen der Stadt — *οἱ ἐνεστηκότες καὶ οἱ ἀεὶ καθιστάμενοι* — sollen alle Jahre im Monat Heraion auf dem Jahrmarkt einen besonders schönen Stier kaufen und dem Zeus (Sosipolis) weihen (*ἀναδεικνύωσι*), und zwar zu Beginn der Saatzeit am Neumonde des Monats Kronion, zusammen mit dem Priester und der Priesterin der Artemis Leukophryene, dem Stephanephoros, dem Hierokeryx und dem angestellten Opferschlächter. Die Paidonomen sollen 9 Knaben, deren Eltern noch leben, und die Gynaikonomen 9 ebensolche Mädchen abordnen (um ein Weihelied vorzutragen). Vgl. *Roscher, Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen* S. 59 u. 74. Bei der Weihung des Stieres soll der Hierokeryx mit dem Priester, der Priesterin, dem Stephanephoros, den Knaben und Mädchen, den Polemarchen und Hipparchen, den Oikonomen, dem Ratsschreiber, dem Kontrollschreiber und dem Strategen ein Gebet sprechen für das Heil der Stadt und des Landes, der Bürger, der Weiber und Kinder und der andern Bewohner von Stadt und Land, um Frieden und Wohlstand, das Gedeihen des Getreides und aller anderen Früchte und auch des Viehes: *ὑπέρ τε σωτηρίας τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας καὶ τῶν πολιτῶν καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων καὶ τῶν ἄλλων τῶν κατοικούντων ἔν τε τῆι πόλει καὶ τῆι χώραι ὑπέρ τε εἰρήνης καὶ πλούτου καὶ σίτου φορᾶς καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν πάν(τ)ων καὶ τῶν κτηνῶν* (Z. 1—31. Hieran schließt sich als Nachtrag Z. 66—64): Wenn der Stier geweiht ist, sollen die Oikonomen seine Fütterung verdingen; der Unternehmer soll ihn auf den Markt führen und von den Getreidehändlern und andern Marktleuten das zur Fütterung Nötige einsammeln. Den Spendern werde daraus ein Segen erwachsen. — Rat und Volk beschlossen dann weiter: der jedesmalige Stephanephoros, zusammen mit dem Priester und der Priesterin der Artemis Leukophryene, sollen am 12. des Monats Anthesterion eine große Festprozession veranstalten und den geweihten Stier opfern. Mitziehen sollen die Gerusia, die Priester, die Archonten — gewählte wie ausgeloste —, Epheben, Jünglinge und Knaben, die Sieger in den Leukophryenen und die andern Sieger in Kranzagonen. Der Stephanephoros eröffnet die Prozession und läßt Holzbilder aller zwölf Götter in den allerschönsten Gewanden einhertragen, auch einen Rundbau (*θόλος*) auf dem Markte neben dem Altare der zwölf Götter aufschlagen und drei besonders schöne Ruhelager (für Theoxenien) herstellen, auch durch einen Flötenisten, Syrinxbläser und Kitharspieler Musik machen. Auch sollen die Oikonomen des Monats Artemision am 12. drei Opfertiere beschaffen, um sie dem Zeus S., der Artemis Leukophryene und dem pythischen Apollon zu opfern, dem Zeus einen besonders schönen Widder, der Artemis eine Ziege, dem Apollon einen Bock, und zwar dem Zeus auf dem Altare des Zeus S., der Artemis und dem Apollon auf dem der Artemis. Die Priester dieser Götter erhalten die gewohnten Ehrengaben. Vom Stieropfer wird das Fleisch unter die Teilnehmer des Festzuges verteilt, von Widder, Ziege und Bock aber an den Stephanephoros, die Priesterin, die Polemarchen, Proëdroi, Tempelpfleger, Rechnungsführer und Angestellten; die Verteilung besorgen die Oikonomen. Ebendieselben haben das Aktenstück auf der Parastas des Zeustempels aufzeichnen zu lassen und die Kosten aus den Einkünften der Stadtverwaltung zu bestreiten. Es bleibt dem Schutze der Stadt anbefohlen. — Hierzu gehört nun auch eine Angabe des *Strabon* (14 p. 468), der zufolge die Vaterstadt Magnesia den Kitharoden Anaxenor ehrte, indem sie ihm ein Purpurgewand verlieh, um es zu tragen, wenn er als Priester des Zeus S. das Opfer darbrachte, und so ihn auch auf einem Gemälde am Markte bildlich darstellen ließ: *καὶ ἡ πατρὶς δ' ἱκανῶς αὐτὸν ηὔξησε πορφύραν ἐνδύσασα ἱερώμενον τοῦ σωσιπόλιδος Διός, καθάπερ καὶ ἡ γραπτὴ εἰκὼν ἐμφανίζει ἡ ἐν τῇ ἀγορᾷ.* (Vgl. das Folgende bei *Strabon* und dazu die aufgefundene Inschrift bei *Hiller v. Gärtringen, Ath. Mitt.* 19, 1894, 15 f. n. 5. Ein Priester des Zeus, Phanes, S. des Herostratos, wird ebd. 35. n. 33—35 erwähnt.) — Aus diesen Überlieferungen läßt sich ein anschauliches Bild vom Dienste des Zeus S. zu Magnesia gewinnen, und die *δρώμενα* gewähren

Einblick in das Wesen des Gottes. Zum Tempel mit Kultbild, Altar und eigenem Priestertume kommt das stattliche, durch die weihevolle Feier des Stieres würdig eingeleitete, Hauptopfer der Stadtgemeinde mit glänzender Prozession zum Altare des Gottes. Die Bewohner des Olymp, welche auf dem nahen Altare der Landesgöttin in riesengroßen Gestalten, alle Menschenkinder hoch überragend, der Anbetung harren, werden als Teilnehmer eingeladen; sie erscheinen in glänzender Festtracht und nehmen auf drei Prunkbetten in dem eigens dazu hergestellten Rundbau die dargebotene Bewirtung an. Musik verherrlicht die Feier. Die Speisung der Volksgemeinde auf dem großartigen Platze mit den herrlichen Hallen erhöht die Feststimmung, und das Gewühl ungezählter Zuschauer trägt dazu bei, den großen Feiertag noch eindrucksvoller zu gestalten. Der eigenartige, natürlich aufs schönste ausgestattete, Rundbau erinnert an die Ausstellung des Adonis in *Theokrits* 25. *Idyll.* Aus den Einzelheiten tritt die Auffassung des S. als einer Abart des Zeus deutlicher hervor wie in Olympia. Der Gott ist in Magnesia nicht als kleines Kind, sondern, wie das Kultbild beweist, als reifer Mann gedacht. Als „Stadtretter", der auf dem Markte sein Heiligtum hat, entspricht er dem Zeus Soter, wie er in Athen und anderwärts auf dem Markt, im Mittelpunkte des städtischen Lebens, verehrt wurde. Als den heiligsten Akt der ganzen Feier aber gibt sich in religiösem Sinne das ernst empfundene Gebet kund, in welchem nicht bloß die Soterenidee zu erkennen ist, sondern auch die Beziehung zur Erde durchblickt, nicht so sehr im Sinne des Totenheims, als des segenbringenden Urschoßes, dem die Früchte des Ackerbaus und Förderung der allgemeinen Wohlfahrt entsprießen. (Mit dem Inhalte dieses Gebetes läßt sich das an Athene vergleichen, welches die Göttin zur *'Ορθόπολις* macht in dem Skolion bei *Athenaios* [15, 694 c. *Bergk, P. L. G.*[4] 4, 643 f.] *Παλλὰς Τριτογένει', ἄνασσ' Ἀθηνᾶ, ὄρθου τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας ἄτερ ἀλγέων καὶ στάσεων καὶ θανάτων ἀώρων σύ τε καὶ πατήρ*). Im Monate Kronion, wenn die Saat beginnt, soll der Opferstier dem Zeus geweiht werden. Damit stimmt die Verbindung mit der Artemis Leukophryene, der Landesgöttin vom Weißen Berge (*λευκ-οφρυς*), welche Verbindung sich sowohl durch die Anlage des zierlichen Heiligtums in ihrem Temenos, wie durch den Umstand, daß Sosipolis das Bild der Göttin auf seiner Hand trägt, kundgibt. Denn diese Artemis ist eine ursprünglich unhellenische Naturgottheit, eine Form der alten kleinasiatischen Göttermutter, deren Segen gleichfalls irdisches Wachstum und Gedeihen zugeschrieben wird. Vielleicht mochte diese Beziehung, wie *Kern* (*Arch. Anz.* 1894, 81) bemerkt hat, für die Bewohner einer Stadt, welche der Großkönig dem Themistokles *ἐς ἄρτον* — gewiß nicht ohne Grund — verliehen hatte, besonders passend sein. Indes ist doch auch ein Zusammenhang dieser Gottheiten mit dem Totenreiche nicht ganz zu verkennen; denn Tempel und Altäre beider wurden in der Richtung nach Westen, d. i. mit dem Blick in die Unterwelt, *πρὸς ζόφον*, angelegt. (Vgl. auch die westliche Richtung des olympischen Metroon. *Ol. Forschungen*, 3, *Klio* 7, 1907, 149, oben Sp. 1223.) Daß auch in Magnesia eine Verwandtschaft mit den Kulten der Insel Kreta besteht, läßt sich aus der Herkunft der Magneten schließen, welche, ursprünglich in Thessalien daheim, von da nach Kreta übergesiedelt waren, bis sie, geraume Zeit später, aus ihrer zweiten Heimat nach Kleinasien zogen, um erst am Mäander und dann, zu Anfang des 4. Jahrhunderts, an seinem Nebenflusse Lethaios neue Wohnsitze zu gründen (*O. Kern, Gründungsgeschichte v. Magnesia a. M.* 1894, 1 ff.). Dazu stimmt, daß, wie in Kreta, auch in Magnesia die Kureten eine Rolle spielen, die wir in Olympia als Inhaber des merkwürdigen Altars vor der Kapelle des Sosipolis und der Eileithyia vertreten finden. Eine Münze von Magnesia aus der Zeit Caracallas (abgebildet bei *Rayet, Milet et le Golfe Latmique* 1, 1877, 139; ähnlich im *Catal. of gr. c. in the Brit. Mus. Ionia pl.* 19, 11; vgl. auch *Head, H. N.* 502; *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 1890, 120 ff. = *Abh. Bayr. Ak.* 38, 3, 644 ff.) zeigt das auf einer cista mystica sitzende Dionysoskind von drei Kureten umgeben, die ihren Waffentanz aufführen; unter dem Tische steht eine Cista, hinter der sich eine Schlange emporwindet. Vgl. *Immisch* ob. Bd. 2 Sp. 1609 ff. — Literatur: *Humann, Kohte, Watzinger, Magnesia*, 1904. — Bericht von *Kekulé v. Stradonitz* und *O. Kern* im *Arch. Anz.* 1894. 16 ff. 85, abgedr. auch *Wochenschr. f. kl. Philol.* 1894. 611 ff. 641 ff. — *O. Kern. Inschr. v. Magnesia* 82. n. 98. — *Dittenberger, Syll.*[2] n. 553, vgl. n. 256. — *Führer durch d. Pergamon-Museum.* Berlin, 1902, 52 ff. — *Kekulé v. Stradonitz, D. Griech. Skulptur* (*Handbücher d. kgl. Museen i. Berlin*) 1906, 331 ff. — *Nilsson, Gr. Feste*, 1906, 52 ff. — *Michaelis, D. arch. Entdeckungen d. 19. Jahrh.* 147. 150 f. — *Kern, Hermes* 36, 1901. 507. 509. 511 f. — *Gruppe, Gr. Myth.* 1526, 6.

In Magnesia ebenso wie in Olympia mengt sich mit der Auffassung des Zeus als Gottes der Erdtiefe (*καταχθόνιος*), welcher mit den Mächten des Schattenreiches verwandt ist und den Erdsegen des Getreidebaues und aller Fruchtbarkeit hervorbringen hilft, in weiterer Ausdehnung die des Wohlfahrt spendenden Heilbringers und rettenden Nothelfers, dem das Land, in dessen Tiefen er wohnt, am Herzen liegt, weil er es als das seine erachtet. Es ist derselbe Gedanke, der auch in anderen Erscheinungen jener Tage sich kundgibt, insbesondere auch in der Namenbildung. Über S. und ähnliche Namen von Schiffen ist oben gehandelt; aber auch Menschen hießen so (vgl. *Benseler, Eigennamen*). Der Heilandsgedanke lag in der Zeit, deren Nöte die Sehnsucht nach Rettern immer von neuem wachriefen und dahin führten, daß man nicht bloß Göttern und Heroen, sondern auch den Großen dieser Welt Beinamen, wie Soter, Epiphanes und ähnliche, verlieh. (Vgl. m. Abh. *Feralis exercitus*, *Arch. f. Religionsw.* 10, 1907, 246.) [Weniger.]

Sosis (*Σωσίς*), Gemahlin des Triopas, dem sie die Zwillinge Pelasgos und Iasos, später den Agenor und Xanthos gebiert, *Schol. Eur. Or.* 932 p. 189, 22 *Schwartz.* [Höfer.]

Sosistratos s. Sostratos 2.

Soso (*Σωσώ*), Nymphe, von Hermes Mutter des Pan Agreus, *Nonn. Dionys.* 14, 89 f. *Gruppe, Gr. Myth.* 1389, 1. 1395, 5. — *Σωσώ*, das nach *Reisch, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 9, 244 Kurzname zu *Σωσάνδρα* ist, schreiben *Lobeck* (*Pathol.* 406 Anm.), *Köchly* (*Nonn.* a. a. O.), *Scheindler* (*Wiener Stud.* 3 [1881], 73); *Σώση Ludwich* (*Nonn.* a. a. O.). [Höfer.]

Soson (*Σώσων*), nach *Schol. Pal.* u. *Ambros. Hom. Od.* 5, 441 Name des Flußgottes (*Hom. Od.* 5, 445. 451 ff.), der den Odysseus auf Scheria rettete. Der Name (vgl. Soonautes) ist gebildet nach *Hom. Od.* 5, 452: *τὸν* (Odysseus) *δ' ἐσά-ωσεν.* [Höfer.]

Sospita, Beiname der Iuno, über den *Roscher* in diesem Lexikon Bd. 2 Sp. 595 f. (vgl. Sp. 603, 28 ff. Sp. 607, 33 ff.) gehandelt hat; hinzuzufügen ist folgendes: Über die Etymologie von Sospes, Sospita = 'Heilbringend, rettend, das Heil besitzend, Heilsherr(in), Herr(in) des Wohlseins' handelt *W. Prellwitz, Festschrift zum fünfzigjährigen Doktorjubiläum Ludwig Friedlaender dargebracht* 393 ff. — Die Münzen des Antoninus Pius bzw. Commodus mit der Legende Iunoni Sispitae jetzt auch bei *Cohen, Descr. hist. des monnaies frappées sous l'empire romain* 2², 3², 264 nr. 270. 271. Nun kommt hinzu die Inschrift aus Lanuvium: *Herculi San[cto] et Iunoni Sispit[i], Notizie degli scavi di antichità* 1907, 657. *Rev. arch.* 1908, 2 p. 346 nr. 118 bis. *Ephem. epigr.* 9 (1910), 383 nr. 605.

Darstelluugen der Iuuo Sospita auf Münzen (vgl. Bd. 2 Sp. 595, 37 ff. *Grueber, Coins of the roman republic in the Brit. Mus.* 1, 370—380. 386 f. 422—431. 519. 542. 544. 2, 577. 578. Vgl. auch *Wissowa, Religion und Kultus der Römer* 187² ff. *W. Otto, Philologus* 64 (1905), 164. 166 f. Über statuarische Deukmäler s. Bd. 2 Sp. 605 f. und *Haug, Westdeutsche Zeitschr.* 10 (1891), 299. [Höfer.]

Sospitator, Beiname des Iuppiter auf Münzen des Septimius Severus, *Cohen, Descr. hist. des médailles impériales* 4², 29, 245 f., des Caracalla, *ebenda* 154, 108 f., des Geta, *ebenda* 260, 65 f. Vgl. *Franc. Gnecchi, I medaglioni Romani* 3, 157. [Höfer.]

Sospitatrix. Bei *Apul. Met.* 11, 9 (p. 1012 *Hildebrand*). 11, 15 (p. 1038) wird Isis als sospitatrix dea bezeichnet; vgl. *ebenda* 11, 25 (p. 1078): *humani generis sospitatrix perpetua;* vgl. *W. Drexler, Mythol. Beiträge* 1, 35 Anm. 1 zu 34. Vgl. auch die Inschrift *Ephem. Epigr.* 7, 1194 p. 356: *Isidi Reginae restitutrici salutis suae.* Vgl. Soteira als Epiklesis der Isis. [Höfer.]

Sosthenes (*Σωσθένης*). *Johannes Malalas* (4 S. 78 f. *Bonn*) erzählt uns um die Mitte des 6. Jahrhs. n. Chr. als erster Zeuge folgendes: Als die Argonauten auf ihrer Fahrt ins Schwarze Meer, von Kyzikos kommeud, den Bosporos durchfahren wollten, wurden sie von Amykos daran gehindert. Aus Furcht flüchteten sie in eine Bucht, wo sie die Erscheinung eines furchtbaren, geflügelten Mannes erblickten, der ihnen den Sieg über Amykos weissagte (*ἐθεάσαντο ἐν ὀπτασίᾳ δύναμίν τινα ὡς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ προσπελάσασαν πρὸς αὐτοὺς ἀνδρὸς φοβεροῦ φέροντος τοῖς ὤμοις πτέρυγας ὡς ἀετοῦ, ὅστις ἐχρημάτισεν αὐτοῖς τὴν κατὰ τοῦ Ἀμύκου νίκην*). Dadurch ermutigt griffen sie den Amykos an und besiegten ihn. An dem Ort aber, wo die Erscheinung stattgefunden hatte, gründeten sie ein Heiligtum mit dem Bilde der ihnen erschienenen Gottheit und nannten den Ort und das Heiligtum Sosthenes (*ἔκτισαν ἐν τῷ αὐτ τόπῳ, ὅπου τὴν δύναμιν ἑωράκασιν, ἱερόν, στησαντες ἐκεῖ ἐκτύπωμα τῆς παρ' αὐτῶν θεαθείσης δυνάμεως, καλέσαντες τὸν αὐτὸν τόπον τὸ ἱερὸν αὐτὸ Σωσθένην, διότι ἐκεῖ φυγόντες ἐσώθησαν*). Dieser Name, so erzählt *Malalas* weiter, verblieb dem Ort bis heute. Als eines Tages Konstantin der Große das Heiligtum besichtigte, fiel ihm das christliche Aussehen der darin abgebildeten Erscheinung auf: *εἶπεν ὅτι ἀγγέλου σημεῖον σχήματι μοναχοῦ παρὰ τοῦ δόγματος τῶν Χριστιανῶν.* Um den Namen des Engels zu erfahren, legte sich Konstantin an dem Ort zum Schlafe nieder und hörte im Traum den Namen. Sodann stellte er das Heiligtum wieder neu her und weihte es dem Erzengel Michael. So der byzantinische Historiker. — Die Geschichte von Amykos tritt uns als Episode der Argonautensage bei *Apollonios von Rhodos* und *Theokrit* entgegen, aber auch *Epicharmos* und *Sophokles* kannten sie. Amykos, der König der Bebryker, in der Gegend von Chalkedon an der asiatischen Seite des Bosporos, ist ein gewaltiger Faustkämpfer, der nach der alten Sage von Polydeukes auf der Argonautenfahrt besiegt wird (s. den Artikel Amykos). Doch von dem Eingreifen einer übernatürlichen Macht ist in der alten Sage nirgends die Rede. Diesen Zug der Sage, verbunden mit dem Lokalnamen Sosthenion und der christlichen Deutung auf den Erzengel Michael, finden wir zuerst bei *Malalas* a. a. O., dann bei andern Byzantinern wie *Johannes von Antiocheia, Kedrenos, Nikephoros Kallistos* (s. u.), die diesen Bericht übernahmen.

Der Platz, auf welchem sich der Kampf des Polydeukes gegen Amykos abspielte, sowie das Grab des Amykos und der gleichnamige Ort (vgl. *Pfister, Reliquienkult* 1, 282) lagen nach den einstimmigen Berichten etwa in der Mitte des Bosporos auf dem asiatischen Ufer. Das Heiligtum des Michael aber hatte seinen Platz, wie wir gleich sehen werden, gegenüber auf dem europäischeu Ufer. Der Bericht des *Malalas* ist ziemlich wortgetreu, nur gekürzt, auch in den *Konstantinischen Exzerpten* (*F.H.G.* 4, 548) und den *Salmasianischen Exzerpten* (bei *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 390) des *Johannes von Antiocheia* erhalten. In den letzteren heißt es von dem Ort, wo das Heiligtum gegründet wurde: *ὀνομάσαντες τὸν τόπον Λαοσθένην.* Daß *Λαοσθένην* statt *Σωσθένην* keine Verschreibung ist, lehrt unsere sonstige Überlieferung, die des öftern uns diesen Nameu gibt; so *Steph. Byz.* s. v. *Γυναικόσπολις· . . . ἔστι καὶ Γυναικῶν λιμὴν περὶ τὴν λεγομένην Φιδάλειαν, τὸ μεταξὺ Ἀνάπλου καὶ τοῦ Λεωσθενείου.* Noch

anders ist die Schreibweise bei *Plinius* (*nat. hist.* 4, 18, 46): *Sed a Bosporo sinus Casthenes, portus Senum et alter qui Mulierum* (= Γυναικῶν λιμήν bei *Steph. Byz.* a. a. O.) *cognominatur.* Beide Autoren führen uns auf die europäische Seite des Bosporos. Dasselbe tut schließlich auch *Dionysios von Byzanz* in seiner Beschreibung des Bosporos und sein Kommentator *P. Gyllius,* dem wir die Erhaltung dieser Stelle in seiner lateinischen Paraphrase verdanken. Es heißt dort (*Geogr. Gr. min.* 2, 48 f. = ed. *Wescher* p. 25): *Post templum Hecatae sequitur Lasthenes, appellatus a viro Megarensi Lasthene; similis sinui nuncupato cornu est, intimo recessu palustri, et promontoriorum eminentia et profunda altitudine, quantum magna cum parvis licet conferre; ad introitum strictus est, procedens autem valde dilatatur; tranquillus et tutus est, circumdatus montibus, quibus velut muris munitur contra ventos, in quem descendit quidam fluvius perennis quidem, sed navibus inaccessus. In hoc loco Amphiaraus ex oraculi divino praecepto colitur. Dionysios* also gibt uns die Form Lasthenes. *Gyllius,* der im 16. Jahrh. am Bosporos weilte, fügt in seinem Kommentar hinzu (a. a. O. S. 49): *Quidam Byzantini hodie appellant Sthenion, alii Sosthenium, utrique depravate.* Heute heißt der Ort Stenia. Der Name *Σωσθένιον* endlich wird uns noch genannt bei dem *Anonymus de ambitu Ponti Euxini* (*Geogr. Gr. min.* 1, 424) mit genauer Entfernungsangabe: *ἀπὸ τοῦ Βυζαντίου εἰς τὸ Σωσθένιον στάδια ὀγδοήκοντα, μίλια δέκα καὶ ἥμισυ· ἀπὸ δὲ τοῦ Σωσθενίου εἰς τὸ Ἱερὸν* (damit ist das Heiligtum des Zeus Urios am nördlichen Ende des Bosporos gemeint, worüber vgl. *Preller-Robert, Griech. Mythol.* 1, 118, 3; *Gruppe, Handbuch* 834, 40) *στάδια τεσσαράκοντα, μίλια πέντε ἥμισυ· τὸ πᾶν μίλια δεκαέξ.* Ähnliches gibt uns der anonyme *Periplus Ponti Euxini* (*Geogr. Gr. min.* 1, 422), bei dem jedoch eine Verwechslung vorliegt, wenn er sagt: *εἰς λιμένα Δάφνης τῆς Μαινομένης τὸν νῦν λεγόμενον Σωσθένην.* Denn der Wahnsinnslorbeer (s. oben Bd. 1 Sp. 327; dazu *Geogr. Gr. min.* 1, 401) wuchs am Grab des Amykos, also am asiatischen Ufer, während das Sostheneion am gegenüberliegenden Ufer sich befand. Die Entfernungsangaben beider Anonymoi gibt uns auch *Arrians Periplus* 37 (*Geogr. Gr. min.* 1, 401), ohne jedoch das Sostheneion zu erwähnen.

Aus diesem Zeugenverhör ergibt sich, daß auf dem asiatischen Ufer des Bosporos der Ort Amykos mit dem Grab des von Polydeukes besiegten Bebrykerkönigs Amykos und dem Wahnsinnslorbeer lag, gegenüber, südwestlich, etwas näher gegen Byzanz zu, am europäischen Ufer sich ein Ort befand, dessen Eponymos bald Lasthenes, Laosthenes, bald Sosthenes von *Plinius* Casthenes genannt wird. Amykos hatte von jeher einen festen Platz in der Argonautensage. Als Erklärung des zweiten Namens tritt uns zuerst, aus Hadrianischer Zeit, die des Byzantiners *Dionysios* entgegen, der den Namen von einem Megarer Lasthenes ableitet: natürlich, weil Byzanz megarische Kolonie war, wovon *Dionysios* wohl unterrichtet war (vgl. m. *Reliquienkult* 1, 38 ff.); doch ist möglicherweise dieser Lokalname auf boiotischen Einfluß zurückzuführen (s. m. *Reliquienkult* 1, 43). Aus dem 6. Jahrh. haben wir dann den christlichen Bericht des *Malalas*, der unsern Ort mit dem gegenüberliegenden Amykos und mit der Argonautensage in Zusammenhang bringt. Ob der Name Lasthenes, Laosthenes oder Sosthenes der ältere ist, läßt sich nicht wohl entscheiden, da beide in antiken Periegesen auftauchen. Auch in byzantinischer Zeit finden wir beide Formen, doch ist die letztgenannte Form die üblichere.

Der Name des Platzes geht also auf antike Tradition zurück. Ob dies auch mit dem Grundstock der von *Malalas* vorgetragenen Legende der Fall ist, bleibt zunächst ungewiß. Nun hat schon *Panofka, Ber. der Berl. Akad.* 1851, 115 ff. als altes Zeugnis für die Sage von der Erscheinung des Sosthenes auf der Argonautenfahrt die Darstellung auf der *Ficoronischen Cista* anführen zu können geglaubt. Wir sehen hier (vgl. die Abb. oben Bd. 1 Sp. 527), wie Polydeukes den im Faustkampf besiegten Amykos an einen Baum fesselt; hinter Polydeukes steht ein geflügelter, bärtiger Mann (auf jener Abb. fragweise als Eidolon bezeichnet). In ihm wollte *Panofka* unsern Sosthenes erblicken; damit wäre also ein Zeugnis aus hellenistischer Zeit für jene Sage gewonnen. Dieser Deutung haben unter andern *O. Jahn, Die Ficoronische Cista* 1852 S. 13, *Helbig-Reisch, Führer durch die Sammlungen Roms* 2[2] p. 430, *W. Amelung, Moderner Cicerone, Rom I. Antike Kunst* S. 470 und *E. Maaß, Österr. Jahreshh.* 13, 1910 S. 117 ff. beigestimmt. Doch scheinen mir gegen die Richtigkeit dieser Hypothese folgende Gründe zu sprechen. Zunächst wird in der antiken literarischen Überlieferung nirgends bei der Amykos-Episode der Teilnahme des Sosthenes gedacht. Dies ist zumal bei *Apollonios von Rhodos* auffällig, der doch bekanntermaßen auf solche lokale Traditionen mit Vorliebe Rücksicht nimmt und auch die Amykos-Geschichte ausführlich (2, 1—163) behandelt. Auch *Dionysios von Byzanz*, der den Platz in seiner Darstellung erwähnt, nennt nicht den Sosthenes sondern einen Megarer namens Lasthenes als Eponymen, ohne vom Argonautenzug irgend etwas hier zu sagen. Erst von einem Byzantiner des 6. Jahrhs. wird jene Erklärung gegeben. Ferner widerspricht auch diese byzantinische Sage direkt der Darstellung auf der *Ficoronischen Cista.* Denn nach der Legende erscheint Sosthenes am europäischen Ufer den Argonauten und ermutigt sie zum Kampf gegen Amykos, der sie am jenseitigen Ufer, noch in ziemlicher Entfernung, erwartet. Auf der bildlichen Darstellung ist das geflügelte Wesen beim Kampfe selbst anwesend. Dazu kommt, daß noch andere Deutungen jener Figur auf der Cista vorgeschlagen wurden, die sich wohl hören lassen (vgl. *Jahn* a. a. O.). Von diesen scheint mir die Erklärung von *Ed. Gerhard* (*Griech. Vasenbilder* 3 S. 17 f.) die richtige zu sein: der Dargestellte ist Boreas. Dieser Interpretation wird auch in der letzten sorgfältigen Behandlung der *Ficoronischen Cista,* von *Fr.*

Behn, Die Ficoronische Cista, Diss. Rostock 1907 S. 33 ff. zugestimmt: Boreas ist hier durchaus am Platz, nicht als Teilnehmer des Zuges, sondern als Repräsentant des Nordlandes und göttlicher Zuschauer. Für ihn spricht auch das ungeordnete Haupt- und Barthaar und die behaarte Brust; so *Behn.* Auch *Maaß* a. a. O. hält den Dargestellten für Boreas, glaubt aber, ebenso wie *Panofka*, daß eben Boreas niemand anders als unser Sosthenes sei: Sosthenes sei am Bosporos Kultbeiname des Boreas gewesen.

Demnach scheint die Sage, welche den Ort Sosthenion, die Gründung des antiken Heiligtums und die Erscheinung der Gottheit mit der Argonautensage in Verbindung setzte, erst späten Ursprungs zu sein. Als alt läßt sich nur der Name und die Lokalisierung eines antiken Heiligtums an der Stelle einer späteren christlichen Michaelskapelle nachweisen, dazu noch vielleicht das Bild, dessen Aussehen uns *Malalas* beschreibt. Aus der späteren Geschichte des Heiligtums wissen wir, daß es von Konstantin dem Michael geweiht wurde, daß Inkubationen hier stattfanden, und daß man von Wundern zu erzählen wußte. Über die hier verehrte antike Gottheit lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Ihr Name war wohl Sosthenes, auch Laosthenes, wie doch wohl aus dem Namen des Heiligtums, Sosthenion, zu schließen ist. Hier wurde der 'Krafterhalter' (vgl. *Usener, Götternamen* S. 361 f.; *Maaß* a. a. O. deutet den Namen: 'der *σῶον σθένος* hat, seine Kraft nicht verloren hat, *viribus integris*') verehrt. Der Name weist auf einen Heilgott hin. Möglicherweise ist aus der christlichen Inkubation, die an dieser Stelle geübt wurde — auch Konstantin erfährt durch Inkubation den Namen der Erscheinung — auch auf das Vorhandensein eines antiken Heilorakels zu schließen. Ob das von *Malalas* beschriebene Bild zur Deutung des Gottes verwendet werden darf, ist zweifelhaft, da wir weder wissen, aus welcher Zeit es stammt, noch, ob es überhaupt den Gott selbst darstellte. Eine Gestalt, wie die von *Malalas* beschriebene, kann ich in der antiken Kunst nicht nachweisen, vorausgesetzt, daß wir sie uns mit Flügeln versehen vorstellen. So erschien sie nach der späten Sage den Argonauten. Ob sie jedoch auch so abgebildet war, ist nicht ganz sicher; *Malalas* sagt nur: *σχήματι μοναχοῦ.* Wie ein Mönch aber sieht der antike Heilgott Telesphoros aus, der mit Kutte und Kapuze bekleidet ist (vgl. über Telesphoros und seine Darstellung zuletzt *E. Holländer, Plastik und Medizin,* Stuttgart 1912 S. 125—140). Vielleicht dürfen wir uns ähnlich das Bild des im Sosthenion verehrten Gottes vorstellen; vgl. *A. Maury, Rev. archéol.* 6 (1849) 144 ff.; *Deubner, De incubatione* S. 65 ff. Die Verbindung schließlich des Heiligtumes mit der Argonautensage ist nicht auffällig, da man allenthalben auf sie Städtegründungen und Stiftungen von Heiligtümern zurückführte, und zwar gerade besonders häufig am Bosporos selbst; vgl. m. *Reliquienkult* 1, 44; 148 ff. Zu beachten ist aber auch, daß an dem Platz Sosthenion im Altertum ein Kult des Amphiaraos existierte, wie *Dionysios von Byzanz* (*Geogr. Gr. min.* 2, 49) überliefert: *In hoc loco Amphiaraus ex oraculi divino praecepto colitur.* Möglich also, daß zwischen beiden Inkubationsheiligtümern an diesem Ort, dem antiken des Amphiaraos und dem christlichen des Michael ein Zusammenhang bestand. — Mit voller Sicherheit läßt sich also über den fraglichen Sosthenes nichts ausmachen; vgl. auch *K. Lübeck, Hist. Zeitschr.* 26 (1905) 773 ff.

Schließlich ist noch die weitere literarische Überlieferung über das Sosthenion und das hier liegende Michaelsheiligtum zu betrachten. Hierbei ist zunächst festzustellen, daß am europäischen Ufer des Bosporos außer dem Sosthenion noch ein zweites berühmtes Michaelsheiligtum bestand, das Heiligtum *ἐν Ἀνάπλῳ* (heute Arnautköi), dazu kommt noch ein drittes, das auf dem asiatischen Ufer, gegenüber jenem zweiten, lag. Von diesen beiden letzteren spricht *Prokop* (*de aedif.* 1, 8 p. 197 *Bonn*): *ἱερὰ δύο τῷ ἀρχαγγέλῳ Μιχαὴλ ἀνακειμένα καταντικρὺ ἀλλήλοιν ἑστῶτα τοῦ πορθμοῦ ἑκατέρωθι συνέβαινεν εἶναι, θάτερον μὲν ἐν χώρῳ καλουμένῳ Ἀνάπλῳ ἐν ἀριστερᾷ εἰσπλέοντι τὸν Εὔξεινον πόντον, τὸ δὲ δὴ ἕτερον ἐν τῇ ἀντιπέρας ἀκτῇ.* Beide Heiligtümer baute Justinian I. wieder neu auf. Daß die Michaelskirchen *ἐν Ἀνάπλῳ* und *ἐν Σωσθενίῳ* auf dem europäischen Ufer verschieden waren, geht aus mehreren Stellen mit Bestimmtheit hervor. (Die topographischen Ausführungen von *A. Maury, Rev. arch.* 6, 144 ff., 7, 257 ff. sind falsch; vgl. auch die Karte *Oberhummers* bei *Pauly-Wissowa* 3, 750.) So aus dem angeführten Zitat aus *Steph. Byz.* Darauf weist auch die Kombinierung zweier Stellen aus des *Ps.-Kodinos Πάτρια* (ed. *Preger, Scriptor. orig. Constantinopol.* p. 265 u. 267) hin; an der ersten heißt es: *τὸν δὲ Ἀνάπλουν ὁ μέγας Κωνσταντῖνος ἀνήγειρεν,* an der zweiten: *τὸ δὲ Σωσθένιον τὸν Ἀρχιστράτηγον ὁ μέγας Κωνσταντῖνος ἔκτισεν.* Und ebenso findet sich in einer Handschrift der *Πάτρια* des *Hesychios von Milet* der Zusatz (bei *Preger* a. a. O. p. 18 adnot.): *ὁ δὲ βασιλεὺς* (Konstantinos) *οὐ μόνον οἴκους . . . ἔκτισεν, ἀλλὰ καὶ θείους τε καὶ ἱεροὺς ναοὺς πολυτελῶς ἀνεδείματο, . . . καὶ τὸν τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ τοῦ ἐν τῷ Ἀνάπλῳ καὶ τοῦ ἐν τῷ Σωσθένει, ἐν ᾧ Σωκράτης διισχυρίζεται Κωνσταντῖνον πολλὰ παράδοξα σημεῖα καὶ ἰδεῖν καὶ ἀκοῦσαι.* Also die Heiligtümer in Anaplus und in Sosthenion wurden von Konstantin d. Gr. erbaut. Vgl. auch *Theophanes Chronogr.* p. 34 ed. *Bonn: καὶ* (*τὸν ναὸν*) *τοῦ ἀρχαγγέλου ἐν τῷ Ἀνάπλῳ ὁ φιλόχριστος βασιλεὺς* (*Κωνσταντῖνος*) *ᾠκοδόμησε.* Nun wenden wir uns dem ersten Autor zu, der überhaupt von einer Michaelskirche am Bosporos spricht, *Sozomenos,* der in seiner *Kirchengeschichte* (*hist. eccl.* 2, 3 bei *Migne, Patr. Gr.* 67 S. 940 f.) folgendes berichtet: Am europäischen Ufer des Bosporos liegt ein Ort, *Ἑστίαι* genannt, zu Schiff 35 Stadien, zu Land 70 Stadien von Konstantinopel entfernt. Der Ort heißt auch *Μιχαήλιον*, nach dem dort befindlichen Michaelsheiligtum, das durch Erscheinungen des Erzengels bekannt war (*καθότι πεπίστευται ἐνθάδε ἐπιφαίνεσθαι Μιχαὴλ τὸν θεῖον ἀρχάγγελον*). Es

wurde besonders zu Heilzwecken häufig aufgesucht: *οἱ μὲν γὰρ περιπετείαις δειναῖς ἢ κινδύνοις ἀφύκτοις, οἱ δὲ νόσοις ἢ πάθεσιν ἀγνώστοις περιπεσόντες εὐξάμενοι ἐνταῦθα τῷ θεῷ, ἀπαλλαγὴν εὑρήκασιν τῶν συμφορῶν.* Weiterhin erzählt *Sozomenos* von zwei wunderbaren Heilungen, die hier geschahen, die eine an einem seiner Zeitgenossen namens Aquilinos, den die Ärzte schon aufgegeben hatten, die andere an Probianos, denen beiden Michael hier im Traum erschienen war. Das Heiligtum war von Konstantin erbaut worden. Nach den Worten des *Sozomenos* müssen wir das Michaelion *ἐν Ἑστίαις* mit dem *ἐν Ἀνάπλῳ* nicht aber mit dem Sosthenion identifizieren. Denn beide Namen bezeichnen dieselbe Örtlichkeit, wie aus *Hesychios von Milet* (p. 10 ed. *Preger*; danach wörtlich *Ps.-Kodin.* p. 8 ed. *Bonn*) hervorgeht: *πρὸς τὸν καλούμενον Ἀνάπλουν ἀφίκετο, ἔνθα καὶ διατρίψας Ἑστίας τὸν τόπον ὠνόμασεν.* Ist dies aber richtig, dann liegt in dem aus dem 14. Jahrh. stammenden Bericht des *Nikephoros Kallistos* (*hist. eccl.* 3, 50 bei *Migne, Patr. Gr.* 145 S. 1328 f.) eine Verwirrung vor. Dieser spricht nämlich von zwei Heiligtümern, die Konstantin dem Michael erbaute, eines *ἐν τῷ Ἀνάπλῳ*, das zweite im Sosthenion. Über dies letztere erzählt er die Amykoslegende und die Errichtung des Heiligtums und fügt sodann, als gleichfalls für das Sostheuion geltend, den Bericht des *Sozomenos* über die Bedeutung dieses Heiligtums ein, sowie die Erzählung von dem Wunder des Probianos und die Entfernungsaugabe, also Dinge, die *Sozomenos* über das Heiligtum *ἐν Ἑστίαις* (= *ἐν Ἀνάπλῳ*) sagt. Dann erst geht *Nikephoros* zum Heiligtum in Anaplus über: *τῆς ἴσης δὲ χάριτος μετέχει καὶ ὁ ἐν τῷ Ἀνάπλῳ τοῦ ἀρχαγγέλου νεώς.* Hier hat also *Nikephoros* sich zweifellos geirrt. Ähnliche Verwechslungen begegnen auch sonst: über den *anonymen Periplus,* der das Sostheneion am asiatischen Ufer beim Wahnsinnslorbeer ansetzt, haben wir bereits gesprochen; eine andere Verwechslung, bei welcher das Michaelsheiligtum von Poimanenos bei Kyzikos mit dem von Anaplus vertauscht wird, stellt *A. Heisenberg, Byz. Zeitschr.* 14 (1905) 164 fest.

Außer den genannten Stellen wird auch sonst das Sosthenion häufig erwähnt, so in den *Acta Sanctorum 9. Juni,* tom. 2 p. 149 D: *S. Michaëlis Archangeli celebritas in Sosthenio, suburbio Constantinopolitano,* ebenda *Propyl. Novembr.* p. 739 (*9. Juni*) nach dem *Synaxarium Constantinopolit.*: *ἡ σύναξις τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ ἐν τῷ Σωσθενίῳ.* Ferner bei *Nikeph. Patriarch. hist. synt.* p. 53 ed. *de Boor*: *τῷ λιμένι τῷ καλουμένῳ Σωσθενίῳ.* In der *Anth. Pal.* steht als 1, 35 ein Epigramm auf den Erzengel *ἐν τῷ Σωσθενίῳ.* Ebenso bezieht sich auf dies Michaelsheiligtum ein Epigramm des *Johannes Mauropus* (ed. *de Lagarde, Abhh. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch.* 28 S. 39; vgl. *Byz. Zeitschr.* 8, 1899, 717). Die Erzählung des *Malalas* findet sich noch, am Schluß etwas gekürzt, bei *Cramer, Anecd. Paris.* 2, 195, ferner bei *Kedrenos* vol. 1 p. 210 ed. *Bonn.*

Literatur: Vgl. vor allem die genannten Arbeiten von *Maury, Panofka, Deubner, Lübeck, Maaß.* Dazu noch *E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* 1904 S. 268 ff., der in Sosthenes Serapis sieht, dessen Tempel am Bosporos *Polyb.* 4, 39 erwähnt; diese Identifizierung ist jedoch topographisch unmöglich, wie schon *Lübeck* a. a. O. S. 779 zeigt. Gerade wegen der Nichtbeachtung der topographischen Probleme in den meisten bisherigen Forschungen schien mir eine genaue Darlegung derselben oben nötig zu sein. Den Aufsatz von *J. Pargoire* in den *Nachrichten des russ. archäol. Instituts in Konstantinopel* 3 (1898) 60—97 kenne ich leider nur aus dem kurzen Exzerpt in der *Byz. Zeitschrift* 8 (1899) 717. [Pfister.]

Sostratos (*Σώστρατος*). 1) S. den Art. Polystratos. Dazu ist jetzt noch auf die Inschrift aus Kato-Achaia (= Dyme, vgl. *Frazer, Pausanias* vol. IV, 140 f.; V, 618) aufmerksam zu machen, welche die Personennamen *Σώστρατος* und *Σωστράτα* für Dyme, wo der Heros Sostratos verehrt wurde, bezeugt; *Robinson, American Journ. of philol.* 31 (1910) 399 ff. Auch sonst ist ja der Name Sostratos nicht selten. Zu der im Art. Polystratos angegebenen Literatur über Haaropfer für Heroen und Verstorbene s. jetzt auch m. *Reliquienkult im Altertum* 2 (1912) 493 ff.

2) Inschrift aus Paros, 1. Jahrh. v. Chr. auf einer Marmorbasis: *Σωσιστράτου ἥρωος*: *C. I. G. Add.* 2414 m = *I. G.* 12, 5, 327. Dieser Heros Sosistratos kann natürlich auch eine historische heroisierte Person sein. Der Name Sostratos ist für Paros bezeugt, *I. G.* 12, 5, 223. [Pfister.]

3) Als Inkarnation des Herakles wird der Böoter Sostratos *Plut. Quaest. sympos.* 4, 1, 1) dargestellt von (*Luc.*) *Demonax* 1: *τὸν Βοιώτιον Σώστρατον . . . ὃν Ἡρακλέα ἐκάλουν καὶ ᾤοντο εἶναι . . . περὶ μὲν οὖν Σωστράτου ἐν ἄλλῳ βιβλίῳ γέγραπταί μοι καὶ δεδήλωται μέγεθός τε αὐτοῦ καὶ ἰσχύος ὑπερβολὴ καὶ ἡ ὕπαιθρος ἐν τῷ Παρνασσῷ δίαιτα καὶ ἡ ἐπίπονος εὐνὴ καὶ τροφαὶ ὄρειοι καὶ ἔργα οὐκ ἀπῳδά τοῦ ὀνόματος καὶ ὅσα ἢ λῃστὰς αἱρῶν ἔπραξεν ἢ ὁδοποιῶν τὰ ἄβατα ἢ γεφυρῶν τὰ δύσπορα.* Vgl. die Schilderung dieses ländlichen Herakles von *Herodes Atticus* bei *Philostr. vit. Soph.* 2, 1, 7 (= *Philostr.* ed. *Kayser* 2, 60, 31 ff.). *R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen* 70 f. [Höfer.]

Soteira (*Σώτειρα*), die Retterin, ursprünglich wohl ein selbständiger Gottesbegriff, ist Beiname einer Anzahl weiblicher Gottheiten geworden und bezeichnet in manchen örtlichen Kulten ohne Hinzufügung des Eigennamens bald die Artemis, bald die Kore (s. unten), *Usener, Götternamen* 219 f. (vgl. 37). Dieser selbständige Gebrauch von Soteira hat sich lange erhalten; so nennt noch *Athanas. orat. contra gentes* 12 (*Migne, Patrol. Ser. Gr.* 25 p. 25) unter den von Zeus außerehelich erzeugten, von ihm zum Range von Göttern erhobenen Kindern neben Dionysos, Herakles, den Dioskuren, Hermes und Perseus die *Σώτειρα*, was hier wohl wahrscheinlicher auf Artemis als auf Kore zu beziehen ist. Der Begriff der 'Retterin' ist ursprünglich sicher ganz allgemein, mag man später auch den Beinamen

Σώτειρα in bezug auf Errettung aus besondern Gefahren gedeutet und angewendet haben. Der Einfall von *K. Schmidt, Das Geheimnis der griech. Mythol. u. der Stein von Lemnos* (Gleiwitz 1908), Soteira aus dem Semitischen abzuleiten, ist schon von *R. Wünsch, Arch. f. Religionswiss.* 14 (1911), 525 zurückgewiesen worden. Bezeugt ist Soteira als Epiklesis für folgende Göttinnen:

I. Agdistis.

Iconium: ϑ]ε[ο]ὺς σωτῆρας τήν τε Ἄγγδιστιν καὶ τὴν μ[ητέ]ρα Βοηϑηνὴν καὶ ϑεῶν τὴν μητέρα καὶ τὸν [ϑ]εὸν Ἀπόλλω καὶ τὴν Ἄρτεμιν *C. I. G.* 3, 3993.

II. Aphrodite.

Auf einem Weinkrug im Museum zu Catania steht auf der einen Seite Ἀφροδίτης, auf der anderen Σώτηρα, *C. I. G.* 3, 5651. *I. G.* 14, 2406_{18} p. 606; von *Kaibel ebenda* Index p. 736 s. v. Ἀφροδίτη fragweise, von *Gruppe, Gr. Myth.* 1357 bestimmter als Epiklesis der Aphrodite gedeutet. Auf einer Inschrift aus Rhodos (*I. G.* 12, 1, 162. *Dittenberger, Sylloge*[2] 742. *Collitz* 3483): Σωτηριαστᾶν Ἀσκλαπιαστᾶν Ποσειδανιαστᾶν Ἡρακλεϊστᾶν Ἀϑαναϊστᾶν Ἀφροδισιαστᾶν Ἑρμαϊστᾶν Ματρὸς ϑεῶν κοινόν ist wohl durch Voranstellung des Wortes Σωτηριασταί (vgl. auch das κοινὸν τὸ Ἀφροδε]ισιαστᾶν Σωτηριαστᾶν, Ἐφημ. ἀρχ. 1911, 66 nr. 66) angedeutet, daß die Gottheiten, nach denen sich die Vereinigungen nennen, alle als 'rettende' bezeichnet werden sollen, also auch Aphrodite, *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 237f. (vgl. 178f., wo *Poland* aus der ambrakischen Weihung: Σωτῆρι Διὶ Ἀφροδείτα [*C. I. G.* 1798] schließt, daß durch die Voranstellung des Wortes Σωτήρ das Beiwort auch bei der an zweiter Stelle genannten Aphrodite mit zu verstehen ist). Bei den nicht zahlreichen Zeugnissen für Aphrodite als Heilgöttin (*Gruppe* a. a. O.) ist jeder neu hinzukommende Beleg von Wichtigkeit: Aphrodite erscheint als Heilgöttin auf der Inschrift einer Marmorplatte aus Milet mit dem Relief eines Ohres: Ἀφροδίτῃ εὐχήν, *Th. Wiegand, Sechster vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet und Didyma* in *Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse* 1908 S. 27. Vgl. die von *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), S. 5 f. gesammelten Belege für ἐπήκοος bzw. ὑπάκοος als Epiklesis der Aphrodite und *ebenda* S. 50 ff. — Die Inschrift in Rom: Ἀφροδίτῃ ϑεᾷ παναγάϑῳ καὶ σωτῆρι καὶ εὐκλείᾳ εὐεργέτῃ (*C. I. G.* 3, 5954) ist eine Fälschung, s. *Kaibel* zu *I. G.* 14, 92* p. 11*. Vgl. auch unten III, 8.

III. Artemis.

1) Ägypten (Fayûm): Ἀρτέμιδος Σωτείρας, *O. Rubensohn, Arch. für Papyrusforschung* 5 p. 165 nr. 13. Vgl. unten nr. 35 Zephyrion.

2) Akmonia: ὁ Φοῖβος [κα]ὶ ἡ Σώ[τει]ρα ϑεὰ ΜΝΗΤΙΑ *C. I. G.* 3860c. *Le Bas* 3, 767, wo *Ramsay, The cities of Phrygia* 645 ϑεὰ Ἀμνησία oder Ὑμνησία lesen möchte.

3) Akragas: Münzen mit Artemiskopf und der Legende Σώτειρα, *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Sicily* 20 nr. 139. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 166. *Holm, Gesch. Siziliens im Altert.* 3, 689 nr. 455. *Head, Hist. num.* 158 = 123[2]. Vielleicht bezieht sich auf Artemis auch die Altarinschrift in Akragas: Πολυστεφάνῳ Σωτείρᾳ, *I. G.* 14, 262, wozu *Kaibel* bemerkt: *non celabo mihi recens videri factum titulum, descriptum eum fortasse ex lapide genuino.* Vgl. auch *Fr. Pfister, Die mythische Königsliste von Megara* 27 Anm. 76.

4) Akrai(?): Διονύσου καὶ Σ[ωτείρας?] ἱερατεύοντος, *C. I. G.* 3, 5432: *I. G.* 14, 205 und dazu *Franz* und *Kaibel.* Vgl. auch *Usener, Götternamen* 123 Anm. 4.

5) Anaphe: Weihungen an Apollon Pythios und Ἄρτεμις Σώτειρα, *C. I. G.* 2, 2481 (*Collitz* 3451. *I. G.* 12, 3, 268). *add.* 2, 2481 b. c. (*Collitz* 3449. 3459. *I. G.* 12, 3, 271. 269). Inschrift des *Cyriacus v. Ancona* in *Corr. hell.* 1 (1877), 287 nr. 63 (*Collitz* 3433. *I. G.* 12, 3, 270).

6) Antiocheia in Pisidien(?): κατὰ μῆνα ϑύσασϑαι τοῖς Θεσμοφόροις καὶ Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ καὶ Ἀρτέμιδι Λευκοφρυηνῇ, *O. Kern, Die Inschr. von Magnesia a. M.* 80_{20} p. 65.

7) Athen: ἱερεὺς τῆς Σωτείρας und τέμενος τῆς Σωτείρας (am Dipylon), *Mylonas, Ἐφημ. ἀρχ.* 1893_2, $54_{19.\ 35}$. *I. G.* 2, 5 nr. 630 b. p. 171. *Dittenberger, Sylloge* 2, $732_{24.\ 39}$ p. 575f. Vgl. *Δελτ. ἀρχαιολ.* 1890, 115. *Ath. Mitt.* 15 (1890), 346. *W. Judeich, Topographie von Athen* 362. Daß unter Σώτειρα hier Artemis zu verstehen ist, beweist die an derselben Stelle gefundene Inschrift mit der Weihung: Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ, *Mylonas* a. a. O. 59. *I. G.* a. a. O. nr. 1620e p. 263. *Alfr. Brückner, Arch. Anzeiger* 1908, 521 (vgl. *Revue des études gr.* 1910, 298). *Derselbe, Der Friedhof am Eridanos bei der Hagia Triada zu Athen* 53f. Über den in der ersten Inschrift genannten Kultverein der Σωτηριασταί s. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 188. *Ad. Wilhelm, Ἐφημ. ἀρχ.* 1905, 240f.

8) Boiai (Lakonien): Ἄρτεμιν ὀνομάζουσι Σώτειραν, *Paus.* 3, 22, 12. Nach *Wide, Lakonische Kulte* 121f. „hat die sogenannte Artemis Σώτειρα in Boiai viel mehr mit Aphrodite gemein, und wenn es wirklich eine Artemis war (was die Münzen zu bestätigen scheinen), so müssen wir einen gewissen Synkretismus der beiden Göttinnen annehmen".

9) Daulis (Phokis): Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ, *Le Bas* nr. 810. *Ross, Inscr. ined.* 1, 84. *Rangabé, Ant. hellén.* 2, 1225. *Collitz* 1528. *I. G.* 9, 1 nr. 67 p. 19.

10) Delos: Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ *Corr. hell.* 28 (1904), 149 nr. 47. 31 (1907), 459 nr. 60.

11) Ephesos: Tempel und ἄγαλμα Σωτείρ[ας, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 3, $483b_{3.\ 17}$ p. 146f. (und dazu *Hicks* p. 147). *Forschungen in Ephesos veröffentlicht vom Österr. arch. Inst.* 2, $20_{6.\ 20}$ p. 110f. (und dazu *Heberdey* p. 112). Auch unter der κυρία Σώτειρα, *Anc. greek inscr.* a. a. O. 587b p. 213 ist mit *Hicks* z. d. S. und *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 238†† Artemis zu verstehen, während *Wood, Discoveries at Ephesos. Inscr. from the Theatre* nr. 4 an Athena Soteira (vgl. unten IV, 6) denkt.

12) Epidauros (Asklepieion): Ἀρτέμιτος Σωτείρας, *I. G.* 4, 1199. 1200. Weihung: Ἀρτέμιδι Σωτείρῃ (und an Zeus und Asklepios Soter), *I. G.* 4, 1286.

13) Iconium s. oben I (Agdistis).

14) Itanos (Kreta): Weihung *Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ*, *Mus. Ital. di antich. class.* 3, 587 nr. 6. *Collitz* 5062.

15) Lartos (bei Lindos auf Rhodos): *Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ*, Weihung unter einem Hekatebilde, *Ath. Mitt.* 17 (1892), 309. *I. G.* 12, 1, 915 p. 149. Ebenfalls aus Lartos stammt die poetische Weihung: *ἱερᾶ Σωτείρᾳ Εὐήκῳ Φωσφόρῳ Ἐννοδ[ίᾳ]*, *I. G.* a. a. O. 914, womit gleichfalls Artemis gemeint ist; vgl. *O. Hoffmann* bei *Collitz, Dialektinschr.* 4, 3 S. 672 s. v. *Ἄρταμις*. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 8. 9 nr. 28 f. (vgl. S. 28).

16) Loryma (Karien): Aus dem Heiligtum der Artemis stammt die Inschrift, die wohl zu einer Kultstatue gehörte: *Σόφων Σωτείρᾳ Ἀθανόδωρος ἐποίησε*, *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 1, 22. Aus demselben Heiligtum stammt nach *Hirschfeld* bei *Benndorf-Niemann* a. a. O. eine Artemisstatue im Britischen Museum, deren Basis die Inschrift trägt: *Σωτ[είρᾳ Β]ακχίᾳ*, *Farnell, Cults of the greek states* 2 pl. 32a. *Reinach, Répertoire de la statuaire* 2 p. 316 Fig. 10: *A. H. Smith, Catal. of sculpture in the Brit. Mus.* 3 (1904), 21 nr. 1559.

17) Lykosura s. unten Kore.

18) Lyttos (Kreta): Tempel der Artemis Soteira, *Χουρμούζης*, *Κρητικά* 59f.; vgl. *Halbherr, Mus. Ital. di antich. class.* 3, 587 Note zu nr. 6.

19) Megalopolis: *ἄγαλμα Ἀρτέμιδος Σωτείρας* neben dem Standbild des Zeus Soter, *Paus.* 8, 30, 10. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 158.

20) Megara: *ἄγαλμα χαλκοῦν Ἀρτέμιδος ἐπίκλησιν Σωτείρας*, *Paus.* 1, 40, 2f. Priesterin *Ἀρτέμιδος Σωτείρας*, *I. G.* 7, 112 (*C. I. G.* 1, 1063).

21) Munichia: Die von *Gelzer* zu *[Λευκο]θέα[ς Σ]ωτήρας ἐλλιμενίας* ergänzte Sesselinschrift im Dionysostheater zu Athen (*I. G.* 3, 1 nr. 368 p. 87) ist wohl vollständig und lautet: *θεᾶς Σωτήρας ἐλλιμενίας*, und die Göttin ist wohl Artemis, *Milchhöfer, Text zu den Karten von Attica* 1, 62. *W. Judeich, Topographie von Athen* 382 Anm. 8. Vgl. oben nr. 7 s. Athen.

22) Pagai: *Ἀρτέμιδος Σωτείρας ἐπίκλησιν χαλκοῦν ἄγαλμα*, *Paus.* 1, 44, 4.

23) Olymos (Karien): Priester *Ἀρτέμιδος Σ[ωτείρας*, *Ath. Mitt.* 14 (1889), 375 nr. 3_4.

24) Pellene: *ἄλσος Σωτείρας ἐπίκλησιν Ἀρτέμιδος* *Paus.* 7, 23, 3; vgl. *Plut. Arat.* 32.

25) Perge: *Ἀρτέμιδι Περγαίᾳ Σωτείρᾳ* (Weihung des Artemidoros von Perge in Thera), *I. G.* 12, 3 Suppl. nr. 1350 p. 298. *Hiller v. Gaertringen, Arch. Anzeiger* 14 (1899), 191 nr. 2. *Derselbe, Thera* 3, 101.

26) Phigalia: *Σωτείρας ἱερὸν Ἀρτέμιδος καὶ ἄγαλμα ὀρθὸν λίθου*. *Paus.* 8, 39, 5. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 158. *Nilsson, Griech. Feste* 230.

27) Rom: *Θεᾶ ἐπηκόῳ Ἀρτέμιδι Αὐλίδι Σωτείρῃ*, *C. I. G.* 3, 5941: *I. G.* 14, 963 (mit der Bemerkung von *Kaibel*: '*Verba Αὐλίδι Σωτείρῃ ex epico aliquo carmine sumpta sunt. Sic neminem offendit Αὖλις vetustum et reconditum cognomen Dianae, unde et oppidum et Ogygi filia nomen habent*, cf. *Paus.* 9, 19, 6'). *Cagnat, Inscr. gr. ad res Rom. pertinentes* 1, 34 p. 24. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 8 nr. 21.

28) Spalauthra: *ἱερὸν τῆς Ἀρτέμιδος τῆς Σωτείρας*, *Ath. Mitt.* 14, 197. *I. G.* 9, 2 p. 231 nr. 1, 1111_{30}.

29) Syrakus: Münzen mit Artemiskopf und der Legende *Σώτειρα*, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Sicily* 183 nr. 252. 197 nr. 405. 199 nr. 422. 200 nr. 426. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 157. 158. *Head, Hist. num.* 156. 159. 160 = 178^2. 182^2. *Holm, Gesch. Siziliens im Altert.* 3, 682 nr. 426. *Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 65 nr. 389. *Macdonald, Catal. of greek coins in the Hunterian collection* 2, 266f.

30) Tegea: *Ἀρτέμι(δι) Σωτείρᾳ*, *Journ. of hell. stud.* 15 (1895), 91. *Bursians Jahresber.* 102 [1899], 185. *Gruppe, Gr. Myth.* 1268, 9).

31) Thera: zweifelhafte Ergänzung: *[Ἀρτάμιτ]ος Σ[ωτ]είρα[ς*, *I. G.* 12, 3 p. 99 nr. 414. Artemis wird angerufen: *Εἰνοδία Σώτειρα Φωσ[φόρε] . . . Ἄρτεμι*, *Ath. Mitt.* 25 (1900), 462. *I. G.* 12, 3 Suppl. nr. 1328 p. 293.

32) Thira (Teira) in Lydien: *ἱερὸν Σωτείρας*, *Ath. Mitt.* 3 (1878), 58 nr. 3 Z. 15. Die gleichfalls aus Thira stammende Inschrift (*Ath. Mitt.* a. a. O. 57 nr. 2) mit der Erwähnung eines *ὑμνῳδὸς τῆς ἁγιωτάτης Ἀρτέμιδος* spricht dafür, daß unter der *Σώτειρα* hier Artemis zu verstehen ist.

33) Thisbe: Tempel der Artemis Soteira, *I. G.* 7, 2234. (*Corr. hell.* 8 [1884], 402 nr. 4); Weihung an Artemis S. *I. G.* 7, 2232 (*Corr. hell.* a. a. O. 401 nr. 3. *Collitz* 1 p. 399 nr. 747b.)

34) Troizen: *ναὸς καὶ ἄγαλμα Ἀρτέμιδος Σωτείρας*, angeblich eine Stiftung des Theseus, *Paus.* 2, 31, 1. Weihung: *Ἀρτάμιτι Σωτείρᾳ*, *Corr. hell* 17 (1893), 93 nr. 7. *I. G.* 4, 775 p. 153.

35) Zephyrion (Abukir): *Ἀρτέμιδι Σωτείρᾳ*, *Corr. hell.* 9 (1885), 146 nr. 7. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 220 nr. 5. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 18 p. 49. Nach *Néroutsos-Bey, L'ancienne Alexandrie* 126f. war in Zephyrion ein Heiligtum der Artemis S. Vgl. oben nr. 1 s. Ägypten.

36) Auf einer Artemisstatuette aus Terracotta der ehemaligen Sammlung *Bammeville* (*Catal. d'une collection de monuments antiques* [Paris 1881] S. 25 nr. 105 steht *Σώτειρα*, *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 1, 22 Anm. 2. *Corr. hell.* 7 (1883), 205 nr. 5.

37) *Φώσφορος ὦ Σώτειρα . . . Ἄρτεμι*, *Diotim.* in *Anth. Pal.* 6, 267 = *Suid.* s. v. *Σωτήρ*.

38) Vgl. die Inschrift aus Apulum: *Sarapidi Iovi Soli Isidi Lunae Dianae Dis Deabusque Conservatoribus*, *Arch. epigr. Mitt. aus Öst.* 9 (1855), 123 nr. 82.

IV. Athena.

Nach *Hesych.* s. v. *Σώτειρα ἡ Ἀθηνᾶ παρὰ τοῖς Ἕλλησιν* wäre Soteira als Epiklesis der Athena allgemein hellenisch. Den Athenabeinamen *λαοσσόος* leiten manche ab *διὰ τὸ Σώτειραν αὐτὴν τῶν χρωμένων αὐτῇ λαῶν εἶναι*, *Cornut. de nat. deor.* 20 p. 109 *Osann.* Bezeugt ist der Kultus der Athena Soteira für

1) Alexandria (?): Auf einem Basrelief mit

der Darstellung der Athena, des Zeus-Serapis und des Herakles steht die Weihung: *Θεοῖς Σωτῆρσι τὸ κολλήγιον κ. τ. λ.*, *Breccia, Catal. général des ant. égyptiennes du musée d'Alexandrie. Iscrizioni Greche e Latine* 108 p. 69. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pertinentes* 1, 1314 p. 451. Vgl. *Botti, Notice des monuments exposés au musée gréco-romain* (1893) p. 167 nr. 2503. *Botti, Catal. des monum. exposés au musée gréco-romain d'Alexandrie* 244 nr. d. *Mariano San Nicolo, Ägypt. Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer* 1, 211 Anm. 5.

2) Athen: *ἔστιν Ἀθήνησι Ἀθηνᾶ Σώτειρα λεγομένη, ᾗ καὶ θύουσιν*, *Schol. Arist. Ran.* 378 Eine in der Nähe des Dionysostheaters gefundene Inschrift enthält eine Weihung, dargebracht [*Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθη*]*νᾷ Σωτεί*[*ρᾳ*], *I. G.* 2, 3 nr. 1387 p. 55. Doch bezieht sich diese Inschrift, ebenso wie die Sesselinschrift aus dem Dionysostheater (*ἱερεὺς Διὸς Σωτῆρος καὶ Ἀθηνᾶς Σωτείρας*, *I. G.* 3, 1, 281 p. 84. *Papers of the Amer. Scool at Athens* 1, 169, 36) auf die mit Zeus Soter im Peiraieus (s. unt. 13) verehrte Athena S., *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 2, 143 f. (vgl. 141 Anm. 2). Zwar nimmt *v. Wilamowitz, Antigonos von Karystos* 345 im Gegensatz zu seiner a. a. O. 249 geäußerten Meinung, daß Athena Soteira in den Peiraieus gehöre, einen Kult der Athena S. in Athen selbst an, aber *Wachsmuths* Ansicht wird doch zu Recht bestehen, zumal da die Angabe im *Schol. Arist. Ran.* a. a. O. fingiert zu sein scheint, weil mit der *Σώτειρα* bei *Arist.* a. a. O. wohl Kore gemeint ist; s. unten XIII, 2.

3) Boreion (Gebirge in Arkadien): Auf seiner Höhe hatte angeblich Odysseus nach seiner Rückkehr von Troia *Ἀθηνᾷ τε Σωτείρᾳ καὶ Ποσειδῶνι* einen Tempel errichtet, *Paus.* 8, 44, 4. *Bursian, Geographie v. Griechenland* 2, 224.

4) Chersonesos Taurica: *Ἀθανᾷ Σωτείρᾳ* (Weihung), *Latyschev, Inscr. grecques et latines découvertes dans la Russie méridionale de 1889 à 1891 in Matériaux pour servir à l'archéologie de la Russie* 1892 p. 24 nr. 6. *Latyschev, Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini* 4, 82 p. 62.

5) Delos: Priester *Διὸς Σωτῆρος, Ἀθηνᾶς Σωτείρας*, *Corr. hell.* 32 (1908), 438 nr. 64 Z. 13. Opfer an *Ἀθηνᾷ Σώτειρα* *Corr. hell.* 6 (1882), 22 Z. 181 (vgl. *Corr. hell.* 14 [1890], 492 und Anm. 5). *Nilsson, Griech. Feste* 35.

6) Ephesos: Priester *Α]θηνᾶ(ς) Σωτεί(ρας)*, *Anc. greek inscr. in the brit. Mus.* 3, 600 p. 221 d. 18. Vgl. auch oben III, 11.

7) Hipponium (Bruttii): Münzen mit Kopf der Athena und der Legende *Σώτειρα*, *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Italy* 358 nr. 7. *Head, Hist num.* 85 = 101².

8) Kyzikos: ΑΘΗΝΑ (von *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 452. *Mionnet* 2, 538, 168 irrtümlich ΔΟΜΝΑ gelesen) *Σώτιρα Κυζικηνῶν*, *Imhoof-Blumer, Griech. Münzen* 614 nr. 168 Taf. 7, 2. *Derselbe, Monnaies grecques* 245 nr. 86. *Head, Hist. num.* 527².

9) Lamia: Weihung an *Ἀθάνᾳ Σωτείρᾳ*, *I. G.* 9, 2 p. 27 nr. 79.

10) Larnaka Lapethu (Kypros): *Ἀθηνᾶ Σώτειρα Νίκη* *Le Bas* 3, 2778. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 220 nr. 6. *Dittenberger, Orient. Graeci inscr. sel.* 17 p. 49. Vgl. unten *Νίκη Σώτειρα* nr. XVI.

11) Milet: *Th. Wiegand, Sechster vorläufiger Bericht über die ... in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen; Anhang zu den Abhandlungen d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1908 *philos. histor. Klasse* S. 27.

12) Mytilene: Weihung an *Ἀθήνα Σωτείρα*, *I. G.* 12, 2 p. 44 nr. 111.

13) Peiraieus (vgl. oben nr. 1): Gemeinsames Opfer an dem Disoterienfeste dargebracht *τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ Σωτήρᾳ*, *I. G.* 2, 1, 469_{21} (p. 258) vgl. 305 (p. 128). 325, 326 (p. 149). *I. G.* 2, 5, 373 c (p. 95). Vgl. *Lykurg, Leokrat.* 6, 16 p. 150 *Steph. Paus.* 1, 1, 3. *Liv.* 31, 30_9. Kultbild der Athena S. von Kephisodotos (? vgl. *Furtwängler, Meisterwerke der Plastik* 311. — *P. Wolters, Arch. Jahrb.* 8, 173 ff. *Milchhöfer, Arch. Stud. K. Brunn dargebr.* 48, 2), *Plin. n. h.* 34, 74. *Milchhöfer, Text zu den Karten von Attika* 1, 31. *Wachsmuth, Stadt Athen* 2, 141 ff. *W. Judeich, Topographie von Athen* 80. 399. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altert.* 525. 527 f.

14) Rhamnus: Weihung *Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾷ Σωτείρᾳ καὶ Θέμιδι καὶ Νεμέσει*, *Ath. Mitt.* 12 (1887), 317 f. nr. 407. *I. G.* 2, 5, 1206 b. p. 250. *Michhöfer, Text zu den Karten von Attika* 9, 5. 14.

15) Rhodos: Weihung von Athena Soteira (neben Zeus Soter und andern Göttern), *I. G.* 12, 5 p. 284 nr. 913. Vgl. auch die *Σωτηριασταί ... Ἀθαναϊσταί* in der oben unter Aphrodite ausgeschriebenen Inschrift.

16) Stageiros: Nach dem Testament des Aristoteles soll sein Sohn Nikanor *ἐν Σταγείρῃ Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾷ Σωτείρῃ* Weihgeschenke aufstellen, *Diog. Laert.* 5, 1, 9, 16.

17) Tyana (Kappadokien): *Ἀθηνᾷ Σωτείρῃ καὶ ἐπηκόῳ*, *Grégoire, Corr. hell.* 33 (1909), 131 nr. 109. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 11 nr. 43.

18) Weihung eines Altars an die *Τριτογενὴς Σώτειρα Παλλάς*, *Antipatr. in Anth. Pal.* 6, 10.

V. Bubastis.

Βουβάστει Σωτείρᾳ ... εὐχήν (Inschrift, höchstwahrscheinlich aus Bubastis stammend), *Seymour de Ricci, Acad. des inscriptions et belles-lettres: Comptes rendus* 1908, 791. Vgl. *Revue des études gr.* 23 (1910), 339. Das Epitheton ist vielleicht von der mit Bubastis identifizierten Isis auf erstere übertragen; vgl. *C. I. L.* 14, 21: Isidi Bubasti.

VI. Eileithyia s. Sozusa nr. 2; vgl. *Orph. H.* 2, 3: *Θηλειῶν Σώτειρα ... Ἄρτεμις Εἰλείθυια*

VII. Eunomia.

Pind. Ol. 9, 15 f. (25 f.)

VIII. Hekate.

1) Apameia: Münzen mit der Darstellung der dreigestaltigen Hekate und der Legende *Σώτειρα*, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 3, 132. *Head, Hist. num.* 558 (667²). *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia* 348. 435. *Imhoof-Blumer, Kleinas. Münzen* 209. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Phrygia Introd.* XXXIX. p. 88 nr. 110 pl. 11, 1.

2) Kotyaion: *Σωτείρας Ἑκάτη*[*ς*], *C. I. G.* 3,

3827_9 α p. 1054. *Le Bas* 3, 805 p. 232. *W. M. Ramsay, Studies in the history and art of the eastern provinces of the rom. empire* 201, 3. Nach Kotyaion gehört nach *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10 (1885), 16 f. der nach Saloniki verschleppte Grabstein mit der Erwähnung gleichfalls der *Σώτιρα* (so!) *Ἑκάτη*.

3) Lagina: *Ἑκάτη Σωτεῖρι* (so!), *Corr. hell.* 11 (1887), 160 nr. 68. *Ἑκάτη Σωτείρα, Corr. hell.* 11 (1887), 238. *Newton, Cnidus and Halicarnassus* 2, 793. *Ἑκάτη Σωτείρα ἐπιφανεῖ καὶ Ῥώμῃ θεᾷ εὐεργέτιδι, Corr. hell.* 9 (1885), 450 frg. I. *Διὶ Πανα μάρῳ καὶ Ἥρα καὶ Ἑκάτῃ Σωτίρῃ Ἐπιφανεῖ καὶ Τύχῃ Ἐνοικιδίῳ, Corr. hell.* 12 (1888), 264 nr. 49. — *Διὶ Ὑψίστῳ καὶ Ἑκάτῃ Σω[τείρα κ]αὶ Διὶ Καπε[τωλίῳ, ebenda* 271 nr. 57. In der Inschrift (*ebenda* 100 nr. 18): *Διὶ Πανημερίῳ καὶ Ἑρμεῖ Σωτίρῃ* (so!) *καὶ πᾶσιν θεοῖς καὶ πάσαις* soll nach den Herausgebern *Σωτίρῃ* für *Σωτῆρι* setzen und auf Hermes zu beziehen sein. Doch sind, wie schon die Zeilenlänge beweist, hinter *Ἑρμεῖ* einige Buchstaben — etwa *καὶ* — ausgefallen und *Σωτίρῃ* bezieht sich, absolut gebraucht, auf Hekate.

4) Stratonikeia: [*Ἑκά*]*τῃ Σωτείρα, Le Bas* 3, 521 p. 143. *Ἑκάτῃ Σωτείρα Ἐπιφανεῖ, Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 441_{133} p. 23.

IX. Hera.

Pantikapaion: *θεοῖς ἐπουρανίοις Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἥρᾳ Σωτείρᾳ, Stephani, Ant. du Bosp. Cimm.* 2, 15 p. 215. *Latyschev, Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini* 2, 29 p. 28. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 871 p. 287.

X. Himera.

Auf Münzen von Himera ist die Nymphe Himera opfernd dargestellt; rechts ein Kerykeion. Die Legende lautet ΣΟΤΕΡ bzw. ΣΟΤΗΡ oder ΙΑΤΟΝ, *Head, Hist. num.*² 145. Nach *F. F. Hill, Coins of the ancient Sicily* 40. 68 bezieht sich *Σωτήρ* auf die Nymphe Himera, und allerdings findet sich ja das Masculinum *σωτήρ* auch bei weiblichen Begriffen (vgl. Sp. 1247, 14). Nach *Gabrici* bei *Holm, Geschichte Siziliens* 3, 596 nr. 89 ist unter Soter hier Herakles zu verstehen, der ja nach *Diodor* 4, 23 mit der Entstehung der warmen Quellen in Himera in Verbindung steht. Dagegen meint *Em. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 182, 3, das Kerykeion gebe deutlich zu erkennen, daß *Σωτήρ* als Hermes aufzufassen sei.

XI. Hygieia.

1) Epidauros (Asklepieion): *Ὑγιείᾳ Σωτείρᾳ ὁ ἱερεύς, I. G.* 4, 1047. *Λυσίμαχος τῇ ἑαυτοῦ Σωτείρῃ καὶ Τελεσφόρῳ* 1333 (mit der Bemerkung *Fraenkels*).

2) Lebena (Kreta): *Ὑγείᾳ Σω[τεί]ρῃ Συνοδοι[πόρ]ῳ, Halbherr, Museo Italiano di antichità classica* 3, 724 nr. 173 a. *Dittenberger, Sylloge* 2², 627 nr. 780.

3) Auf einem geschnittenen Steine mit der Darstellung des Asklepios und der Hygieia steht: *μεγάλη ἡ τύχη τῶν θεῶν Σωτήρων. Edmond Le Blant, Inscr. des pierres gravées inédites* in *Mémoir. de l'Institut de France* 36 (1898), 80 nr. 209 pl. 1 nr. 209.

4) Termessos: *ἱερεὺς Ἀσκληπιοῦ καὶ Ὑγ[είας]... θε]οῖς σωτῆρσιν, Lanckorónski, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 198 nr. 16.

5) Altinum (?) in Pannonia inferior: *Θεοῖς Σωτῆρσιν Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγιείᾳ Λούκιος ... χαριστήριον ἀνέθηκεν, Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 534 p. 181.

6) Tschirpan: *Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ Σωτῆρσι ἐπιφανεστάτοις. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) nr. 178.

7) Messana (Sizilien): *Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ Σωτῆρσιν πολιούχοις C. I. G.* 3, 5616 a. *I. G.* 14, 402.

8) Herkunft nicht zu ermitteln: *Ἀσκληπιῷ Περγαμηνῷ, Ὑγείᾳ, Τελεσφορίωνι* (so!), *θεοῖς σωτῆρσι, C. I. G.* 3, 6753.

XII. Isis.

1) Akoris (Tehne-et-tahuna): *Ἴσιδι Μωχιάδι Σωτείρᾳ, C. I. G.* 3, 4703 c. *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 245 nr. 73. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 94 p. 169. Vgl. *Corr. hell.* 27 (1903), 344 Anm. 1. Das Epitheton *Μωχιάς*, das nicht mit *Letronne, Recueil des inscr. grecques et latines de l'Égypte XXVIII* in *Λοχιάς* zu ändern ist, bedeutet nach *F. Robiou, Rev. arch. N. S.* 14 (1866), 89 f. die „Wohltätige", nach *C. W. Goodwin, Zeitschr. für ägypt. Sprache u. Altertumskunde* 6 (1868), 40 und *Lauth, Sitzungsber. d. philos.-philol. u. hist. Klasse der k. b. Akad. d. Wiss. zu München* 1877, 223 Anm. 49 die „Schützende, Schützerin", würde also dem griechischen *Σώτειρα* entsprechen.

2) Alexandria: *Σαράπιδος χα* (so!) *Ἴσδος* (so!) *θεῶν Σωτήρων, Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* p. 239 nr. 66.

3) Delos: *Ἴσι Σωτείρᾳ, Corr. Hell.* 6 (1882), 323 nr. 13. *Dittenberger, Sylloge* 2², 761 p. 618. *Ἴσιδι Σωτείρᾳ, Ἀθήναιον* 4, 458 nr. 7. *Dittenberger, Sylloge* 2², 764 p. 619 (vgl. *Corr. hell.* 6 [1882], 473).

4) Philai: a) *τὴν μεγίστην θεὰν κυρίαν Σώτειραν Ἶσιν, C. I. G.* 3 *add.* 4930 b p. 1228. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 184 p. 266. — b) *τὴν θεὰν Σώτειραν Ἶσιν, C. I. G.* 3 *add.* 4930 d. — c) In Philai führt Isis auch das verstärkte Epitheton *Πανσώτειρα* (s. d.). — d) *Σαράπιδι Ἴσιδι Σωτῆρσι, Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* p. 238 nr. 58. *Dittenberger, Orient. Graec. inscr. sel.* 87 p. 138.

5) Talmis (Nubien): *Ἶσιν, Σάραπιν, τοὺς μεγίστους τῶν θεῶν, σωτῆρας ἀγαθούς, εὐμενεῖς εὐεργέτας, C. I. G.* 3. 5041. *Kaibel, Epigr.* 1022.

6) *Σάραπις καὶ Ἶσις καὶ Ἄνουβις καὶ Ἁρποκράτης ... ἀεὶ .. σωτῆρες εἶναι νενομισμένοι εἰσὶν .. τῶν εἰς πᾶν ἀφιγμένων, Artemid.* 2, 39 (p. 145, 8 ff. *Hercher*).

7) s. oben III, 38.

XIII. Kore.

1) Arkadien: *τὴν Κόρην δὲ Σώτειραν καλοῦσιν οἱ Ἀρκάδες, Paus.* 8, 31, 1. *Usener, Götternamen* 223.

2) Attika: Für Korydallos (s. unten nr. 5) ist Kore Soteira bezeugt. Doch geht aus *Arist. Ran.* 378, wo der Chor die *Σώτειρα*, dann die Demeter und den Iakchos zur Pannychis ruft, deutlich hervor, daß hier trotz des *Scholiasten*, der unter *Σώτειρα* die Athena versteht, Persephone gemeint ist; vgl. *Kock* zu *Arist.* a. a. O.

Uud auch bei *Arist. Rhetor.* 3, 18 p. 1419a. (Περικλῆς Λάμπωνα ἐπήρετο περὶ τῆς τελετῆς τῶν τῆς Σωτείρας ἱερῶν· εἰπόντος δέ, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀτέλεστον ἀκούειν, ἤρετο, εἰ οἶδεν αὐτός; φάσκοντος δέ, καὶ πῶς ἀτέλεστος ὤν) kann nur eine Mysteriengöttin, also höchst wahrscheinlich Persephone gemeint sein, die wohl in Agrai oder Eleusis Soteira, wie in Korydallos, hieß. Die von manchen (*Pape-Benseler* s. v. Σώτειρα f. und *W. H. D, Rouse, Greek votive offerings* 188, 10) vorgeschlagene Deutung auf Demeter ist weniger wahrscheinlich, da für Demeter die Epiklesis Soteira sonst nicht bezeugt ist.

3) Branchidai: Unter den von den Königen Seleukos Kallinikos und Antiochos Hierax in das Heiligtum des Apollon gestifteten τοῖς θεοῖς τοῖς Σωτῆρσι geweihten Geschenken, von denen die einzelnen wieder besondere Weihaufschriften trugen, befand sich auch ein Kühlgefäß (ψυκτήρ) mit der Aufschrift Σωτείρας, *C. I. G.* 2, 2852_{48} = *Dittenberger, Sylloge*[1] nr. 170_{48} p. 265. = *Derselbe, Or. Gr. inscr. sel.* 328 p. 328. Da Artemis ihr besonderes Weihgeschenk erhält, bleibt wohl für Soteira nur die Deutung auf Kore übrig. Vgl. unten 9.

4) Erythrai: Priestertum Κόρης Σωτείρης, *Dittenberger, Sylloge* 2[2], 600_{82} p. 368.

5) Korydallos: Κορύδαλος δῆμος Ἀθηνῆσιν, ἐν ᾧ Σωτείρας (ms. Σωτῆρος) Κόρης (ms. Κούρης) ἱερόν, *Ammon. de adfin. vocab. differentia* s. v. Κόρυδος (p. 84 *Valckenaer* = p. 156 *Ammon*). *Milchhöfer, Text zu den Karten von Attica* 2, 12. 14. *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 2, 141 Anm. 2. Nach dem Vorgang von *Valckenaer* nimmt *Lobeck, Aglaophamus* 980 Anm. d. an, daß Athena zu verstehen sei. Für diese ist aber nirgends die Bezeichnung Κόρη Σώτειρα bezeugt. Dazu kommt, daß auch sonst in Attika Kore die Epiklesis Soteira führt.

6) Kyzikos: ἱερεὺς τῆς Σωτήρας Κόρης ... καὶ ἐξηγητὴς τῶν μεγάλων μυστηρίων τῆς Σωτήρας Κόρης, Inschrift des *Cyriacus von Ancona* in *Corr. hell.* 14 (1890), 537 nr. 2 (vgl. *Corr. hell.* 4 [1880], 475 Anm. 5). Priester Κόρης τῆς Σωτείρας, *Ath. Mitt.* 9 (1884), 17. Die in der fragmentierten Inschrift aus Megara *I. G.* 7, $16 b_{10}$ p. 9 erwähnte Σώτειρα (....τᾶ Σωτείρα) ist nach *Foucart Add. ad I. G.* 7 p. 742 gleichfalls die Kore Soteira von Kyzikos. Zahlreiche Münzen von Kyzikos zeigen das Haupt der Persephone mit Ährenkranz, Haarnetz, Schleier, Perlenhalsband und Ohrgehänge mit der Umschrift Κόρη Σώτειρα oder Σώτειρα, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 452f. *Mionnet Suppl.* 5 no. 278ff. *J. Marquardt, Cyzikus u. sein Gebiet* 123f. *Head, Hist. num.* 453f. = 526[2]f. *Wroth, Cat. of the greek coins in the Brit. Mus. Mysia* 36. 41. 43. 44. 46. 60. 61. *Imhoof-Blumer Monnaies grecques* 243 nr. 75ff. *Griechische Münzen* 614 nr. 169. *Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 157 nr. 992ff. *G. F. Hill, Handbook of greek and roman coins* 187. *G. Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian coll.* 2, 266f. Über den Tempel der Kore Soteira (und der Demeter) in Kyzikos s. *T. Reinach, Corr. hell.* 14 (1890), 517ff. *Br. Keil, Hermes* 32 (1897), 497ff. Über das der [Κόρα] τᾷ Σωτείρᾳ gefeierte Fest Σωτήρια (*Dittenberger, Sylloge*[2] 791_5 p. 642) s. *Dittenberger* a. a. O. 643, 3. *Nilsson, Gr. Feste* 359f.

7) Lykosura: Δεσποίν(α) καὶ Σωτίρα δῶρον: Δελτ. ἀρχ. 6 (1890), 45 nr. 4. Ἐφημ. ἀρχ. 1896, 127 nr. 16. *Dittenberger, Or. Graeci inscr. sel.* 407 p. 624. Manche, wie *Dittenberger* z. d. St. erklären hier die Soteira für Kore; *Usener, Götternamen* 224 sieht in ihr die Artemis (vgl. *Paus.* 8, 37, 3ff.).

8) Metapontum (?): Münzen mit dem Haupte der Persephone (oder der Demeter) und der Legende: Σωτηρία, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Italy* 257 nr. 144. *Head, Hist. num.* 65 (78[2]f.). Vgl. jedoch auch Soteria 4.

9) Milet: Altar Σωτίρας Κόρης bzw. Σωτίρης Κούρης, die nach einem Orakel des Διδυμεὺς Ἥλιος Ἀπόλλων auch noch den Beinamen Μίλιχος (= Μείλιχος) erhalten soll, neben dem Altar ihrer Mutter, der Καρποφόρος Δημήτηρ, im Tempel des Apollon, *Wiegand, Siebenter vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet u. Didyma* S. 64 in *Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1911. *Phil.-hist. Klasse.* Vgl. oben 3.

10) Mytilene: Weihung an Κόρα Σώτειρα, *I. G.* 12, 2 p. 44 nr. 112.

11) Phalanna: θε[ο]ῦν (?) τοῦν Σουτειρέουν, *I. G.* 9, 3 p. 250 nr. 1229_3. Vielleicht sind darunter Hades und Persephone zu verstehen, *Lolling, Ath. Mitt.* 8 (1883), 108.

12) Sparta: ναὸς Κόρης Σωτείρας, nach den einen eine Stiftung des Orpheus, nach anderen des Abaris, *Paus.* 3, 13, 2. *Gruppe* oben Bd. 3 Sp. 1099, 30ff. s. o. Orpheus.

XIV. Leukothea.

Über die angebliche [Λευκο]θέα Σώτηρα, deren Kult für Athen auch *Drexler* oben Bd. 2 Sp. 2013, 35f. annimmt, s. oben III, 21. Das Epitheton Σώτειρα führt sie bei *Orph. H.* 74, 4.

XV. Meter.

1) Iconium s. oben I (Agdistis).

2) Kanopos: Μητρὶ θεῶν Σωτείρᾳ ἐπηκόῳ, *C. I. G.* 3, 4965. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 16 nr. 70.

3) Rhodos: Σωτηριασταί ... Ματρὸς θεῶν in der oben unter Aphrodite mitgeteilten Inschrift.

4) Tomoi (?): καθ' ἕκαστον ἐνιαυτὸν θύουσιν ὑπὲρ τῆς τοῦ δήμου σωτηρίας Μητρὶ θεῶν καὶ Διοσκόροις, *Arch. Epigr. Mitt. aus Österr.* 14 (1891), 25 Z. 37f.

5) Φρυγίης Σώτειρα, *Orph. H.* 27, 13. *Buresch, Aus Lydien* 80.

XVI. Nike.

Athen: [Νί]κη Σώτει[ρα], *I. G.* 2 nr. 677, I Z. 26. Εὐστρατιάδης, Ἐφημ. Ἀρχ. 1874, 471. *H. Lehner, Über die athenischen Schatzverzeichnisse des vierten Jahrhunderts* 89f. *E. Reisch, Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 9 (1906), 244 Anm. 141, der verweist auf *Soph. Phil.* 134: Νίκη τ' Ἀθάνα Πολιάς, ἣ σῴζει μ' ἀεί.

XVII. Panakeia s. Sozusa 1.

XVIII. Roma.

Julis (Keos): ὁ δῆμος ὁ Ἰουλιητῶν θεᾷ [Ῥώ]μῃ Σωτείρᾳ, *I. G.* 12, 5, p. 171 nr. 622. Vgl. auch die Inschrift aus Aigina: θύεσθαι Σωτήρια τῷ τε Ἀπόλλωνι καὶ τᾷ Ῥώμᾳ, *Collitz* 3, 3417_{34}.

XIX. Themis.

Aigina: *Pind Ol.* 8, 21. *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 476f. *Gruppe, Gr. Myth.* 921, 4. *R. Hirzel, Themis, Dike und Verwandtes* 16 Anm. 1.

XX. Tyche.

Himera, *Pind. Ol.* 12, 2. *Boeckh, Explicat. ad Pindar.* a. a. O. p. 209. *H. Meuß, Tyche bei den attischen Tragikern* (Progr. Hirschberg 1899) S. 6. *v. Wilamowitz, Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. zu Berlin* 1901, 1282 Anm. 2. — Auch bei *Aesch. Agam.* 664 (vgl. auch *Soph. O. R.* 81) ist nach *Meuß* a. a. O. 6 *Τύχη* (nicht *τύχη*) *σωτήρ* zu schreiben, da Tyche hier als Göttin aufzufassen ist. — Im *Monument. Ancyran. Graec.* 6, 11 p. LXXXV ed. *Mommsen* ist *βωμὸς Τύχης Σωτηρίου* die Übersetzung des lateinischen ara Fortunae Reduci (*Monum. Ancyr. Lat.* 2, 29 p. LXXXIV); vgl. *Mommsen* a. a. O. p. 47.

XXI.

Nach einer 'rettenden Göttin' ist wohl auch der *Σωτείρας λιμήν* im arabischen Meerbusen genannt, *ὃν ἐκ κινδύνων μεγάλων τινὲς σωθέντων τῶν ἡγεμόνων ἀπὸ τοῦ συμβεβηκότος οὕτως ἐκάλεσαν*, *Strabo* 16, 770. Bei *Ptolem.* 4, 7 heißt er *θεῶν Σωτήρων* (wohl = *Διοσκόρων*) *λιμήν*, und bei *Diod.* 3, 40: *λιμὴν Σωτῆρος* (v. l. *Σωτηρίας*), *ὃς ἔτυχε τῆς ὀνομασίας ταύτης ἀπὸ τῶν πρῶτον πλευσάντων Ἑλλήνων καὶ διασωθέντων.*

XXII.

Auf mehreren Strigiles in Praeneste steht *Σώτειρα*, *I. G.* 14, 2408, 11 p. 611, worin wohl mit *Kaibel* a. a. O. zu 2408, 8 und Index p. 739 der Beiname einer Göttin zu erkennen ist.

XXIII.

Wie *Σωτήρ* als Beiname von Monarchen, so begegnet *Σώτειρα* als Bezeichnung von konsekrierten Fürstinnen; so heißt Kleopatra (II oder III?) *θεὰ Εὐεργέτις ἡ καὶ Φιλομήτωρ Σώτειρα*, *Strack, Arch. für Papyrusforsch.* 2, 551f. nr. 33. *Milne, Catal. général des ant. égypt. du Musee du Caire. Greek inscr.* nr. 9299 n. 9. *Seymour de Ricci, Bull. de la soc. arch. d'Alexandrie* 11 (1909), 330 nr. 7.

XXIV.

Auch Schiffe erhalten den Namen *Σώτειρα*; so trägt auf Münzen von Korkyra ein Schiff diesen Namen, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Thessaly* 131. *Head, Hist. num.*[2] 327; und auch ein attisches Schiff heißt so, *Boeckh, Staatshaushaltung der Athener* 3, 92. Es liegt wohl die Vorstellung zugrunde, daß das Schiff eine Art persönliches, Rettung bringendes Wesen ist. Auch ein antiker, an der Küste von Karien gefundener Anker trägt die Inschrift *Σώτειρα*, *Schlumberger, Bull. de la société nat. des antiquaires de France* 1880, 85 f. [Höfer.]

Soteles (*Σωτέλης*), Satyr auf einer sizilischen Vase, *Creuzer, Ausw. gr. Tongefäße* Taf. 2. *Welcker, Rhein. Mus.* 6 S. 631. *Keil, Anal. Epigr.* 128. *O. Jahn, Arch. Aufsätze* 142 u. Anm. 43. *Heydemann, Satyr- u. Bakchennamen* 13 D. *C. I. G.* 4, 7454. [Höfer.]

Soter (*Σωτήρ*).

A. Von seiner Schwester Praxidike ist Soter Vater des Ktesios, der Homonoia und der Arete, *Mnaseas* (*F. H. G.* 3, 152 nr. 17) bei *Suid.* und *Photios* s. v. *Πραξιδίκη*. Der Sinn dieser Allegorie ist wohl der, daß aus der Verbindung des rettenden Gottes (vgl. Zeus Soter) mit der Göttin des Rechttuns der Wohlstand (vgl. *Κτήσιος* als Beiname des Zeus), Eintracht und Tugend hervorgeht, *G. Hermann, Opuscul.* 6, 2, 208. *O. Müller, Aeschyl. Eumenid.* 188 (vgl. *Kleine Schriften* 2, 186, 96). *Chr. Petersen, Zeitschr. f. d. Altertumswissensch.* 9 (1851), 113 f.; vgl. auch *W. Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 2, 146 Anm. 1. *Hebding, Ath. Mitt.* 35 (1910), 461.

B. Angebliches Roß des Helios, s. unten C unter Helios nr. 8.

C. Soter als Göttername bzw. Götterbeiname.

Soter, der 'Heiland', der 'Retter', der nicht nur drohende Gefahren abwendet, sondern auch aus allerhand Not und Trübsal hilft, ist ursprünglich ein selbständiger Gottesbegriff, 'der nur darum sich leicht wieder aus der Verknüpfung ablösen konnte, weil seine ursprüngliche Selbständigkeit unvergessen war', *Usener, Götternamen* 220 ff. 172 f. Ähnlich verhält es sich mit *Ἀλεξίκακος*, *Ἀπαλεξίκακος* (*I. G.* 7, 3416), *Ἀπαλλαξίκακος* (*Corr. hell.* 6 [1882], 342 nr. 53), *Ἀποτρόπαιος* u. a. (vgl. *Usener* a. a. O. 312 f.), die wohl gleichfalls ursprünglich selbständige Gottesbegriffe waren und inhaltlich dem *Σωτήρ* entsprechen. Ein 'Retter' ist den Menschen in allen Lagen nötig, im Kriege und in Krankheiten, in den Stürmen des Meeres, bei Hungersnot und Mißwachs, und so ist Soter Beiname einer großen Anzahl von Göttern geworden, von denen man Hilfe und Abwehr der jedesmal drängenden Not erhoffte. Nicht selten werden statt eines 'Retters' die Götter in der Mehrzahl angerufen (s. unten s. v. Theoi), und es scheint fast, als seien diese 'rettende Götter' an Stelle des einen früher als selbständiger Gott angerufenen 'Retters' getreten. Öfter wird *Σωτήρ* auch absolut, ohne Hinzufügung des Gottesnamens zur Bezeichnung des Asklepios (s. unten) oder des Zeus (s. u.) gebraucht. *Deneken* (*Roscher, Myth. Lex.* 1, 2481, 62 ff.) hat die Ansicht ausgesprochen, daß die als *σωτῆρες* angerufenen Götter ganz vorwiegend dem Kreise der chthonischen Götter angehören; doch ist diese Behauptung, wie schon *Wendland, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissenschaft* 5 (1904), 337 Anm. 3 bemerkt, unbewiesen und findet auch durch die folgende Zusammenstellung der Götter bzw. Heroen, denen die Epiklesis Soter gegeben wird, keinesfalls eine Bestätigung.

I. Anakes.

Athen: *Σωτήροιν Ἀνάκοιν τε Διοσκούρων ὅδε βωμός*, *C. I. G.* 1, 489. *I. G.* 3, 1 p. 70 nr. 195. Nach *Ael. v. h.* 4, 5 hätte zuerst Menestheus die Dioskuren *Ἄνακ(τ)άς τε καὶ Σωτῆρας* genannt, weil sie ihm die Herrschaft übergeben hatten; nach *Schol. Lyk.* 504 (p. 182, 33 *Scheer*) nannten die Athener überhaupt die Dioskuren *Ἄνακτας ἤγουν θεοὺς καὶ Σωτῆρας*. Denn nach *Schol. Eur. Hipp.* 88 (*ἄναξ κυρίως ὁ σωτήρ, διὸ καὶ τοὺς θεοὺς ἄνακτας καλοῦσιν*) bedeutet *ἄναξ* s. v. a. *σωτήρ*, und ähnlich erklärt *Schol. Arist. Plut.* 438 *ἄναξ* (mit Bezug auf Apollon) als *ἀλεξίκακος*. Nach *W. Schulze, Quaest. epicae*

505 ist ἄναξ ursprünglich = φύλαξ (vgl. *Plut. Thes.* 33, der neben der falschen Ableitung des Namens ἄνακες von ἀνακῶς ἔχειν die richtige Deutung = φυλάττοντες hat). Anax kann daher ursprünglich jeder Gott heißen, aber der Plural Ἄνακτες oder Ἄνακες wird immer nur von den Dioskuren gebraucht, *O. Kern* bei *Wendland-Kern, Beiträge zur Gesch. d. griech. Philosophie u. Religion* 114 f. Vgl. auch *Alkiphr.* 3, 68 (3, 32 *Schepers*): Σωτῆρες Ἄνακες. S. unten nr. X s. v. Dioskuren.

II. Anemoi.

Bezirk Küstendil: Ἀνέμοις Σωτῆρσιν, *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (= *Schriften der Balkankommission* 4) 179 nr. 200. Die heilbringende, Übel abwehrende Kraft der Winde, die die Luft von schädlichen Miasmen reinigen, wird wie hier durch den Begriff Σωτῆρες in einer Weihinschrift aus Delos durch den Ausdruck ἀπωσίκακος bezeichnet: Ἀπωσικάκοις Ἀνέμοις, *Anc. greek inscr. in the Brit. Mus.* 2, 142 nr. 370. Beide Stellen sind nachzutragen zu dem Artikel Anemoi von *Tümpel* bei *Pauly-Wissowa* 1, 2176 ff. und bei *P. Stengel, Der Kult der Winde* in *Opferbräuche der Griechen* 146 ff. (vgl. *Hermes* 16 [1881], 346 ff. *ebenda* 35 [1900], 627 ff.).

III. Anubis s. Soteira XII, 6.

IV. Apollon.

1) Ambrakia: Fest des Σωτὴρ Πύθιος bzw. des Apollon Σωτήρ, *Anton. Liberal.* 4 (p. 72, 14. 74, 1 ed. *Martini*). *Oberhummer, Akarnanien* 229. *Nilsson, Griech. Feste* 174 f.

2) Apollonia (Pisidien): Ἱερεὺς Ἀπόλλωνος Ἀπόλλωνα τὸν Σωτῆρα, *Corr. hell.* 17 (1893), 258 nr. 38.

3) Athen: Spruch des delphischen Orakels, Opfer darzubringen Διὶ Ὑπάτῳ, Ἀθηνᾷ Ὑπάτῃ, Ἡρακλεῖ, Ἀπόλλωνι Σωτῆρι, *Dem. or.* 43, 66 p. 1072.

4) Branchidai: In der unter Soteira XIII, 3 mitgeteilten Inschrift versteht *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* p. 326 Anm. 9 unter den Θεοὶ Σωτῆρες den Apollon und die mit ihm zusammen verehrten Götter.

5) Epidauros: Ἀπόλλωνος Σωτῆρος, *I. G.* 4, 1081. — Ἀπόλλωνι Μαλεάτᾳ Σωτῆρι *ebenda* 1016.

6) Ikonion: s. Soteira I. (Agdistis).

7) Ios: Ἱερεῖς Σωτῆρος Ἀπόλλωνος, Inschrift des *Cyriacus von Ancona, Corr. hell.* 1 (1877), 136 nr. 57. *I. G.* 12, 5 nr. 11.

8) Kaisareia Troketta (Lydien): Weihung einer Statue des Ἀπόλλων Σωτήρ bei Gelegenheit einer Pestseuche, *Buresch, Klaros,* 10 nr. I A (vgl. 67). *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine Reise in Lydien* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien philos. hist. Kl.* 53 (1910), II S. 8 nr. 16 A.

9) Lapithe (Thessalien): Eine Münze mit der Darstellung des lorbeerbekränzten Hauptes des Apollon trägt die Legende: Ἀπόλλων Σωτήρ. Λαπιϑῶν, *Spanheim, De praest. numism.* 1 (1717), 416 f. *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 139, der die Vermutung, daß die Münze nach dem kretischen Lappa gehöre, verwirft, und die Wahl läßt, ob man die Münzen der Stadt Lapithe oder den thessalischen Lapithen zuweisen will. Doch scheint die Münze überhaupt eine Fälschung zu sein, *Imhoof-Blumer, Mél. de num.* 2, 358. *Derselbe, Kleinas. Münzen* 1, 299 Anm. 3.

10) Seleukia (Pierien): ἱερεὺς Ἀπόλλωνος Σωτῆρος, *C. I. G.* 3, 4458_{12}. *Dittenberger, Or. Graeci inscr. sel.* $245_{12.\,36}$ p. 401. Als Ἀπόλλων Σωτήρ war der König Antiochos I. apotheosiert worden, doch läßt sich hieraus der Rückschluß auf einen Apollon Soter selbst machen; vgl. auch *Kornemann, Klio Beiträge zur alten Gesch.* 1, 79 ff. *Kaerst, Rh. Mus.* 52 (1897), 47 ff.

11) Thermae Himeraeae (Sizilien): Auf einem wohl als Amulett dienenden Steine ist ein Blitz (Zeichen des Zeus), ein Bogen (Z. des Apollon) und eine Schlange (Z. des Asklepios) dargestellt mit der Inschrift: ϑεῶν ὅπλα. Eine zweite Inschrift lautet: ἱερός (nämlich ὁ φορῶν) ϑεῶν σωτήρων, *I. G.* 14, 314 und dazu *Kaibel* und *Em. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 162. 231, nach denen unter den ϑεοὶ σωτῆρες die durch die entsprechenden Attribute bezeichneten Götter, Zeus, Apollon, Asklepios zu verstehen sind.

12) Wie sonst dem Zeus Soter (s. unten), so wird bei *Eust. Hysm. amor.* 10, 16 (*Erotici script.* 2, 273, 18 *Hercher*) der Becher dem Apollon Soter dargebracht: τοῦτο πόμα Σωτῆρος Ἀπόλλωνος. Vgl. *ebenda* 11, 11 (p. 279, 26) πρὸς Ἀπόλλωνος Σωτῆρος. — Ἀπόλλων . . . σώζειν εἰδώς, *Ael. n. a.* 10, 49.

V. Ares (?)

Die Bezeichnung eines Jünglings mit Helm und Aigis im Madrider Museum (*E. Hübner, Die antiken Bildwerke in Madrid* 123, S. 96 f.) als ʻAres Soterʼ (*Stark* nach Bericht von *Aldenhoven, Arch. Zeit.* 43 [1885], 236) ist m. E. willkürlich.

VI. Asklepios.

Kein Gott erhält nächst Zeus (s. unten) so häufig die Epiklesis Σωτήρ — öfter ohne Zufügung des Gottesnamens (s. unter Athen. Epidauros. Pergamon) — als Asklepios. Er ist der Σωτὴρ τῶν ὅλων . . . σώζων τά τε ὄντα ἀεὶ καὶ τὰ γιγνόμενα, *Aristid. or.* 6 (p. 64_{15} ff. *Dindorf*). *Iulian or.* 4 p. 153 B (1, 198, 22 *Hertlein*). Σωτὴρ καὶ νόσων ἀντίπαλος heißt er bei *Ael. n. a.* 10, 49. Zu ihm, dem Retter, betete man: Ἀσκληπιὲ μέγα, σῶσον (Inschrift von der Insel Syros), Ἀϑήναιον 4, 19 nr. 31. Von ihm sagt *Julian* bei *Cyrillus* 6 p. 200 (vgl. *Heyler* ad *Iul. Epist.* p. 317): ἐπὶ πᾶσαν ὤρεξε τὴν γῆν τὴν σωτήριον ἑαυτοῦ δεξιάν, und von Menschen, von denen Heil ausgeht, sagt man: ὥσπερ ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνϑρώπων γένους τεχϑείς, Ἀσκληπιοῦ χεῖρα πανταχοῦ ζηλῶν, ἅπαντα ἐπέρχῃ λογίῳ τε καὶ σωτηρίῳ νεύματι, *Iulian. Epist.* 34 p. 406 B (p. 525, 1 *Hertlein*). Eine — nicht sehr vollständige und die Kultorte nicht berücksichtigende — Sammlung der Stellen über Asklepios Soter findet sich bei *Alice Walton, The cult of Asklepios* in *Cornell studies* 3 (1894), 84.

1) Aigai: Münzen mit der Darstellung des Asklepios und des Telesphoros und der Legende: ϑεῷ Σωτῆρι καὶ ϑεῷ Θελεσφόρῳ (so!), *G. F. Hill, Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Lycaonia, Isauria and Cilicia Introd.* p. CXVI. Auch *Euseb. vita Constantini* 3, 56 spricht von Asklepios als dem δαίμων τῶν Κιλίκων, den

seine Verehrer als Σωτήρ und Ἰατρός bezeichnet hätten.

2) Akmonia: ϑεοὺς πατρίους ... καὶ Σωτῆρα Ἀσκληπιόν, *Rev. arch.* III. Ser. Tome 41 (1902), nr. 96 p. 358 Zeile 23.

3) Alexandreia Troas: Weihung Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι (neben Σμινϑεῖ Ἀπόλλωνι καὶ Μοξυνείταις), *C. I. G.* 2, 3577.

4) Altinum s. Soteira XI. 5 s. v. Hygieia.

5) Aludda (Phrygien): [ἐν τῷ τοῦ Σωτ] ῆρος (so!) Ἀσκληπιοῦ ἱερῷ, *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 608 nr. 497.

6) Ankyra (Galatia): Fest Ἀσκληπεῖα Σωτήρεια, *Head, Hist. num.* 748². — Ἱερεὺς ϑεο[ῦ Σωτῆρος Ἀσ]κληπιοῦ, *Mordtmann, Marmora Ancyrana* 15 nr. 4. *Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 9 (1885), 122f. nr. 82. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 205 p. 108. Vgl. unten nr. 13.

7) Athen: τὸ τοῦ Σωτῆρος ἱερόν, *Marin. Vit. Procli* 29 (p. 23 *Boissonade*); vgl. *U. Köhler, Athen. Mitt.* 2 (1877), 259. — Ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ *I. G.* 3, 1 p. 500 nr. 712a. — Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι καὶ Ὑγείᾳ, *ebenda* p. 486f. nr. 132h. 132m. — τοῦ Ἀσκληπιοῦ τοῦ Σωτῆρος, *ebenda* p. 495 nr 411a. Gemeint ist Asklepios auch in dem Fragment *ebenda* 2, 3 nr. 1461 p. 71: μέγας Σωτήρ.

8) Demetrias: ἀναϑήματα τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, *I. G.* 9, 2 p. 236 nr. 1126.

9) Dionysopolis (Phrygien): ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 146 nr. 35 (vgl. 356 Note 2).

10) Elaia: ναὸς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, *Inschr. von Pergamon* 246_8. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 332_9 p. 514. *K. Pilling, Pergamenische Kulte* 26. Ein ἀγωνοϑέτης τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, *Corr. hell.* 4 (1880), 378f. nr. 5

11) Epidauros: Ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, *I. G.* 4, 1003. 1004. 1013. 1038. 1049. 1474. Ἱερεὺς καὶ ἱερομνήμων τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ 994. Ἱεροφάντης καὶ ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος (ohne Hinzufügung des Namens des Asklepios), 1008. Weihung: τῷ Σωτῆρι, 1264. Σωτῆρι Ἀσκληπιῷ, 1263. 1265. 956_4. 1011. Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι, 1024. 1025. 1026.

12) Eumeneia: Κυρίῳ Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι καὶ Ὑγείᾳ ϑεοῖς ἐπηκόοις, *Mordtmann* in Ὁ ἐν Κωνσταντινουπόλει ἑλλην. φιλολ. συλλογ. 15 (1884), παράρτημα p. 65 nr. 12. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 377 nr. 198.

13) Galatia cis Halyn (Igde-agatch): Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι εὐχήν, *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 82 nr. 51. Vgl. oben nr. 6.

14) Hermione: ἱερεὺς τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, *C. I. G.* 1, 1222. *I. G.* 4, 718.

15) Hyettos: ἡ ἱερὰ γερουσία τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, *I. G.* 7, 2808a (*C. I. G.* 1, 1755). *Dittenberger, Sylloge*² 740. *Fr. Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 99†††. 100**. 210. u öft.

16) Kararizovo (Bulgarien): Σωτῆρι Ἀσκληπιῷ καὶ Ὑγείᾳ καὶ Τελεσφόρῳ ϑεοῖς ἐπηκόοις, *Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 18 (1895), 115 nr. 27. *Weinreich, Athen. Mitteil.* 37 (1912), 10 nr. 40.

17) Komana (= Hieropolis in Kataonien): Κυρίῳ Ἀπόλλωνι κὲ Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι, *Corr. hell.* 7 (1883), 132 nr. 8. — Σωτῆρι Ἀσκληπιῷ, *ebenda* 133 nr. 9. (*Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 120). 10.

18) Konjowo (Bezirk Küstendil): νεωκόροι τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien (Schriften der Balkankommission* IV) 177 p. 159.

19) Kos: τοῦ Προκαϑηγεμόνος καὶ Σω[τῆ]ρος ϑεοῦ Ἀσκληπιοῦ, *Paton* und *Hicks, The inscr. of Cos* 408 p. 294. Vgl. *Fr. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 210. — Münzen mit Asklepioskopf und der Legende Ἀσκληπιοῦ Σωτῆρος *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 600. *Mionnet* 3, 407, 71. 408, 72ff. Κοίων Σωτήρ, *Spanheim, De praest. num.* 1 (1717), 417.

20) Lebena (Kreta): Weihung an den Σωτήρ, *Kaibel, Epigr.* 839. Daß Asklepios gemeint ist, zeigt *Paus,* 2, 26, 9: τὸ ἐν Λεβήνῃ τῇ Κρητῶν .. Ἀσκληπιεῖον. In Lebena auch Kult der Hygieia Soteira s. Soteira XI, 2.

21) Messana s. Soteira XI, 7.

22) Milet: Weihung Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι (neben Ἀπόλλωνι Διδυμεῖ und Ὑγείᾳ), *C. I. G.* 2, 2864.

23) Mytilene: Priester τῶ Σώτηρος Ἀσκλαπίω, *C. I. G.* 2, 2194. *I. G.* 12, 2, 102 (vgl. 61). 116. ζακόρος Σαώτηρος Ἀσκληπίω *I. G.* a. a. O. 484_{22}. Zum Tempel des Asklepios Soter vgl. *Cichorius, Ath. Mitt.* 13 (1888), 56.

24) Nikaia: Münzen mit Darstellung des stehenden Asklepios und der Legende Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι oder τὸν Σωτῆρα Νικαιέων, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 425. Σωτῆρι Ἀσκλη[πιῷ, *Head, Hist. num.* 516².

25) Odessos: Τὸν Σωτῆρα Ἀσκληπιὸν καὶ τὴν Ὑγίειαν *C. I. G.* 2, 2056f. *add.* p. 997; vgl. *Latyschev, Ath. Mitt.* 9 (1884), 226 nr 12. *Pick und Regling, Die antiken Münzen von Dacien und Mösien* 528 Anm. 1.

26) Paros: Nach *Cyriacus von Ancona* trug die Basis einer Asklepiosstatue in Paros die Inschrift: Τὸν Σωτῆρα Ἀσκληπιὸν, *Corr. hell.* 1 (1877), 134 nr. 42. *Ath. Mitt.* 25 (1900), 352. *I. G.* 12, 5 nr. 154; vgl. *O. Rubensohn, Ath. Mitt.* 27 (1902), 229. Darnach auch *I. G.* 12, 5 nr. 155 zu ergänzen: [Οἱ Πά]ριοι [Ἀσκληπιὸ]ν Σωτῆρα.

27) Pergamon: Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι τὸν ναόν, *Inschr. von Pergamon* 290. Weihungen: Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι *ebenda* 296. 312. *Ath. Mitt.* 20 (1895), 497 (= *Ath. Mitt.* 24 (1899), 169 nr. 8). *Ath. Mitt.* 24, 170 nr. 9. 10. 171 nr. 12. *Ath. Mitt.* 32 (1907), 306f. nr. 23. 24. Priester bzw. Priesterin Ἀσκληπιοῦ Σωτῆρος, *Inschr.* 267. 340. *Ath. Mitt.* 32, 302 nr. 21. ἀγωνοϑέτης τοῦ Σωτῆρος Ἀσκληπιοῦ, *Inschr.* 513_{12}ff. Münzen mit dem Haupte des Asklepios und der Legende Ἀσκληπιοῦ Σωτῆρος, *Mionnet* 2, 589 nr. 496. *W. Wroth, Cat. of the greek coins in the brit. Mus. Mysia* 128ff. *Macdonald, Cat. of the greek coins in the Hunterian coll.* 2, 281. *Head, Hist. num.* 536². *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 206. *H. v. Fritze, Die Münzen von Pergamon* 41 (= *Abhandl. d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1910). Häufig nennt der Rhetor *Aristides* den Asklepios von Pergamon einfach nur Σωτήρ z. B. 1, 445. 462_2. 466_{12}. 503_{21}. 504_{26}. 532_1 ed. *Dindorf* oder auch Ἀσκληπιὸς Σωτήρ (2, 708_{23} *Dind.* = 2, 469_2 *Keil*). Vgl. die Basisinschrift *Ath. Mitt.* 32, 307 nr. 25, wo τ]ὸν oder ϑε]ὸν Σωτῆρα

steht. Vgl. auch die Weihinschriften an den Kaiser Hadrian als *Ὀλύμπιος σωτήρ*, *Ath. Mitt.* 32, 309.

28) Philippopolis: *Dumont, Mélanges d'arch. et d'épigr.* 342.

29) Phokaia: Weihung *Ἀσκληπιῷ Σω[τῆρι]*, *Rev. arch.* 1892, 1 p. 420 aus *Ἁρμονία* 21. März 1892.

30) Prusias am Hypios: *ἀγωνοθέτης [Σωτῆ]ρος Ἀσκληπιοῦ*, *Athen. Mitteil.* 24 (1899), 427 nr. 23.

31) Rom: Asklepiosstatue, in deren Epigramm Asklepios als *Σωτήρ* angerufen wird, *C. I. G.* 3, 5975. *Kaibel, Epigr.* 804. *I. G.* 14, 968. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 38. — *Ἀσκληπιῷ [θεῷ] μεγίστῳ Σωτῆρι Εὐεργέτῃ*, *Notizie degli scavi* 1896, 392. *Cagnat* a. a. O. 1, 39. — *Τῷ Σωτῆρι Ἀσκληπιῷ σῶστρα*, *C. I. G.* 3, 5974. *I. G.* 14, 967. *Cagnat* a. a. O. 1, 37. *Kaibel, Epigr.* 805a p. 531. Der Dedikant stammt aus Smyrna, wo gleichfalls Soter als Beiname des Asklepios vorkommt.

32) Sinope: *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι καὶ Ὑγιείᾳ τὸν βωμόν*, *Corr. hell.* 13 (1889), 304 nr. 8.

33) Smyrna: Weihung einer Statue an den *Σωτὴρ ἀνθρώπων Ἀσ[κληπιός]*, *Kaibel, Epigr.* 797. *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐν Σμύρνῃ εὐαγγ. σχολ.* 1, 88 nr. 69.

34) Termessos s. Soteira XI, 4 (Hygiea).

35) Thermae Himeraeae s. oben IV, 9 s. v. Apollon.

36) Thyateira (und Umgebung): *Ἀσκληπιῷ Σωτῆ[ρι] καὶ Ὑγείᾳ εὐχήν*, *Corr. hell.* 11 (1887), 463 nr. 27. — *Ἀσκληπιῷ(ι) Σωτῆρι εὐχήν*, *Keil und v. Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 54 (1911) *Philos. hist. Cl.* II S. 16 nr. 21. — *τοῦ Σωτῆρος Ἀσ[κληπιοῦ]*, *Corr. hell.* 10 (1886), 415 nr. 23. Vgl. *M. Clerc, De rebus Thyatirenorum* 76f.

37) Tibur: *Ἀσκληπιῷ θεῷ Σωτῆρι*, *C. I. G.* 3, 5977. *I. G.* 14, 1125.

38) Tion: Münzen mit der Darstellung des stehenden Asklepios und der Legende *τὸν Σωτῆρα* *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 438 oder *Ἀσκληπιὸς Σωτ[ήρ]*, *Head*, *Hist. num.* 518[2].

39) Tralleis: *Ἀσκληπιῷ Σωτῆρι*, *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐν Σμύρνῃ εὐαγγ. σχολ* 2, 42 nr. *σνή*.

40) Tschirpan s. Soteira XI, 6.

41) — s. Soteira XI, 3.

42) — s. Soteira XI, 8.

43) — s. unten XI, 4 (Flußgötter).

VII. Daimones.

Nach *Plut. de facie in orbe lunae* 30 (vgl. *Lobeck, Aglaoph.* 1236) sind es die guten Daimonen, zu denen die Idaiischen Daktyloi und Korybanten gehören, welche als *σωτῆρες ἔν τε πολέμοις καὶ κατὰ θάλατταν ἐπιλάμπουσιν*. Die letzten Worte mögen sich wohl auch auf die Dioskuren mit beziehen.

VIII. Diktys.

Auf Seriphos *Δίκτυος καὶ Κλυμένης βωμὸς σωτήρων καλουμένων Περσέως*, *Paus.* 2, 18, 1. Nach *Hitzig-Bluemner* z. d. S. ist bei Klymene wohl am besten an die Okeanide zu denken. *Völcker Myth. d. Iapet. Geschl.* 204 schreibt statt *Κλυμένης*: *Κλυμένου* (Klymenos = Polydektes = Hades).

IX. Dionysos.

Maroneia: Münzen mit der Darstellung des Dionysos und der Legende: *Διονύσου Σωτῆρος Μαρωνιτῶν*, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 34. *Poole, Cat. of greek coins in the brit. Mus. Thrace* p. 128ff. 235. *Head, Hist. num.* 217.

Sonst ist Soter als Beiname des Dionysos nur bezeugt bei *Lykophr.* 206: *Σωτῆρα Βάκχον τῶν πάροιθε πημάτων* und im delphischen Paian des *Philodamos von Skarpheia* auf Dionysos, dessen Refrain lautet: *Ἰὲ Παιάν, ἴθι Σωτήρ, εὔφρων τάνδε πόλιν φύλασσ' εὐαίωνι σὺν ὄλβῳ*, *Corr. hell.* 19 (1895), 400. Bei *Niket. Eug. Dros. et Char.* 7, 209 heißt Dionysos *θεὸς ὁ σωτήριος*. Vgl. auch das Epigramm aus dem Peiraieus: *ἀνθ' ὧν, ὦ Διόνυσ', ὢν ἵλαος οἶκον ἅμ' αὐτοῦ καὶ γενέην σῴζοις πάντα τε σὸν θίασον*, *Rev. des études gr.* 3 (1890), 51. Die Ergänzung einer Inschrift aus Plarasa: *τοῦ [Διονύσο]υ τοῦ Σω[τῆρος]* von *Ramsay, Cities und bishoprics of Phrygia* 1, 189 nr. 72 ist im höchsten Grade unsicher.

X. Dioskuren.

Schon der *Homerische Hymnus* (33, 6) preist die Dioskuren als *σωτῆρας ἐπιχθονίων ἀνθρώπων ὠκυπόρων τε νεῶν*. Der Vers eines lyrischen Dichters bei *Dionys. Halic. de compos. verb.* 17, für dessen Verfasser *Bergk, Poet. Lyr.* 3[4], 10 *frgm.* 4 den *Terpandros* hält, ruft sie an: *Ὦ Ζανὸς καὶ Λήδας κάλλιστοι σωτῆρες* (*Nauck, F. T. G*[2]. *fragm. adesp.* 139). Ein Tragikerfragment (*Nauck, F. T. G*[2]. *frgm. adesp.* 14) bei *Ael. V. H.* 1, 30 nennt sie *Διόσκουροι . . . σωτῆρες ἔνθα* (*ἐσθλοὶ Hercher*) *κἀγαθοὶ παραστάται* (vgl. *Arrian Epictet. Diss.* 2, 18, 29 p. 168, 15 *Schenkel*: *[θεὸν] ἐπικαλοῦ βοηθόν καὶ παραστάτην, ὡς τοὺς Διοσκούρους ἐν χειμῶνι οἱ πλέοντες*), und als Reminiscenz aus einer Tragödie ist wohl auch das Zitat bei *Sextus Empiricus* p. 411, 1f. aufzufassen: *τοὺς Διοσκούρους ἀγαθούς τινας εἶναι δαίμονας σωτῆρας εὐσέλμων νεῶν* (*Nauck* a. a. O. *frgm.* 463). *Theokrit* (22, 6) nennt sie *ἀνθρώπων σωτῆρας ἐπὶ ξυροῦ ἤδη ἐόντων*. Neben Herakles *Ἀλεξίκακος* und Zeus *Ἀποτρόπαιος* werden die Dioskuroi *Σωτῆρες* angerufen, *Luc. Alex.* 4. Vgl. ferner: *Strabo* 1 p. 48: *τοὺς Διοσκούρους ἐπιμελητὰς τῆς θαλάσσης λεχθῆναι καὶ σωτῆρας τῶν πλεόντων*. *Strabo* 5 p. 232: (*Διόσκουροι*), *οὓς πάντες σωτῆρας ὀνομάζουσιν*. Epigramm aus Massilia (*C. I. G.* 4, 6860b p. 22. *Kaibel, Epigr.* 650. *I. G.* 14, 2461): *Πλωτήρων σωτῆρες*. *Paus.* 2, 1, 9: *σωτῆρες νεῶν καὶ ἀνθρώπων ναυτιλλομένων*. *Schol. Luc. Dial. Mer.* 14, 4 (p. 284, 23 *Rabe*): (*Διόσκουροι*) *σωτῆρες ἐλέγοντο εἶναι τοῖς πλέουσιν*. — *Σωτῆρες* bzw. *Σωτῆρες θεοί* heißen die Dioskuren ferner bei *Artemidor* 2, 37 (p. 140, 6 *Hercher*). *Eur. Hel.* 1664 (vgl. 1506). *Clem. Alexandr. Protr.* 22 *Potter* = 97 *Migne*. *Schol. Luc. Gall.* 20 (p. 93, 2 *Rabe*). Im *Schol. German. Aratea* 147 (ed. *Breysig* p. 127) wird das griechische *σωτῆρες* durch salutares wiedergegeben. Die Epiphanie des Achilleus auf Leuke wird mit der der Dioskuren verglichen: *τοσόνδε μόνον τῶν Διοσκούρων μεῖον ἔχειν τὸν Ἀχιλλέα, ὅσον οἱ μὲν Διόσκουροι τοῖς πανταχοῦ πλωϊζομένοις ἐναργεῖς φαίνονται καὶ φανέντες σωτῆρες γίνονται, ὁ δὲ τοῖς πελάζουσιν ἤδη τῇ νήσῳ*, *Arrian. Periplus*

Ponti Euxini 34 (*Geogr. Min.* ed. *C. Müller* 1, 399). Vgl. auch *Plat. Euthydem.* 51 p. 293a. *Diog. Laert.* 6, 2, 6, 59 u. oben nr. VII s. v. Daimones.

1. Ägypten (ohne Angabe näherer Herkunft): 1. Θεοῖς Σωτῆρσι Διοσκούροις, *Arch. für Papyrusforsch.* 5, 163 nr. 11. — 2. und 3. (Fayum): ϑεοῖς Σωτῆρσι μεγάλοις Διοσκούροις, *Daressy, Annales du service des antiquités de l' Égypte* 1 (1900), 46 nr. I. II ff. und genauer *Strack, Arch. für Papyrusforsch.* 3, 135f. nr. 15. 16. Vgl. nr. 2. 8.

2) Akoris (Mittelägypten): Weihung der Statuen der Διόσκουροι Σωτῆρες in den Tempel des Zeus Ammon, *Annales du service des Antiquités* 6 (1905), 151 nr. 7. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1129 p. 388. Vgl. nr. 1.

3) Ankyra: Stiftung der Bildsäulen der ϑεοὶ οἱ Σωτῆρες Διόσκουροι für den Tempel des Zeus Helios Sarapis, *C. I. G.* 3, 4042. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 155 p. 63.

4) Athen: s. oben s. v. Anakes. In der athenischen Inschrift (*I. G.* 2, 1. 616_{22} p. 374): ἱεροποιοὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῷ Ἡρακλεῖ καὶ τοῖς Σωτῆρσιν will *F. Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 178. 213 in den Soteres die Dioskuren, *P. Foucart, Des associations religieuses* 104 sogar fremdländische Gottheiten erkennen. Wie aber aus *I. G.* 2, 1, 300 p. 123 (vgl. $1400_{12\cdot 20}$ p. 60) in Verbindung mit *Diod.* 20, 46_2 (βωμὸς Σωτήρων), *Plut. Demetr.* 10 (die Athener σωτῆρας ἀνέγραψαν ϑεοὺς den Antigonos und Demetrios Poliorketes .. καὶ ἱερέα Σωτήρων ἐχειροτόνουν) 13. 46 hervorgeht, sind unter den Σωτῆρες die genannten Herrscher zu verstehen, *Kirchhoff, Hermes* 2 (1867), 161 ff. *Iudeich, Topographie v. Athen* 307.

5) Epidauros (Asklepieion): Θε]ῶν Σω[τήρω]ν, *I. G.* 4, 1096 und dazu *Fränkel*: '*Dioscuris adscriptum fuisse lapidem monstrat signum circuli*'.

6) Korinth (?): Auf einem Spiegel Σῖμον ϑεοῖς Σωτηρίοις, *Arch. Anz.* 1866, 174 (*Pervanoglu*: 'die altgewordene Simon weihte ihren Spiegel den Gottheiten, welche sie von den Jugendtorheiten befreiten'). *Le Bas* 2, 876 p. 43 (Θεοὶ Σωτήριοι = Dioskuren).

7) Limyra (Lykien): Διοσκούρο[ις] Σωτήρεσι [καὶ ἐ]πιφανέσι [ϑε]οῖ[ς, *Corr. hell.* 18 (1894), 328 nr. 16. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 728 p. 261.

8) Pharos: Der Erbauer des berühmten Leuchtturmes, der Knidier Sostratos, weihte sein Bauwerk ϑεοῖς Σωτῆρσιν ὑπὲρ τῶν πλωϊζομένων, *Luc. de hist. conscr.* 62. *Strabo* 17, 791; vgl. *Letronne, Recueil des inscr. Gr. et Lat. de l'Égypte* 2, 528. Es ist wohl sicher, daß unter diesen ϑεοὶ Σωτῆρες die Dioskuren, nicht aber Ptolemaios I. und Berenike zu verstehen sind, *Poole, Cat. of the greek coins in the Brit. Mus. Alexandria Introd.* XLIX. *Hermann Thiersch, Pharos* 32. *Nissen* bei *Thiersch* a. a. O. 80. *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 95; vgl. auch *L. Barry, Bulletin de l'Inst. français d'arch orient.* 5 (1906), 172 f. Für Kult der Dioskuren in Alexandria sprechen die Namen der Demen Καστόρειος und Πολυδεύκειος (*Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 77. *Thiersch* a. a. O.) und der Umstand, daß das Schiff aus Alexandria das Schiffszeichen der Dioskuren (παράσημον Διοσκούρων, *Acta Apost.* 28, 11 vgl. *K. Jaisle, Die Dioskuren als Retter zur See* 15 f.) trägt.

9) Ptolemais: Von zwei im Steinbruch von Gebel Tuch bei Ptolemais gefundenen Inschriften enthält die eine eine Weihung, dargebracht ϑεοῖς Σωτῆ]ρσι, *Arch. f. Papyrusforsch.* 1, 209 nr. 26a, die andere erwähnt ein ἱερὸν ϑεὸν (l. ϑεῶν) Σωτήρων und gleichfalls eine ϑεοῖς Σωτῆρσι dargebrachte Weihung, *Arch. f. Papyrusf.* 2, 436 nr. 32. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertin.* 1, 1151 p. 394. *Rev. arch.* 38 (1901), 307 f. nr. 26a. Während *Jouguet, Corr. hell.* 20 (1896), 246 unter den ϑεοὶ Σωτῆρες den König Ptolemaios I. und seine Gemahlin Berenike, *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 453 ff. (vgl. auch *Wilcken, Arch. f. Papyrusf.* 4, 537, 1) den Kaiser Augustus und seine Nachfolger versteht, möchte *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 94 f. in ihnen die Dioskuren erkennen mit dem Hinweis, daß der Kult der Dioskuren für Ptolemais sich auch aus den sehr häufig dort nachweisbaren Namen Ἑλένη, Κάστωρ, Πολυδεύκης, Σαμόϑραξ ergebe.

10) Sparta: a) Dioskurenrelief mit der Weihinschrift: Θεοῖς Σωτῆρσι Διοσκόροις, *C. I. G.* 1, 1261 = *Ath. Mitt.* 2 (1877), 388 nr. 207, — b) Διοσκούροις Σωτῆρσι καὶ Ἑρμᾷ Ἀγωνίῳ, *C. I. G.* 1, 1421. — c) Διοσκούροις Σωτῆρσι, *Annali dell' inst. arch.* 1861, 46. *Le Bas* 2, 162g p. 81. Vgl. auch die von *Lobeck, Aglaopham.* 1232 herangezogene Stelle aus *Simplicius* zu *Arist. Phys. Ausc.* II 77b: ἐτίμων τοὺς παρὰ μικρὸν καλουμένους ϑεοὺς οἱ Λακεδαιμόνιοι ὡς σωτῆρας, ὅτι τοὺς μέλλοντας κινδυνεύειν τὸ παρὰ μικρὸν τοῦ κινδυνεῦσαι διδόντες ἔσωζον.

11) Tarent: Vaseninschrift Σωτῆρες, *I. G.* 14, 2406_{108} p. 607 und dazu *Kaibel*: 'intellege ϑεοὺς Σωτῆρας i. e. Dioscuros, quorum imagines expressae fuisse videntur in vasculo'.

12) Thera: Βωμὸν ἔτευξε Διοσκούροις Σωτῆρσι ϑεοῖσιν, Inschrift des *Artemidoros von Perge* auf Thera, *Strack, Die Dynastie der Ptolemäer* 235 nr. 50b. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* p. 123 not. 2 zu nr. 70. *Arch. Anz.* 14 (1899), 192 nr. 9. *I. G.* 12, 3, nr. 422 p. 101. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* nr. 1333. *Hiller v. Gaertringen, Thera* 3, 92 (vgl. 1, 199). *Usener, Rhein. Mus.* 55 (1900), 292.

13) Tyndaris: Münzen mit der Darstellung der reitenden Dioskuren und der Legende: Σωτῆρες, *Holm, Geschichte Siziliens* 3, 672 nr. 392. *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Sicily* 235 nr. 5. 6. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 173 pl. 12, 21. *Head, Hist. num*². 189. *v. Duhn* in *v. Sallets Num. Zeitschr.* 1876, 39.

14) Über den λιμὴν ϑεῶν Σωτήρων = Διοσκούρων s. Soteira XXI.

XI. Flußgötter.

1) Als die drei argivischen Temeniden Gauanes, Aëropos und Perdikkas, von den Reitern des makedonischen Königs Kisseus verfolgt, einen Fluß — es ist entweder der Erigon oder der Haliakmon — überschritten hatten, schwoll dieser so sehr an, daß die Verfolger haltmachen mußten; daher opfern die Nachkommen der

Temeniden dem Flußgotte als Soter: τῷ θύουσι οἱ τούτων τῶν ἀνδρῶν ἀπ' Ἄργεος ἀπόγονοι Σωτῆρι, *Herod.* 8, 138. Vgl. Soonautes u. Soson.

2) Ein Epigramm aus der Nähe von Smyrna preist die pestheilende Kraft des Flusses Meles und dankt dem Gotte dieses Flußes: ὑμνῶ θεὸν Μέλητα, τὸν σωτῆρά μου παντός με λοιμοῦ καὶ κακοῦ πεπαυμένον, *C. I. G.* 2, 3165. *Kaibel, Epigr.* 1030. *Ramsay, Journ. of hell. stud.* 3, 57. *Buresch, Klaros* 74 f.

3) ὁ Νεῖλος εἴς τε τὰ ἄλλα σωτὴρ καὶ τότε ἐκ ταύτης ἀπορίας σώζει, *Plato Tim.* 3 p. 22 D. und ähnlich *Iulian. or.* 3 p. 119 B (153, 5 ff. *Hertlein*): λέγουσι .. Αἰγύπτιοι τὸν Νεῖλον παρ' αὐτοῖς τά τ' ἄλλα σωτῆρα καὶ εὐεργέτην τῆς χώρας; vgl. *Heliodor* 9, 22 (p. 207, 15 ff.): (Αἰγύπτιοι) .. ἐπὶ μέγα Νεῖλον αἴροντες Ὡρόν τε καὶ ζείδωρον ἀποκαλοῦντες, Αἰγύπτου τε ὅλης τῆς μὲν ἄνω, σωτῆρα, τῆς κάτω δὲ καὶ πατέρα καὶ δημιουργόν. Vgl. auch Sylleptor (s. d.) als Epiklesis des Neilos.

4) Die Inschrift *C. I. G.* 3, 5747: Ἀσκλαπιῷ καὶ Ἱμέρα ποταμῷ .. τοῖς Νίσσας Σωτῆρσιν ist gefälscht s. *Kaibel* zu *I. G.* 14, p. 3* nr. 2*.

XII. Hades s. Soteira XIII, 11. Bei *Aesch. Ag.* 1340 (1380) heißt er νεκρῶν σωτήρ; vgl. *O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 182.

XIII. Harmachis (s. d.).

Busiris (im letopolitischen Gau): τὸν Ἥλιον Ἁρμαχιν Ἐπόπτην καὶ Σωτῆρα, *C. I. G.* 3, 4699_{25} und *Add.* p. 1187. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 666_{25} p. 385. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1. 1110 p. 381. Vgl. Helios unten nr. XV.

XIV. Harpokrates s. Soteira XII, 6.

XV. Helios.

1. Megalopolis: Götterbild des Helios Soter in Hermenform: ἔτι δὲ Ἥλιος ἐπωνυμίαν ἔχων Σωτῆρ[δὲ] εἶναι καὶ Ἡρακλῆς, *Paus.* 8, 31, 7. *Preller-Robert* 429 f. Anm. 8. *Immerwahr, Kulte u. Mythen Arkadiens* 1, 207 f.

2) Philadelphia (Lydien): 'petit autel consacré à ΗΛΙΟΣ ΣΩΤΗΡ', *Arch. Anzeiger* 17 (1902), 125 nr. 72.

3) Helios Harmachis Epoptes und Soter s. oben nr. XIII.

4) Zeus Helios Soter s. unten s. v. Zeus nr. 67 (Ptolemais).

5) Iuppiter Sol Conservator s. Soteira III, 38.

6) Über Helios als Bringer der Rettung (καλοῦμεν αὐγὰς Ἡλίου σωτηρίους, *Aesch. Suppl.* 213) s. *Rapp* bei *Roscher M. L.* 1, 2023. *Weinreich, Hessische Blätter für Volkskunde* 8 (1909), 168 ff. *Ath. Mitt.* 37 (1912), 33.

7) Bei *Plut. Is. et Os.* 51 wird als Wesen der Sonne das λαμπρόν und σωτήριον bezeichnet. Auf der Basis eines Votivaltars in Gerasa (Dscherasch) steht Ἥλιος σώζας (bzw. σώζα), was trotz des barbarischen Griechisch doch als ein Gebet an Helios um Rettung zu erkennen ist, *Dalmann, Palästinajahrbuch* 1908, 16 und *Zeitschr. des Deutsch. Palästina-Vereins* 32 (1909), 223 nr. 2. *Littmann, Publicat. of the Princeton University Arch. Exped. to Syria* 1904—1905, *Sektion A Division* III S. 20 nr. 15.

8) Nach der unzweifelhaften Lesung und Erklärung von *Bursian, Jahrbücher f. klass. Phil.* 93 (1866), 775 stammt die Notiz bei *Hyg. f.* 183 (p. 36, 5 *Schmidt*): *Equorum Solis . . . nomina . . . quos Homerus tradit: Abraxas Soter Bel Iao* daher, daß der Interpolator die Legende einer Abraxasgemme mit der Darstellung des Helios auf einem Viergespann (Ἀβράσαξ Σωτήρ Βήλ Ἰαώ) auf die Sonnenrose bezog und dieser neuen Weisheit durch ein erlogenes Zitat aus *Homer* Autorität zu geben suchte.

XVI. Herakles.

1) Alexandria s. Soteira IV, 1.

2) Himera s. Soteira X.

3) Milet: Herakles Soter, *Th. Wiegand, Sechster vorläufiger Bericht über die . . . in Milet und Didyma unternommenen Ausgrabungen; Anhang zu den Abhandlungen d. K. Preuß. Akad. d. Wiss.* 1908 *philos. histor. Classe* S. 27.

4) Rom: Σωτῆρι θεῷ(ι) Ἡρακλῆτι (so! *Franz, C. I. G.* 3, 5988: Ἡρακλῆ), *I. G.* 14, 1001. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 83 p. 35.

5) Smyrna (?). Nach *Spanheim, De praestant. numism.* 1 (1717) p. 418 trägt eine Münze des Domitianus, die nach Smyrna oder nach Stymphalos in Arkadien gehört, die Legende ΗΡΑΚΛΗ ΣΩΤ. ΣΜΥΡ. Bei *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 546 wird als Legende ΗΡΑΚΛΗ ΣΩΤ angegeben.

6) Thasos: Münzen mit der Darstellung des Herakles und der Legende: Ἡρακλέους Σωτῆρος Θασίων, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 54. *Poole, Cat. of greek coins in the brit. Mus. Thrace* 222 f. *Head, Hist. num.* 229. *K. Regling, Die griech. Münzen der Sammlung Warren* 83 nr. 510.

7) Thrakien: Auf Münzen des thrakischen Dynasten Dixatelmeus in Nachahmung der Münzen von Thasos die Legende: Ἡρακλέους Σωτῆρος Θρᾳκῶν, *Zeitschr. f. Numism.* 3, 241 *Head, Hist. num.* 243.

8) Τῆς γῆς καὶ τῶν ἀνθρώπων σωτήρ, *Dio Chrys. or.* 1 p. 71 R (1, 18_{30} *Dindorf*).

9) Die Inschrift aus Beneventum: Ἡρακλῆ(ι) Σωτῆρι, *C. I. G.* 3, 5877 b ist eine Fälschung; vgl. *Kaibel* zu *I. G.* 14 p. 8* nr. 61*.

XVII. Hermes.

1) Himera s. Soteira X.

2) Minoa (Amorgos): Ἑρμέω ἱερὸν Σωτῆρ[ος, *Ath. Mitt.* 1, (1876), 332, 2. *Collitz* 5359. *I. G.* 12, 7, 249 p. 69. Oder ist mit *Hiller v. Gaertringen* zu lesen: Ἑρμ. ἱ. Σωτήρ[ιχος ἀνέθηκεν?

3) Lagina (?): s. Soteira Sp. 1243, 20.

4) Vgl. die Erklärung des Hermesepithetons Σῶκος als Σωτὴρ τῶν οἴκων bei *Cornut. de nat. deor.* 16 p. 64 *Osann.*

XVIII. Heros, Heroen.

Über die Heroen als Retter hat *Deneken, Roschers Myth. Lex.* Bd. 1 Sp. 2481, 40 ff. gehandelt. Von Literatur ist hinzuzufügen *Rohde, Psyche* 2², 251/2 Anm. 6. *Wendland, Zeitschr. f. neutestamentl. Wissensch.* 5 (1904), 337. Oidipus ist σωτήρ für Attika, das ihn aufnimmt, *Soph. Oed. Col.* 460. Eurystheus, am Heiligtum der Athena Pallenis bestattet, wird σωτήρ für Athen (πόλει σωτήριος), *Eur. Heracl.* 1032). Brasidas ist σωτήρ von Amphipolis, *Thuk.* 5, 11, 2. Wie die Heroen σωτῆρες sind, so heißen sie auch ἀποτρόπαιοι, *Hippocrat. de diaet.* 89 (4, 4) = *Medici Gr.* ed. *Kühn* 22 p. 10 oder ἀλεξίκακοι, *Luc. calumn.* 17.

Auch bei Lebzeiten schon erhielten verdiente Männer den Ehrennamen Σωτήρ; vgl. *Plut. Coriol.* 11: *Ἕλληνες ἐτίθεντο πράξεως ἐπώνυμον τὸν Σωτῆρα καὶ Καλλίνικον.* So nannten den Agesilaos seine Kampfgenossen *μετὰ θεοὺς σωτῆρα*, *Xenoph. Ages.* 11, 13. Pelopidas und seine Genossen wurden, als *εὐεργέται καὶ σωτῆρες* gefeiert *Plut. Pel.* 12, ebenso Dion als *σωτὴρ καὶ θεός*, *Plut. Dion* 46. Weitere Beispiele bei *Wendland* a. a. O. 340 ff.

XIX. Horos.

Horos führt häufig die Bezeichnung 'Retter des Vaters'. Später tritt 'Horos, der Retter seines Vaters' als selbständiger Gott neben 'Horos, Sohn der Isis (Horsiese)' auf, *Friedr. Zimmermann, Die ägyptische Religion = Studien zur Gesch. u. Kultur des Altertums* 5 Heft 5/6 (1912), S. 29 Anm. 4. Vgl. *Roscher, M. L.* Bd. 1, Sp. 2746, 12 ff., wo Horos als 'Rächer seines Vaters' bezeichnet wird.

XX. Hypnos s. Linos.

XXI. Linos.

Epidauros: *Λίνου Σωτῆρος. Σωτηρίων πυρφορήσας*, *I. G.* 4, 1093 und dazu *Fraenkel*, der diesen Linos identifiziert mit Linos dem Sohne des Apollon, dem die Argiver jährlich ein Fest feierten, *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 463. *Roscher, M. L.* 2, 2054. Doch ist die Lesung vielleicht nicht ganz sicher; vgl. *Blinkenberg, Ath. Mitt.* 24 (1899), 386, 2, der die Ergänzung von *Kavvadias, Fouilles* 100: *Ἰανοῦ* mißbilligt und mitteilt, daß *Fränkel* früher *Ὕπνου* vorgeschlagen hat.

XXII. Men.

Galatia cis Halym: Weihinschrift auf einem Basrelief: *Μηνὶ Σωτῆρι καὶ Πλουτοδώτῃ*)*, *Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 81. *Corr. hell.* 23 (1899), 389 pl. 1. In einer Weihung dem *Μηνὶ θεῷ* dargebracht bittet die *Ἀλιαῶν* (Phrygien) *κατοικία*: *Σῶζε τὴν κατοικίαν*, *Rev. des études gr.* 3 (1890), 51 nr. 1, und in einer Inschrift aus Maionien wird Men gebeten, eine Frau in seinen Schutz zu nehmen: *ἥνπερ σώσειες* (= *σώσειας*), *Buresch, Aus Lydien* 79 f.

XXIII. Osiris s. XXVIII, 1.

XXIV. Palaimon.

Orph. Hymn. 75, 7 (vgl. 5).

XXV. Pan.

Apollinopolis Magna (Wüstentempel): *Πανὶ Εὐόδῳ Σωτῆρι*, *Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Äthiopien* 12 nr. 207. *O. Puchstein, Epigr. Graeca in Aegypto reperta* p. 53. *W. Schwarz, Jahrbuch für klass. Phil.* 153 (1896), 156 nr. 6. *Strack, Dynastie der Ptolemäer* 236 ad nr. 50. *Arch. Anz.* 14 (1899), 191 nr. 3. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 70. *Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 202 Anm. 1; vgl. *Hiller v. Gaertringen, Thera* 3, 89. *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 634. — *Πανὶ Σ[ωτ]ῆρι*, *Letronne, Recueil des inscr.* 2, 245, 181. *C. I. G. Add.* 4836 h (erste Inschrift). *Schwarz* a. a. O. 163 nr. 24. — *Πανvὶ* (so!) *Σωτέρι* (so!), *Lepsius* a. a. O. nr. 143. *Letronne* a. a. O. 245, 182. *C. I. G. Add.* 4836 h (zweite Inschrift). *Schwarz* a. a. O. 163 nr. 23. Auch sonst finden sich häufig Weihungen, die dem Pan bzw. Pan *Εὔοδος* wegen glücklicher Ankunft (*σωθείς*) dargebracht worden sind; vgl. *Schwarz* a. a. O. 154 ff. *Wendland, Zeitschr. f. neutestam. Wiss.* 5 (1904), 347. Vgl. d. Art. Pan Sp. 1373 ff.

XXVI. Poseidon.

Dem Poseidon *Σωτήρ* brachten die Griechen auf die Kunde vom Untergange eines Teiles der persischen Flotte am Gestade von Sepias ein Dankopfer dar, *Herod.* 8, 192; dann fuhren sie nach Artemision zurück, *Ποσειδέωνος Σωτῆρος ἐπωνυμίην ἀπὸ τούτου ἔτι καὶ ἐς τόδε νομίζοντες*, *Herod.* 8, 193. Darnach wäre bei den Griechen seit jener Zeit *Σωτήρ* als Epiklesis des Poseidon infolge jenes Ereignisses allgemein üblich gewesen. Freilich sind — wohl nur zufällig — sehr wenige weitere Zeugnisse erhalten, die diese Notiz bestätigen. Sicher bezeugt ist der Kultus des Poseidon Soter auf Sunion, wo ein *ἱερὸν [τοῦ Ποσειδῶνος] Σωτῆρος ἐπὶ Σουνίου* erwähnt wird, *Staës, Ἐφημ. ἀρχ.* 1900, 146 nr. 4_9 (vgl. die Inschrift bei *Staës* a. a. O. 134 nr. 1_{18} f.: *ἱερὸν τοῦ Ποσειδῶνος*). Als *σωτὴρ νηῶν* (vgl. die Epiklesis *Σωσίνεως* [s. d.]) wird Poseidon bei *Hom. Hymn.* 22, 4 bezeichnet, und wenn es bei *Paus.* 2, 1, 9 heißt: '*τοῦ Ποσειδῶνος* (in Korinth) *δέ εἰσιν ἐπειργασμένοι τῷ βάθρῳ καὶ οἱ Τυνδάρεω παῖδες, ὅτι δὴ σωτῆρες καὶ οὗτοι νεῶν καὶ ἀνθρώπων εἰσὶ ναυτιλλομένων*', so ergibt sich für Poseidon, wenn auch wohl nicht die Kultbezeichnung *Σωτήρ* in Korinth, doch die Vorstellung und Benennung als *σωτὴρ νεῶν*. Vgl. auch *Luc. Jupp. Trag.* 24: (*Ποσειδῶν*) *σώζων τοὺς πλέοντας*. *Arist. or.* 1 p. 10 *Dind.*: *Ποσειδῶν τε καὶ Διόσκουροι σώζουσι τοὺς πλέοντας.* Vgl. auch die *Σωτηριασταὶ . . . Ποσειδανιασταί* auf Rhodos (oben Sp. 1237, 24 ff.).

XXVII. Priapos.

1) Rom: Auf der Basis einer Priaposstatue steht: *Σωτὴρ κόσμου* *C. I. G.* 3, 5961; doch hält *Kaibel* zu *I. G.* 14 p. 13* nr. 116* die Inschrift für gefälscht.

2) Vgl. *Cornut. de nat. deor.* 27 p. 154 *Osann*: (Priapos) *προστάτης καὶ σωτὴρ τῶν οἰκείων.*

XXVIII. Sarapis.

1) Abydos: *Σαράπιδι Ὀσείριδι Μεγίστῳ Σωτῆρι*, *Journ. of hell. stud.* 22 (1902), 377.

2) Alexandria s. Soteira XII, 2.

3) Delos: *Σάραπις Σωτήρ*, *Corr. hell.* 6 (1882), 323 nr. 13. *Dittenberger, Sylloge* 2², 761 p. 618. *Drexler, Mythol. Beiträge* 1, 34 Anm. 1.

4) Lindos: Altar *Σαράπιος Σωτῆρος*, *I. G.* 12, 1 nr. 932.

5) Philai s. Soteira XII, 4 d.

6) Rhodos: Verein der *Διὸς Σωτηριασταὶ Σαραπιασταί* s. unten Zeus nr. 69.

7) Talmis s. Soteira XII, 5.

8) s. Soteira XII, 6.

9) s. Soteira III, 38.

XXIX. Seilenos.

Nicht ganz sicher ist in einer phrygischen Inschrift: *Σωτῆρος Σειληνοῦ*, *Journ. of hell. studies* 4, 383 f.; vgl. *K. Sittl, Würzburger An-*

*) Zu den unter Plutodotes verzeichneten Stellen füge hinzu: *Ἄμμωνι Πλουτοδότῃ(ι) θεῷ(ι) ἐπιφανεῖ*, *Annales du service des antiquites de l' Egypte* 6 (1905), 150 nr. 3. Auf einer Defixionsplatte aus Pantikapaion wird neben *Ἑρμῆς χθόνιος, Πραξίδικη χθονία* und *Φερσεφόνα χθονία* auch *Πλουτοδότας χθόνιος* (wohl = Hades) angerufen, *Arch. Anz.* 22 (1907) 128.

tiken 3 Anm. 5, der auf *Artemid.* 2, 12 (p. 101, 11 *Hercher*) und 2, 37 (p. 141, 10 ff.) verweist, wo Silen als ein heilbringender Daimon genannt wird.

XXX. Telesphoros.

Epidauros: *Τελ[εσφό]ρῳ Σω[τῆ]ρι ὁ ἱερεύς I. G.* 4, 1044. — *Τελεσφόρῳ Σωτῆρι . . . ἐξ ὀνείρατος τὸν ναὸν καὶ τὸ ἄγαλμα, Cavvadias, Πρακτικά* 1906, 118. *Revue des études grecques* 21 (1908), 169. — Vgl. auch Soteira XI, 8.

XXXI. Theoi, Theos.

Über die *θεοὶ Σωτῆρες* vgl. oben Sp. 1248, 35 ff. Eine gewisse Schwierigkeit entsteht bei ihrer Deutung insofern, als auch Herrscher usw. (s. unt. XXXIV) oft als *θεοὶ Σωτῆρες* bezeichnet werden, und eine Entscheidung, ob diese oder wirkliche Götter gemeint sind, nicht immer möglich ist. Unzweifelhaft sind folgende Stellen, wo wirkliche Götter die Epiklesis *Σωτήρ* (*Σωτήριος*) erhalten: a) *Pollux* 1, 24 — b) *Soph. El.* 281 (vgl. 635 ff.): Klytaimnestra opfert allmonatlich *θεοῖσιν . . Σωτηρίοις*. Vgl. auch *Aesch. Suppl.* 981 f., wo die Argiver mit den *θεοὶ Ὀλύμπιοι σωτῆρες* verglichen werden. — c) *Xenoph. Hell.* 3, 3, 4: Opfer in großer Gefahr dargebracht *τοῖς Ἀποτροπαίοις καὶ τοῖς Σωτῆρσι.* — d) *Alkiphr. Ep.* 3, 7: *Θεοὶ Σωτῆρες καὶ Ἀλεξίκακοι προύπτου με κινδύνου ἐξείλοντο.* — e) Nach glücklicher Rückkehr von seinem Kriegszug opfert Alexander *θεοῖς τοῖς Σωτῆρσι, Arrian. Ind.* 42, 6 (vgl. unten XXXII). — f) Eine fragmentierte Inschrift aus Kanatha in der Bataneia lautet: *τὸν ἅγιον βωμὸν ἠγήρθη* (s. v. a. *ἀνήγειρεν*) . . . *σωθεὶς θεοῖς Σωτῆρσι νόσων, Le Bas-Waddington* 3, 2343 p. 537. Hierher sind wohl auch noch folgende Stellen zu ziehen. — g) Ein nur fragmentarisch erhaltenes Psephisma einer unbekannten Stadt erwähnt neben der Artemis 'rettende Gottheiten', deren Kult die unbekannte Stadt mit Magnesia verbindet: *τῶν κοινῶν Σωτή[ρων, O. Kern, Die Inschriften von Magnesia a. M.* 64_{14}. — Wohl mehr auf Herrscherkult zu beziehen ist die fragmentarisch erhaltene Weihinschrift aus Paros: *κα]ὶ θεοῖς Σωτῆρσι, I. G.* 12, 5, 237, die Widmung aus Iasos an die *θεοὶ Σωτῆρες* und den Demos, *Kontoleon, Ἀνέκδοτοι μικρασιαναὶ ἐπιγραφαί* 1 (1890), 34 nr. 61. *Bursians Jahresber.* 87 (1897), 308. In der Weihinschrift eines Priesters *τῶν Σεβαστῶν*, die *θεοῖς Σω[τῆρσι* dargebracht ist und aus Hypata stammt (*Corr. hell.* 15 [1891], 337 nr. 7. *I. G.* 9, 2 p. 14 nr. 34), deutet *Giannopulos, Corr. hell.* 21 (1897), 157 f. die *θεοὶ Σωτῆρες* als Augustus und Roma.

Öfter ist aus der bildlichen Darstellung, den Götterattributen oder auch aus dem Zusammenhang ersichtlich, welche Gottheiten unter den (*θεοὶ*) *Σωτῆρες* zu verstehen sind; vgl. Soteira XI, 3. 4 (Asklepios und Hygieia). Soter C IV, 11 (Apollon, Herakles, Zeus). Soter C X. 5. 11. 13 (Dioskuren) usw.

Neben den *θεοὶ Σωτῆρες* findet sich auch ein *θεὸς Σωτήρ* in folgenden Verbindungen:

1) Aktscha-Kairak (Bezirk Kirdschali): Fragment eines Marmorreliefs mit der Darstellung des sogenannten 'thrakischen Reiters' und der Weihinschrift: . . . *ἐπηκόῳ θεῷ Σωτῆρι, E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien* (*Schrift. d. Balkankommission* 4) 143 p. 132. *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), S. 21 nr. 103 (vgl, S. 41).

2) Patara: *Θεοῦ Σωτῆρος Ἑδραίου Ἀσφαλοῦς καὶ Ποσειδῶνος Ἑδραίου καὶ Ἡλίου Ἀπόλλωνος, Journ. of hell. stud.* 10 (1889), 81 nr. 34. Singulär ist zunächst das Epitheton *Ἑδραῖος*, das, sonst 'feststehend', 'unbeweglich' bedeutend, hier wohl 'Festigkeit verleihend' bedeudet und inhaltlich synonym mit *Ἀσφαλής* (*Ἀσφάλειος*) ist; wie man den Poseidon anrief: *ἕδρανα γῆς σώζοις* (*Orph. Hymn.* 17, 9), wird man wohl zum *Θεὸς Σωτὴρ Ἑδραῖος Ἀσφαλής* um Schutz und Rettung gegen Erdbeben gebetet haben, und so kann man diesen Gott wohl mit *S. Reinach, Rev. arch.* 15 (1890), 295 (vgl. auch *Gruppe, Gr. Myth.* 1139, 2. 1157, 7) als eine 'variante locale de Poseidon' bezeichnen.

3) Philai: Weihung des Epistrategen der Thebais und der Garnison von Ptolemais dargebracht *Πανὶ Εὐόδῳ καὶ Θε[ῷ Σω]τῆρι, Lepsius, Denkmäler aus Ägypten u. Äthiopien* 12, 83 nr. 207. *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 93. Nach *Plaumann* u. a. O. 52 (vgl. *Hermes* 46 [1911], 297 ff.) ist unter dem *θεὸς Σωτήρ* Ptolemaios I., der als Stadtgründer einen städtischen Kult als *θεὸς Σωτήρ* besessen habe, zu verstehen, während *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 634 meint, man dürfe diesen *Θεὸς Σωτήρ* mit keiner bestimmten Gottheit identifizieren, sondern man werde in ihm eher die Nennung eines Abstraktums, eben des göttlichen rettenden Prinzips zu sehen haben. — Aus der Nähe von Ptolemais ist auch ein *μέ(γιστος) θεὸς Σωτήρ* bezeugt, *Kenyon-Bell, Greek papyri in the Brit. Mus.* 3, 604 *B* Z. 115. 118. *Wilcken, Arch. f. Papyrusforsch.* 4, 536 f. Es bleibt fraglich, ob man hierunter mit *Otto* a. a. O. 449 ff. den Kaiser Augustus oder mit *Plaumann, Ptolemais* 88 f. *Hermes* 46, 296 ff. den Stadtgott Ptolemaios I., erkennen soll; vgl. auch *H. Heinen, Klio Beiträge zur alten Geschichte* 11 (1911), 143 Anm. 2 zu 142. *Blumenthal, Archiv für Papyrusforsch.* 5, 323 f. *Mariano San Nicolò, Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer* 29, 2.

Noch unsicherer ist die Deutung der Inschrift einer Stele in Cairo: *[Θε]ῷ μεγάλῳ Σω[τῆρι] εὐχήν, Seymour de Ricci, Bull. de la soc. arch. d'Alexandrie* 11 (1909), 340 nr. 23, der auch die Ergänzung zu *Σω(!)[κνοπαίῳ]* für möglich hält.

XXXII. Zeus.

In seiner Rede auf Zeus, die beginnt mit den Worten *Ζεῦ Βασιλεῦ τε καὶ Σῶτερ*, bezeichnet *Aristides* (*or.* 1 p. 11 *Dind.*) das Wesen des Zeus Soter, indem er sagt: *ἐν νόσοις καὶ πᾶσι καιροῖς βοηθῶν Σωτὴρ κέκληται.* Besonders ist er Retter und Schützer in den Gefahren des Krieges; so beteten die Feldherren vor der Schlacht vor den Arginusen zu Zeus Soter, Apollon und den Semnai, *Diod.* 13, 102; Nearchos opfert dem Zeus Soter vor der Abfahrt, *Arrian. Indica* 21, 2. Zeus Soter zeigt dem Feldherrn der Platäer Arimnestos im Traume das geeignete Gelände zur Schlacht, *Plut. Arist.* 11. Während die Griechen unter Xenophon sich über Maßregeln für glückliche Heimkehr

beraten, wird ihnen ein *οἰωνὸς τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος* zuteil, *Xenoph. Anab.* 3, 2, 9. Seinen Namen verwendet man als Parole, da er Schutzgott der Schlachten ist: *Ζεὺς Σωτὴρ καὶ Νίκη* (*Xenoph.* a. a. O. 1, 8, 16); *Ζεὺς Σωτήρ, Ἡρακλῆς Ἡγεμών* (*Xenoph.* a. a. O. 6, 5, 25); vgl. *Roscher* Bd. 3 Sp. 1643, 23 ff. Ihm und anderen Göttern, die man öfter in den Begriff der *θεοὶ σωτῆρες* zusammenfaßt (s. oben XXXI), opferte man nach glücklicher Vollendung des Feldzuges; so brachten die Griechen in Trapezus Opfer dar *τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῷ Ἡρακλεῖ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς*, *Xenoph. Anab.* 4, 8, 25 (vgl. 5, 1, 1). *Diod.* 14, 30. Alexander der Große *σωτήρια τοῦ στρατοῦ ἔθυε Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἡρακλεῖ καί Ἀπόλλωνι Ἀλεξικάκῳ καὶ Ποσειδῶνί τε καὶ ὅσοι ἄλλοι θεοὶ θαλάσσιοι*, *Arrian. Ind.* 36, 3. Zeus Soter bringt Rettung vor den Nachstellungen der Feinde, *Phalaris Ep.* 13; rettet vor wilden Tieren, *Leonidas, Anth. Pal.* 6, 221, 6. Auch sonst begegnet Zeus Soter in der Literatur; vgl. *Σωτήρ τε καὶ Ἐλευθέριος ἐτύμως οὕτως εἰπεῖν* (*Aristot. dé mundo* 7 = *Stob. Eclog.* 1, 2, 36 (p. 22, 30 *Meineke*); vgl. ferner *Arrian. Epicteti Dissert.* 1, 22, 16 (p. 72, 10 *Schenkl*). *Cornut. de nat. deor.* 9 (p. 28 *Osann*). In Anrufungen: (*ὦ*) *Ζεῦ Σῶτερ*, *Arist. Thesm.* 1009. *Menand. fr.* 532, 2 (*Kock* 3, 156). *fr.* 536, 7 (3, 159). *Philemon fr.* 79, 22 (2, 500). *Dinarch. or.* 1, 36. *Iulian. Epist.* 34 p. 406 *B* (p. 525, 9 *Hertlein*). In Beteuerungen: *νὴ τὸν Δία τὸν Σωτῆρα*, *Arist. Ran.* 738. 1433. *Eccles.* 79. 761. 1045. 1103. *Plut.* 877. *Dinarch. or.* 3, 15.

Spende an Zeus Soter.

Nach dem Mahle, wenn die Tische weggetragen waren und ein Becher ungemischten Weines zu Ehren des *Ἀγαθὸς δαίμων* geschlürft worden war, wurden bei dem nun eröffneten Symposion drei Spenden dargebracht; eine davon galt dem Zeus Soter; vgl. *Phot. Lex.* 16, 1: *Ἑρμῆς πόσεως εἶδος ὡς Ἀγαθοῦ δαίμονος καὶ Διὸς Σωτῆρος.* *Archestratos* bei *Athen* 1, 29 b: *πλήρωμα Διὸς Σωτῆρος.* Doch schwanken die Angaben in bezug auf die Reihenfolge. Nach *Schol. Pind. Isthm.* 5, 10. *Schol. Plato Phileb.* 66 B (p. 255 *Hermann*). *Hesych. τρίτος κρατήρ* (4 p. 178). *Pollux* 6, 15. *Photius Lex.* p. 604, 25 s. v. *Τρίτον κρατῆρος* wurden drei Krateren gemischt: der erste galt dem Zeus Olympios und den übrigen olympischen Göttern, der zweite den Heroen, der dritte dem Zeus *Σωτήρ* bzw. dem Zeus *Τέλειος Σωτήρ.* So wird Zeus Soter an dritter Stelle genannt bei *Pind. Isthm.* 6 (5), 8 (11). *Aesch. frgm.* 55 (*Nauck*[2]). *Soph. frgm.* 392. *Hesych. Σωτῆρος Διὸς* (4, 122). *Pollux* 6, 100; vgl. *Schol. Ar. Pax* 300. Auch bei *Aesch. Suppl.* 26 (*Ζεὺς σωτὴρ τρίτος*, vgl. *Schol.* = *τριτόσπονδος*) erscheint Zeus Soter an dritter Stelle, und *Aesch. Eum.* 749 ff. (*Παλλάδος καὶ Λοξίου ἕκατι καὶ τοῦ πάντα κραίνοντος τρίτου Σωτῆρος*) enthält wohl gleichfalls eine Beziehung hierauf. Häufig begegnet bei *Plato* der sprichwörtliche Gebrauch: *τὸ τρίτον τῷ Σωτῆρι* (*Charmid.* p. 167 a. *Phileb.* p. 66 b. *Epist.* 7 p. 340 a); vgl. *τὸ δὲ τρίτον Ὀλυμπικῶς τῷ Σωτῆρί τε καὶ τῷ Ὀλυμπίῳ Διί* (*Rep.* 8 p. 583 b = *Phot. Lex.* s. v. *Τρίτον κρατῆρος*), *Διὸς τρίτον Σωτῆρος χάριν* (*Epist.* 7 p. 334 d) in der Bedeutung 'zum dritten Male, da aller guten Dinge drei sind', s. *Heindorf* zu *Plat. Charmid.* a. a. O. Dagegen erscheint Zeus Soter an erster Stelle bei *Philonides* bei *Athen.* 15, 675 c: *τῷ δὲ μετὰ δεῖπνον κεκραμένῳ πρώτῳ διδομένῳ ποτηρίῳ Δία Σωτῆρα ἐπιλέγουσι.* *Diod.* 4, 3, 4: *ὅταν μετὰ τὸ δεῖπνον δίδοται* (*οἶνος*) *κεκραμένος ὕδατι, Διὸς Σωτῆρος ἐπιφωνεῖν.* Auch in der Legende von Amphiktyon, der zuerst die Mischung des Weines mit Wasser eingeführt und bestimmt haben soll, vom ungemischten Weine nach der Mahlzeit nur zu kosten, dann aber mit Wasser gemischten Wein zu trinken, *προσεπιλέγειν δὲ τούτῳ τὸ τοῦ Διὸς Σωτῆρος ὄνομα ... ὅτι οὕτω πίνοντες ἀσφαλῶς σωθήσονται*, *Philochoros* (*F. H. G.* 1, 387) bei *Athen.* 2 p. 38 c, scheint Zeus an erster Stelle genannt zu sein. Auch die Stellen der Komiker (*Antiphanes, Alexis, Xenarchos, Eriphos* bei *Athen.* 15, 692 f. bis 693 c. *Diphilos ebenda* 11, 487 a) sprechen mehr für die Annahme, daß sie Zeus Soter an erste Stelle gesetzt wissen wollen. Vereinzelt heißt es bei *Eust. Hysm. amor.* 1, 27 (*Script. Erot. Hercher* 2, 169, 8): *τέταρτον ἐπίνομεν Σωτῆρι Διί.* Diese verschiedenen Angaben erklären sich wohl am einfachsten daher, daß die Reihenfolge der Götter, denen man die Spenden darbrachte, nicht zu allen Zeiten dieselbe war; doch sind die Zeugnisse, die dem Zeus Soter die dritte Stelle zuwiesen, älter und zahlreicher; vgl. *K. O. Müller, Aeschylos Eumeniden* 187 ff. *K. F. Hermann, Griech. Privataltertümer*[2] 218, 22. *Derselbe* bei *W. A. Becker, Charikles* 2[2], 262 f. *Chr. Petersen, Zeitschr. f. Altertumsw.* 9 (1851), 203. *A. Preuner, Hestia-Vesta* 4 f. *J. v. Fritze, De libatione veterum Graecorum* (Berl. 1893) p. 45 ff. *Schoemann-Lipsius, Griech. Altertümer* 2[4], 235. *K. Kircher, Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum* (= *Religionsgeschichtliche Versuche u. Vorarbeiten* 9, 2) S. 17 f. *Hug* zu *Plat. Sympos.* 176 A. Von einer Spende an Zeus Soter **vor** dem Mahle und zwar an erster Stelle berichtet, so viel ich sehe, nur *Iambl. de vita Pythag.* 28, 155 (p. 113 *Nauck*): *σπένδειν δὲ πρὸ τραπέζης παρακαλεῖ Διὸς Σωτῆρος καὶ Ἡρακλέους καὶ Διοσκόρων.* Die Spende vor dem Mahle an die Götter (*μετ' εὐφημίας σπείσαντες τοῖς θεοῖς μερίζουσι τῶν παρατιθεμένων ἅπασι*) war kretische Sitte, *Pyrgion* (*F. H. G.* 4 p. 486) bei *Athen.* 4, 22 p. 143 e. f. Öfter steht auf Misch- oder Trinkgefäßen die Weihung *Διὸς Σωτῆρος*, *Arch. Zeit.* 1848, 246, *[Ἄμ]φωτις Διὸς Σωτῆρ[ος*, *Arch. Anzeig.* 1910, 209 f.

Von dem weitverbreiteten (*Robert, Hermes* 23, 431. *Ath. Mtt.* 18 [1893], 40) Kultus des Zeus Soter legt das folgende die Zusammenstellungen bei *Preller-Robert, Gr. Myth.* 151 f. und *Gruppe, Gr. Myth.* 1108, 3 ergänzende Verzeichnis der Kultstätten Zeugnis ab.

1) Aegypten (Cousieh in Mittelägyten): *Διὶ Σωτῆρι. Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 549 nr. 30. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 734 p. 473; vgl. *Rubensohn, Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 161. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellen. Ägypten* 1, 399 Anm. 1. Vgl. auch unt. s. v. Alexandria. Herakleopolis. Magdola. Pharos. Schedia.

2) Agrae (Aghras; vgl. *Hirschfeld, Monatsber. d. Berl. Akad.* 1879, 314): Θεοῖς Σεβαστοῖς καὶ Διὶ Σωτῆρι, *Sterrett, Papers of the American school* 3, 335 nr. 468. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 327 p. 143.

3) Aigai (Mysien): Διὶ Σωτῆρι καὶ κτίσ[τῃ, *Le Bas* 3, 1724 d p. 412. Möglicherweise Weihung an einen Kaiser, aber doch wohl an einen bestehenden Kultus anknüpfend.

4) Aigiale: Διὸς Σωτῆρος, *I. G.* 12, 7 nr. 428.

5) Aigion: ἔστι δὲ καὶ Διὸς ἐπίκλησιν Σωτῆρος ἐν τῇ ἀγορᾷ τέμενος, *Paus.* 7, 23, 9.

6) Akragas: Münzen mit dem unbärtigen Haupte des Zeus, auf Rev. Adler auf Blitz und die Legende: Διὸς Σωτῆρος, *Cat. of greek coins in the brit. Mus. Sicily* 21 nr. 146 f. *Holm, Geschichte Siziliens* 3, 705 nr. 542. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 199 Fig. 70. *G. Macdonald, Cat. of greek coins in the Hunterian collection* 1, 164 nr. 88. *Head, Hist. num.*^{2} 124.

7) Akraiphia: Priester τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος und Fest Σωτήρια, *C. I. G.* 1, 1587. *I. G.* 7, 2727. Vgl. *Dittenberger, Sylloge*^{2} $376_{48.\,57}$. *I. G.* 7, $2713_{48.\,57}$: καθιερῶσαι . . . κατὰ τὸ παρὸν τὸν πρὸς τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι βωμὸν ἐπιγράφοντας ʻΔιὶ Ἐλευθερίῳ [Νέρων]ι εἰς αἰῶναʼ . . . εἶναι δὲ ἐν ἀναγραφῇ τὸ ψήφισμα παρά τε τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι ἐν τῇ ἀγορᾷ.

8) Alexandreia s. Soteira IV, 1 u. unten nr. 63.

9) Ambrakia: Σωτῆρι Διὶ Ἀφροδείτᾳ, *C. I. G.* 1798. *Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 178 f.

10) Amorion: Διὶ Σωτῆρι εὐχήν, *Ramsay, Revue des études gr.* 2 (1889), 22.

11) Argos: Διὸς . . ἱερὸν Σωτῆρος, *Paus.* 2, 20, 6.

12) Arkesine (Amorgos): Διὸς Σωτῆρος, *I. G.* 12, 7 nr. 92. 93.

13) Assos: ὄμνυμεν Δία Σωτῆρα, *Sterrett, Papers of the American school* 1, 50 nr. 26. *Dittenberger, Sylloge*^{2} 364_{19} p. 567.

14) Astypalaia: Διὶ Σωτῆρι καὶ τῷ δάμῳ, *I. G.* 12, 3 nr. 194.

15) Athen: Nach *Hesych.* s. v. Ἐλευθέριος Ζεύς = *Schol. Paus.* 1, 3, 2 (ed. *Spiro* 3 p. 219) = *Schol. Plat. Eryx.* 392 a (ed. *Hermann*) verglichen mit *Schol. Arist. Plut.* 1175. *Hesych.* s. v. Σωτήρ. *Phot. Lex.* s. v. Σωτὴρ Ζεύς (p. 564, 3 *Porson*). *Harpokrat.* s. v. Ἐλευθέριος Ζεύς (p. 110, 12 *Dindorf*) ist der athenische Zeus Soter und der Eleutherios identisch, vgl. *Wachsmuth, Die Stadt Athen im Altert.* 1, 161 Anm. 3. 2, 425 Anm. 2. *A. Mommsen, Feste der Stadt Athen im Altertum* 524, 3. *W. Judeich, Topographie von Athen* 69. Doch ist es wohl zweifellos, daß der Name Soter der ältere und der eigentliche Kultname war, *Judeich* a. a. O. 303 Anm. 11. *Gruppe, Gr. Myth.* 285, 14. Die von *Paus.* 1, 3, 1 als Ζεὺς Ἐλευθέριος bezeichnete, auf der Agora stehende Statue des Gottes heißt bei *Isokr.* 9, 57 τὸ τοῦ Διὸς ἄγαλμα Σωτῆρος. Diese Statue oder wohl noch eher ein vor ihr befindlicher Altar (vgl. *Wachsmuth* a. a. O. 426. *Dittenberger* zu *Sylloge*^{2} nr. 163 p. 265 Not. 14) ist gemeint in der Inschrift *I. G.* 2, 5 p. 65 nr. 231 b_{68} = *Dittenberger* a. a. O. 163_{34}: παρὰ τὸν Δία τὸν Σωτῆρα. Priester τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος, *I. G.* 2, 5 p. 58 nr. 184 b_{18}. *Dittenberger, Sylloge*^{2} 606_{13} p. 380. Ἐπιμεληταὶ καὶ ἱεροποιοὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι, *I. G.* 2, 1 p. 374 nr. 616_{22}. Vgl. auch die fragmentierte Inschrift *I. G.* 21 p. 67 nr. 162 c_{13}: τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος. Freilich ist es nicht ausgeschlossen, daß hier und da der Zeus Soter im Peiraieus gemeint sein kann. Ein Beschluß der Delier bestimmt für den König Philokles θῦσαι Σωτήρια . . Διὶ Σωτῆρι ἐν Ἀθήναις, *Corr. hell.* 4 (1880), 329 nr. 4_{23}. *Dittenberger, Sylloge* 209_{23} p. 336. Eine Weihung Διὶ Σωτῆρι ἐφήβων, *C. I. G.* 1, 246. *I. G.* 3, 1, 167 p. 65.

16) Branchidai: Weihgeschenk dem Διὶ Σωτῆρι dargebracht, *C. I. G.* 2, 2852_{44} p. 550. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 214_{44} p. 328. — Hieron το[ῦ Διὸ]ς τοῦ Σωτῆρος *Le Bas* 3, 222 p. 81. Vgl. unten s. v. Milet.

17) Chersonesos Taurica: Διὶ Σωτῆρι, *Latyschev, Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxini* 1, 199 nr. 202.

18) Delos: Opfer dargebracht Διὶ Σωτῆρι und anderen Göttern im Lenaion, *Corr. hell.* 6 (1882), 22 Z. 181 (vgl. *Corr. hell.* 14 [1890], 492 u. Anm. 5). *Nilsson, Griech. Feste* 35. *A. Mommsen, Philologus* 66 (1907), 434. Priester Διὸς Σωτῆρος, *Corr. hell.* 32 (1908), 438 nr. 64_{13}.

19) Weihung dargebracht Διὶ Σωτῆρι, Σαράπιδι, Ἴσιδι, Ἀνούβιδι, *Corr. hell.* 7 (1883), 367 nr. 16.

20) Delphoi: Zur Erinnerung an den Sieg über die Kelten stifteten die Aitoler als die Herren des befreiten Delphoi τὸν ἀγῶνα, τὸν τῶν Σωτηρίων . . . τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ, *I. G.* 2, 323. *Dittenberger, Sylloge*^{2} 205 p. 334, vgl. *Dittenberger* nr. 205 Anm. 1 nr. 206 Anm. 11 und Nachtrag p. 643. *Pomtow, Jahrb. f. klass. Phil.* 149 (1894), 501 ff. *A. Mommsen, Delphica* 215 ff. *Reisch, De mus. Graec. certaminibus* 87 ff. *Schoemann-Lipsius, Griech. Altert.* 2^4, 43. 479. *Nilsson, Gr. Feste* 34. *Sokoloff, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 5, 227 f. *Walek, Die delphische Amphiktyonie* (nach Bericht in *Götting. Gel. Anz* 1913, 138 f.). *Pomtow, Götting. Gel. Anz.* a. a. O. 150. 152. 179 f. 182 f.

21) Doganowo (Bulgarien): Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἥρᾳ Σκαρσηνῇ (Weihinschrift eines Reliefs), *Arch. Epigr. Mitt.* aus *Oesterr.* 10 (1886), 144 Anm. 11. *E. Kalinka, Antike Denkmäler in Bulgarien (Schriften der Balkankommission IV)* 135 p. 128 f.

22) Dorylaion: Παπίᾳ Διὶ Σωτῆρι εὐχήν, Belegstellen s. v. Papias; vgl. auch *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10 (1885), 13 zu nr. 2. *P. Foucart, Les associations religieuses* 88, 1.

23) Elaia: βωμὸς τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος, *Inschr. v. Pergamon* $246_{10.\,43}$ und dazu *M. Fraenkel, ebenda* 55. 156. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 332_{12} p. 515. *K. Pilling, Pergamenische Kulte* 7.

24) Elis: τὸν τύραννον ἀπέκτεινεν ὁ Κύλων ἐπὶ Διὸς Σωτῆρος βωμὸν καταφυγόντα ἱκέτην, *Paus.* 5, 5, 1. Doch folgt hieraus noch nicht mit Notwendigkeit ein Kult des Zeus Soter.

25) Epidauros: Altar Διὸς Σωτῆρος, *Ath. Mitt.* 24 (1899), 386. *I. G.* 4, 1291. Weihungen: Διὶ Σωτῆρι *Ath. Mitt.* a. a. O. 385. *I. G.* 4, 1292. 1293.

26) Epidauros Limera: πρὸ τοῦ λιμένος (ναὸς) Διὸς ἐπίκλησιν Σωτῆρος, *Paus.* 3, 23, 10. *Wide, Lakonische Kulte* 22. 47. Nach *Ptolem.* 3, 23, 10 (p. 552 *Müller*) hieß der Hafen von Epidauros Limera: Διὸς Σωτῆρος λιμήν.

27) Erythrai: Opfer an Zeus Soter (neben Athena P[olias]), *v. Wilamowitz, Nordionische Steine* in *Abhandl. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil. hist. Kl.* 1909, $49_{37.\ 45}$ (vgl. S. 51).

28) Eumeneia: ἱ[ερεὺς Διὸς] Σωτῆρος, *C. I. G.* 3, 3886. *Corr. hell.* 1884, 237 nr. 7. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 246 nr. 88 (vgl. 358. 375). *Nilsson, Griech. Feste* 35.

29) Galaria (Sizilien): Münzen mit der Darstellung des sitzenden Zeus mit Adler und der Legende: ΣΟΤΕΡ, *M. Raoul-Rochette, Lettre à M. le duc de Luynes sur les graveurs des monnaies grecques* 7, 2. 28, 2. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Sicily* 64. *G. F. Hill, Coins of ancient Sicily* 91 Fig. 12. *Holm, Geschichte Siziliens* 3, 603 nr. 118. *Head, Hist. num*². 139.

30) Herakleopolis (Ägypten): Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀπ[όλλωνι, *Arch. für Papyrusforschung* 5, 161. Vgl. oben s. v. Aegypten.

31) Hieropolis (Kilikien): Διεὶ Σωτῆρι καὶ Θεοῖς Σεβαστοῖς, *Heberdey-Wilhelm, Reisen in Kilikien* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss.* 44 (1896), VI S. 33 nr. 78. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 910 p. 346. — Διὶ Σωτῆρι καὶ Θεοῖς Ὀλυμπίοις, *ebenda* S. 34 nr. 83. 84 (vgl. S. 32 nr. 77). *Cagnat* a. a. O. 911 p. 347.

32) Itanos (Kreta): Διὶ Σωτῆρι καὶ Τύχῃ Πρωτογένῃ (Πρωτογενείᾳ?), *Corr. hell.* 24 (1900), 238 nr. 1. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 119 p. 200. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1, 1020 p. 345.

33) Kalaureia: Opfer dargebracht τῷ Ποσειδᾶνι καὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι, *Collitz* 3380. *I. G.* 4, 840. — *Ath. Mitt.* 20 (1895), 287, 2. *I. G.* 4, 841. *Dittenberger, Sylloge*² 578_{12} p. 277. — *L. Ziehen, Leges Graec. sacrae* p. 157 nr. $53_{12.\ 21}$. — In der zweiten Inschrift auch Eid bei Zeus Soter geleistet.

34) Kamarina: *Pind. Ol.* 5, 17. *Boeckh, Explic. ad Pind.* a. a. O. p. 150.

35) Kibyra: Ζεὺς Σωτήρ, *I. G.* 14. 829. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 1 p. 137 nr. 418. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 497 p. 135. — Priester Διὸς Σωτῆρος, *Petersen-Luschan, Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis* 2, 187 nr. 246. 247. 248.

36) Kinaros (Insel): Διὸς Σωτῆρος, *I. G.* 12, 7 nr. 511.

37) Kleonai: Das Opfer des Herakles an Zeus Soter nach Bewältigung des nemeischen Löwen (*Apollod.* 2, 74 f. [2, 5, $1_{2.\ 4}$]. *Pediasim.* 1, 2) erklärt *Tümpel, Roscher Myth. Lex.* 2 Sp. 3112, 30 ff. als Stiftungslegende eines sonst für Kleonai und die Gegend von Nemea — s. aber unten nr. 54 s. v. Nemea — nicht bezeugten Opferkultus an Zeus Soter.

38) Knossos: Weihung Διὶ Σωτῆρι, Ἐφημ. ἀρχ. 1908, 233 nr. 16.

39) Korone: Διὸς Σωτῆρος χαλκοῦν ἄγαλμα ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς πεποίηται, *Paus.* 4, 34, 6.

40) Kos: Fest gefeiert Διὶ Σωτῆρι, *Paton and Hicks, The inscr. of Cos* 43 b. 11 (p. 98) vgl. 34_3 p. 59. *v. Prott, Leges Graec. sacrae* p. 33 B_{12} nr. 13. *Dittenberger, Sylloge*² 619_{33} p. 411. *Ziehen, Leges Gr. sacrae* p. 326 nr. 321. Soterienfest in Kos als Parallelfest zum delphischen Soterienfest (vgl. oben nr. 20) gefeiert τῷ τε Ἀπόλλωνι τῷ Πυθίῳ καὶ τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τᾷ Νίκᾳ, *Pomtow, Götting. Gel. Anz.* 1913, 179.

41) Kyrene: Διὸς Σωτῆρος, *R. Murdoch Smith u. E. A. Porcher, History of the recent discoveries at Cyrene* p. 113 nr. 11 pl. 80 nr. 11.

42) Kyzikos: Münzen mit der Legende Ζεὺς Σωτὴρ Κυζικηνῶν *Mionnet Suppl* 5 nr. 215. *J. Marquardt, Cyzikus u. sein Gebiet* 133. *Head, Hist. num*¹. 454.

43) Lindos: Verein der Διοσσωτηριασταί, *J. G.* 12, 1, 939. *Poland, Gesch. des griech. Vereinswesens* 178. 237.

44) Magdola(?): Διὶ Σωτῆρι καὶ θεᾷ Συρίᾳ καὶ θεοῖς συννάοις, *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 547 nr. 25 (und dazu *Strack*). *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 733 p. 473. Vgl. oben s. v. Aegypten.

45) Makris (Insel im aigaiischen Meere, gegenüber von Myonnesos): Δεῖ Σωτῆρι . . τὸν βωμόν, *Wieseler, Göttinger Gel. Nachrichten* 1874, 16. *Μουσ. καὶ βιβλ. τῆς ἐν Σμύρνῃ εὐαγγ. σχολ.* 1, 75 nr. 39; vgl. *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10 (1885), 13 zu nr. 2.

46) Mantinea: Μαντινεῦσι δέ ἐστι καὶ ἄλλα ἱερά, τὸ μὲν Σωτῆρος Διός, τὸ δὲ Ἐπιδώτου καλούμενον, *Paus.* 8, 9, 2.

47) Megalopolis: ἱερὸν Σωτῆρος ἐπίκλησιν Διός, Gruppe des thronenden Zeus, Artemis Soteira und der Stadtgöttin Megalopolis, *Paus.* 8, 30, 10. In der fragmentarisch erhaltenen Inschrift am Megalopolis (*C. I. G.* 1, 1536. *Le Bas* 2, 331 p. 179 ff. *Dittenberger, Sylloge*² 289 p. 458 f.) wird Zeus Soter und das Fest Σωτήρια, an dem Philopoimen göttlich verehrt wurde, wiederholt erwähnt; vgl. *Nilsson, Gr. Feste* 35.

48) Messene: ἐν τῇ ἀγορᾷ Διός ἐστιν ἄγαλμα Σωτῆρος, *Paus.* 4, 31, 6. — Weihinschrift vom Berge Ithome: Δι[ὶ Σω]τῆρι, *Rev. arch. I année* (1845), *Seconde partie* p. 433 nr. 2. *Le Bas* 2, 312 p. 155.

49) Methymna: Stieropfer dargebracht τῷ Δὶ τῷ Σωτῆρι, *Collitz* 276. *I. G.* 12, 2, 498_{18} p. 101. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 78_{18} p. 128.

50) Milet: Nach *Th. Wiegand, Sechster vorläufiger Bericht über Ausgrabungen in Milet und Didyma* in *Abhandl. d. Königl. Preuß. Akad. d. Wiss. Phil.-hist. Cl.* 1908, 27 führt Zeus in Milet die Epiklesis Soter. — Eine andere Inschrift: Διὸς Σωτῆρος, *Ath. Mitt.* 5 (1880), 335, 2; vgl. *ebenda* 335, 3 die Weihung an Hadrian: Διὶ Ὀλυμπίῳ Σωτῆρι καὶ εὐεργέτῃ καὶ κτίστῃ.

51) Miletopolis (zwischen Miletopolis und Hadrianu Therai in Mysien): ὑπὲρ τῶν [καρπῶν καὶ] σίτων Διὶ Σω[τῆρι καὶ] Ἡρακλεῖ εὐχαριστήριον, *Ath. Mitt.* 29 (1904), 301; vgl. *ebenda* 306. 310 die dem Kaiser Hadrian als 'Ὀλυμπίῳ Σωτῆρι καὶ κτίστῃ' dargebrachten Weihungen. Vgl. auch Sozon II, 1.

52) Motella (Phrygien): Διὶ Σωτῆρι καὶ Θεοῖς

Σεβαστοῖς καὶ τῷ δήμῳ τῶν Μοτελληνῶν, *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 155 nr. 61 (vgl. 356 Note 2).

53) Naxos: Διὸς Σωτῆρος *I. G.* 12, 5 nr. 51.

54) Nemea: Διὶ Σωτῆρι ἀνέθηκεν, *Rhein. Mus.* 21 (1866), 516 nr. 328. *Le Bas* 2, 143b p. 62. Vgl. oben nr. 37 s. v. Kleonai.

55) Olbia: ὁ δῆμος Διὶ Σωτῆρι, *Latyschev, Inscr. ant. orae septentr. Ponti Euxin.* 1, 26 nr. 12_{16}. — Διὶ Σωτῆρι (εὐχαριστήριον), *ebenda* 124f. nr. 91. 92. Vgl. *Hirst, Journ. of hell. stud.* 23 (1903), 36.

56) Olympia: Weihung Διὶ Σ[ωτῆρι, *Dittenberger-Purgold, Die Inschriften von Olympia* 270 p. 398. Fest Σωτήρια, *ebenda* 176 p. 305. 327 p. 450. Vgl. *C. Robert, Athen. Mitt.* 18 (1893), 41.

57) Orchomenos: Διὶ Σωτεῖρι, *Collitz* 470 p. 170. *I. G.* 7, 3206 p. 599.

58) Oropos: Opfer dargebracht τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι, *I. G.* 7, 411_{18}. *Dittenberger, Sylloge*² 308_{17} p. 494.

59) Panion (Thrakien): Διὶ Σωτῆρι καὶ Ἀθηνᾷ Νικηφόρῳ καὶ Ἀπόλλωνι. *Corr. bell.* 24 (1900), 165 nr. 8. *Dittenberger, Or. Gr. inscr. sel.* 301 p. 471.

60) Pantikapaion s. Soteira IX; vgl. *Hirst, Journ. of hell. stud.* 23 (1903), 37.

61) Peiraieus: Soweit der Kult des Zeus Soter mit dem der Athena Soteira verbunden erscheint s. Soteira IV, 13. Das Heiligtum des Zeus Soter (τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος, *Strabo* 9, 396. Τὸ ἱερὸν τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος καὶ τῆς Ἀθηνᾶς τῆς Σωτείρας, *Lykurg.* 6. 16. ἐν Πειραιεῖ Ἀθηνᾶς ἐστι καὶ Διὸς τέμενος, *Paus.* 1, 1, 3. templum Iovis Servatoris, *Plin. n. h.* 34, 74) hieß auch Disoterion: Διισωτήριον καλοῦσιν Ἀθήνῃσι τὸν ναὸν τοῦ Σωτῆρος Διός, *Phrynichos* bei *Bekker, Anecd.* 1, 91_{6}. Priester τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος τοῦ ἐμ Πειραιεῖ, *I. G.* 2, 5 nr. 373c p. 95. Für die Pompe, die τῷ τε Διὶ τῷ Σωτῆρι καὶ τῷ Διονύσῳ galt *I. G.* 4, 2 p. 59 nr. 192c. *Dittenberger, Sylloge*² $500_{21 \cdot 31}$ p. 114), hatte der erste Archon (ἐπιμελεῖται δὲ καὶ τῆς [scil. πομπῆς] . . . τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι) zu sorgen, *Aristot. rep. Ath.* 56, 5; vgl. *E. Pfuhl, De Atheniensium pompis sacris* 95f. Opfer an Zeus Soter (*Plut. Demosth.* 27. *Lysias* 26, 6. *I. G.* 2, 741 p. 103f. [*Dittenberger, Sylloge*² 620 p. 414ff.] *I. G.* 2, 1, nr. 305 p. 128. nr. 325. 326 p. 149. nr. 466_{23} p. 245. nr. 469_{21} p. 258): s. *Wachsmuth* 2, 143f. *Mommsen* S. 525ff. Weihungen: Διὶ Σ[ωτῆρι, *I. G.* 2, 5 p 226 nr. 1048b; vgl. auch das Fragment *I. G.* 2, 834 p. 299: Διὸς Σωτῆρος. Eine Rekonstruktion des Zeusaltars (*Plin. n. h.* 34, 74; vgl. *Pseudo-Plut. vit. dec. orat.* p. 846D *Westermann, Biograph.* p. 286: τὸν βωμὸν τοῦ Σωτῆρος Διὸς ἐν Πειραιεῖ) versucht *F. Hauser, Jahreshefte d. österr. Inst.* 6 (1903), 102ff.

62) Pergamon: ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐπὶ τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος τῷ βωμῷ, *Inschr. v. Pergamon* 251_{30} und dazu *M. Fraenkel ebenda* S. 55 *K. Pilling, Pergamenische Kulte* 7. *Dittenberger, Sylloge*² 592_{30} p. 354. — Διὶ Μεγίστῳ Σωτῆρι, *Inschr. v. Pergamon* 327.

63) Pharos: Wahrscheinlich war die den Leuchtturm von Pharos krönende Statue die des Zeus Soter; vgl. das Epigramm des *Poseidippos*: οὐδ' ἂν ἁμάρτοι Σωτῆρος . . . Ζηνὸς ὁ τῇδε πλέων, *Blaß, Rhein. Mus.* 35 (1880), 90. *Anth. Pal. Append. Didot.* (ed. *Cougny*) 3, 80. *Th. Preger, Inscr. Graecae metricae* p. 96 Anm. 1; vgl. *Hermann Thiersch, Pharos* 33. Vgl. ob. nr. 8.

64) Pharsalos: Διὶ Σουτεῖρι *Ath. Mitt.* 13 (1888), 103. *Collitz* 327. *I. G.* 9, 2 p. 70 nr. 237. — [Διὶ Σ]ωτῆρι *Le Bas* 2, 1185. *I. G.* a. a. O. nr. 238.

65) Plataiai Nähe von: [τοῦ Διὸ]ς τοῦ Σωτῆ[ρος, *I. G.* 7, 1668 (*Ath. Mitt.* 5 [1880], 119f. nr. 5). Vgl. auch *Plut. Arist.* 11, woraus freilich nicht notwendig ein Kult des Zeus S. für Plataiai zu folgern ist.

66) Priene: Volksbeschluß, aus Anlaß der Wiedererlangung der Freiheit zu opfern τῷ τε Διὶ τῷ Σ[ωτῆρι καὶ τῇ Ἀθηνᾷ τῇ] Νίκῃ, καὶ ἄγειν ἑορτὴν Σωτήρια, *Hiller v. Gaertringen, Inschriften von Priene* 11 p. 16.

67) Ptolemais: Διὶ Ἡλίῳ Σωτῆρι, *Arch. f. Papyrusforsch.* 2, 564 nr. 113; vgl. *Wilcken ebenda* 4, 537 Anm. 1). *Milne, Catal. général des ant. égyptiennes du Musée du Caire* 18 (1905), p. 34 nr. 9275. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Roman. pertin.* 1, 1153 p. 395. *G. Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 89f.

68) Rhamnus s. Soteira IV, 14.

69) Rhodos: Διὶ Σωτῆρι, Ἀθάνᾳ Σωτείρᾳ, Ποσειδᾶνι Ἀσφαλείῳ, *I. G.* 12, 5 nr. 913. — Διὶ Σωτῆρι *I. G.* 12, 1 nr. 32 (vgl. 41_{11}). Verein der Διὸς Σωτηριασταὶ Σαραπιασταί, *I. G.* 12, 1 nr. 162. *Dittenberger, Sylloge*² 742. *Collitz* 3843. *Poland, Gesch. d. griech. Vereinswesens* 178.

70) Sangariosgebiet (Tchaltik): Διὶ Σωτῆρι εὐχήν, *Koerte, Kleinas. Studien* in *Ath. Mitt.* 24 (1899), 444 nr. 40. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertinentes* 3, 49 p. 17.

71) Schedia (Unterägypten): Διὸς Σωτῆρος, *A. Schiff, Festschrift für O. Hirschfeld* 388 (vgl. 390 Anm. 2) *Arch. f. Papyrusforsch.* 3, 133 nr. 10.

72) Sikyon: Fest Σωτήρια zur Erinnerung an die Befreiung der Stadt durch Aratos, an dem der Priester τοῦ Διὸς τοῦ Σωτῆρος das Opfer darbrachte, *Plut. Arat.* 53. *Odelberg, Sacra Corinthia, Sicyonia, Phliasia* 5. 195. *Rohde, Psyche* 2², 354, 2. *Kornemann, Klio Beiträge zur alt. Gesch.* 1, 85, 3.

73) Simena (Kekowa in Lykien; vgl. *Hirschfeld, Arch.-epigr. Mitt.* 9, 192ff.): Διὸς Σωτῆρος, *Heberdey-Kalinka, Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. Philos.-hist. Classe* 45 (1897), 1 S. 17 nr. 54.

74) Stageiros s. Soteira IV, 16.

75) Smyrna: Διὸς Σωτῆρος ἄγαλμα, *C. I. G.* 2, 3159. *Kaibel, Epigramm.* 805. — θῦσαι βοῦν δημοσίᾳ τῷ Διὶ τῷ Σωτῆρι, *Aristid. or.* 25 (p. 1, 148 *Dind.* = *Keil* 2, 422_{11}).

76) Tefeny (Phrygien): Würfelorakel Διὸς Σωτῆρος, *Corr. hell.* 8 (1884), 502 nr. VIII. *Papers of the American School at Athens* 2, 88 nr. VIII; vgl. *ebenda* nr. IV_4: Δημήτηρ γάρ σοι καὶ Ζεὺς σωτῆρες ἔσονται. IX_4: ὑψιβρεμέτης σωτήρ.

77) Telmessos: ἱδρύσασθαι . . . Διὶ Σωτῆρι βωμὸν . . . καὶ θύειν κατ' ἐνιαυτόν, *Corr. hell.* 14 (1890), $164_{25 \cdot 33}$. *Dittenberger. Or. Gr. inscr. sel.* $55_{25 \cdot 33}$ p. 90f. *Corr. hell.* 28 (1904), 410. *Nilsson, Griech. Feste* 35.

78) Troizen: *Διὸς ἱερὸν ἐπίκλησιν Σωτῆρος*, Stiftung des Aëtios, des Sohnes des Anthas, *Paus.* 2, 31, 10 *Wide, De sacris Troezeniorum* 5.

79) Thera: Altarinschrift *Διὸς Σωτῆρος*, *I. G.* 12, 3 nr. 430. *I. G.* 12, 3 *Suppl.* 1363. 1364. 1365. — *Ἑστίας καὶ Ζηνὸς Σωτῆρος. I. G.* 12, 3 *Suppl.* 1357. — *Διὸς Σωτῆρος καὶ Ἀγαθοῦ δαίμονος*, *ebenda* 1366. Vgl. *Hiller v. Gaertringen, Klio, Beiträge zur alt. Gesch.* 1, 222.

80) Thermai Himeraiai s. oben IV, 9 s. v. Apollon.

81) Tmolos-Aureliopolis (Salihly, Lydien): *Δία τὸν Σωτῆρα*, *Keil u. von Premerstein, Bericht über eine zweite Reise in Lydien* in *Denkschr. d. Kais. Akad. d. Wiss. zu Wien* 54 (1911) *Philos.-hist. Cl. II* S. 10 nr. 16.

XXXIII. Jesus.

Über Jesus als Soter handelt besonders *P. Wendland, Σωτήρ* in *Zeitschr. für die neutestamentliche Wissenschaft* 5 (1904), 335 ff. bes. 347 ff.; vgl. *W. Wagner, Über σώζειν und seine Derivata im Neuen Testament, ebenda* 6 (1905), 205 ff. bes. 219 ff. *Ad. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* 1, 87 ff. *Derselbe, Der Heiland* in *Die Christl. Welt* 14 (1900), nr. 2 = *Reden u. Aufsätze* 1, 307 ff. *H. Lietzmann, Der Weltheiland* (Bonn 1909) bes. 33. 56 ff. *A. Deißmann, Licht vom Osten* 276 f. Der Aufsatz von *Wendland* zeigt, wie der christliche Soter, dessen Titel an den Göttern, Heroen und Herrschern beigelegten Soternamen anknüpfte, als der Erretter und Befreier von der Herrschaft und Tyrannei der bösen Geister empfunden wurde, als der Gründer des neuen Reiches, in das er die Seinen einführt, als Erlöser von der Sünde, von dem Tode und dem Gerichte.

XXXIV. Herrscher.

Über die Verehrung der Könige und Kaiser als *σωτῆρες* findet sich reiches Material in dem schon zitierten Aufsatz von *Wendland, Zeitschr. f. neutestam. Wissensch.* 4, 338 ff. Ein Ansatz zur Bezeichnung des Herrschers als *σωτήρ* zeigt sich schon bei *Demosth. de cor.* 43, wo es heißt: *Θετταλοὶ καὶ ... Θηβαῖοι φίλον, εὐεργέτην, σωτῆρα τὸν Φίλιππον ἡγοῦντο· πάντ' ἐκεῖνος ἦν αὐτοῖς.* — Über Antigonos und Demetrios Poliorketes als *θεοὶ σωτῆρες* s. oben X, 4. — Ptolemaios I. Soter und seine Nachfolger s. das Inschriftenmaterial bei *Strack, Dynastie der Ptolemäer* 276 ff. (vgl. S. 129 f.). *Kornemann, Klio, Beitr. zur alt. Gesch.* 1, 66. 70 f. 75. *Niese, Gesch. d. griech. u. maked. Staaten* 1, 332 f. 2, 113 Anm. 3. *J. P. Mahaffy, The empire of the Ptolemies* 110 f. *Kaerst, Rhein. Mus.* 52 (1897), 46 ff. *v. Prott, Rhein. Mus.* 53 (1898), 460 ff. und *Bursians Jahresber.* 102 (1899), 131. *Gruppe, Gr. Myth.* 1506, 2. 1507, 1. *W. Otto, Priester u. Tempel im hellenistischen Ägypten* 1, 138, 5. 143 ff. 148. 152, 2. 180 ff. 2, 272 f. *Rubensohn, Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 156 f. *Wilcken, ebenda* 202, 1. *W. Otto, Hermes* 45 (1910), 448 ff. 635 ff. *Plaumann, Ptolemais in Oberägypten* 2, 33. 50 ff. 88 ff. und *Hermes* 46 (1911), 297 ff. *Blumenthal, Arch. f. Papyrusforsch.* 5, 324 ff. — Über Antiochos I. Soter, der nach seinem Tode als *Ἀντίοχος Ἀπόλλων Σωτήρ* konsekriert wurde, s. ob. IV, 10. — Über die Attaliden s. *Kornemann* 86. Über Titus Flamininus, Pompeius, Caesar s. *Wendland* 340 ff. — Über den Kaiser Augustus und seine Nachfolger als *σωτῆρες* s. das Material bei *Wendland* 342 ff., *Otto, Hermes* 45, 449. 454 ff. Über Hadrian bes. das Inschriftenmaterial bei *Wilh. Weber, Untersuchungen zur Gesch. d. Kaisers Hadrianus* 134 f. und dazu *Ath. Mitt.* 35 (1910), 463, 44. — Über Soter als Beiname von Königen von Baktrien, Charakene usw. vgl. *v. Gutschmid, Kleine Schriften* 4, 109 f. vgl. *Kahrstedt, Klio* 3, 285 (Münze des baktrisch-indischen Königs Straton: *Βασιλέως Σωτῆρος Στράτωνος*). Vgl. auch Art. Sozon. [Höfer.]

Sotera (*Σώτηρα*) = *Σώτειρα* 1) Aphrodite s. Soteira II (Sp. 1237, 18). — 2) Artemis s. Soteira III, 21 (Sp. 1239, 41 ff.). — 3) Athena s. Soteira IV, 13 (Sp. 1242, 13). — 4) Leukothea(?) s. Soteira XIV (Sp. 1246, 36). [Höfer.]

Soteres (*Σωτῆρες*) 1) = Anakes oder Dioskuren s. Soter C I und X. — 2) *θεοὶ Σωτῆρες* s. Soteira I. Soter XXXI. [Höfer.]

Soteria (*Σωτηρία*), Personifikation der Rettung, besaß Kulte 1) in Patrai, wo Eurypylos (s. d. nr. 3) nach seiner Heilung vom Wahnsinn ihr Heiligtum und ihr Kultbild gestiftet haben sollte, *Paus.* 7, 21, 7. Schon diese alte Kultlegende macht die Annahme von *Bursian, Geogr. v. Griechenland* 2, 328 unwahrscheinlich, daß es sich um die römische Salus handele. Als 'Heroine' bezeichnet *Deneken* Bd. 1 Sp. 2481, 53 f. die Soteria. — 2) In Aigion, wo nur das Kultpersonal das im Heiligtum befindliche Bild erblicken durfte. Außerdem wird noch berichtet, daß man einheimische Opferkuchen von dem Altar der Göttin nahm, sie ins Meer warf und dabei sagte, man sende sie der Arethusa in Syrakus, *Paus.* 7, 24, 3. *Bursian* a. a. O. 332. *Marx, Jahrb. d. Kais. deutsch. arch. Inst.* 4 (1889), 124. Nach *Eman. Ciaceri, Culti e miti nella storia dell' antica Sicilia* 169 wäre diese *Σωτηρία* eine Artemis *Σώτειρα*, während *Preller-Robert, Gr. Myth.* 1, 750 Anm. 4 sie als Demeter deutet. — 3) In Epidauros, aus dessen Asklepieion die Weihung: *Σωτηρίᾳ* stammt, *I. G.* 4, 1319. — 4) Nach *Eckhel, Doctr. num. vet.* 1, 155 (vgl. *Num. vet.* p. 38), der die Zustimmung von *F. M. Avellino, Italiae veteris numismata* 2, 19, 42 (vgl. auch *de Luynes, Études numism.* 9. *E. Gerhard, Prodromus* 97, 120. *Abhandl. d. Kgl. Akad. d. Wissensch. in Berlin* 1847, 488 Anm. 52 = *Gesam. akadem. Abhandl.* 2, 51 Anm. 52) gefunden hat, wäre unter *Σωτηρία* auf den unter Soteira XIII, 8 verzeichneten Münzen Demeter zu verstehen. Dagegen nimmt *M. Raoul-Rochette, Lettre à M. le Duc de Luynes sur les graveurs des monnaies grecques* 7 nr. 1 Anstoß an diesem Gebrauch von *Σωτηρία* und meint, es sei *Ἱερὰ* und *Ἆθλα* zu ergänzen, also *Σωτήρια* zu betonen. Der Einwand von *Raoul-Rochette,* daß der Kult der Soteria in Aigion und Patrai erst einer späten Periode angehöre und daher hier nicht zum Vergleiche herangezogen werden dürfe, ist, wie oben bemerkt, nicht stichhaltig, vielmehr ist wohl *Σωτηρία* nach der Analogie der oben erwähnten drei Kulte als selbständige Göttin (vgl. die Sosipolis [s. d.] von Gela) aufzufassen. — 5) Athenisches

Schiff, *Böckh, Staatshaushaltung der Athener* 3, 92. Vgl. Soteira XXIV. [Höfer.]

Soterios (Σωτήριος) = Σωτήρ (s. d.) 1) Zeus, *Soph. frgm.* 392 *Nauck*[2]. *Diodor.* 14, 30. — 2) *Θεοὶ σωτήριοι Soph. El.* 281. *Le Bas* 2, 876 p. 43 (= *Arch. Anz.* 1866, 174). — 3) Helena *ναυτίλοις σωτήριος, Eur. Or.* 1637. — 4) *Τύχη Σωτήριος* s. Soteira XX a. E. [Höfer.]

Sothis, ägyptische Sterngöttin (hieroglyphisch śpd·t, gesprochen etwa *sópdet, später *sóte nach Σῶθις. Bedeutung des Namens unbekannt; Erklärungen wie 'die Bereite' [*Pyramidentexte* ed. *Sethe* 632 = 1636] sind Wortspiele).

Literatur: *Lepsius, Chronologie* (1850) 73. 151. 167; *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* (1881) p. 1058; *Maspero* (1888) in *Bibliothèque égyptologique* (Paris 1893) 2, 17; *Brugsch, Rel. u. Myth.* (1891) 299; *Maspero, Hist. anc.* (1895) 1, 96; *Budge, Gods of the Egyptians* (1904) 2, 56; *Brodrick and Anderson Morton, Diction. of egyptian archaeology* (1902) 167; *Erman, Ägypt. Rel.* (1905) 224; *Roeder* in *Aeg. Ztschr.* 45 [1909] 22. Die klass. Überlieferung gesammelt in *Jablonski, Pantheon aegyptiorum* (1752), lib. 3, cap. 2.

Sothis ist der ägyptische Name des Sternes 1. Größe am südlichen Himmel unter dem Orion, den wir nach griechisch-römischem Vorgang großer Hundsstern oder Sirius nennen; an seinen Lauf haben die Ägypter wegen seiner außerordentlichen Helligkeit früh andere Beobachtungen angeknüpft. Zur Zeit der ersten Kalendereinrichtung (um 4241 v. Chr. nach *Ed. Meyer, Ägypt. Chronologie* 38; Nachträge [1907] I.) lag der Jahresanfang in der Zeit der Sommersonnenwende (um den 20. Juli), in der auch das erste Sichtbarwerden des Sirius vor der aufgehenden Sonne und das Steigen des Nils eintrat. Diese drei Ereignisse (Jahresanfang, Siriusaufgang und Nilüberschwemmung) blieben in der dogmatischen Priesterlehre im Zusammenhang miteinander, obwohl in Wirklichkeit die natürlichen Vorgänge sich im Laufe der Zeit in verschiedener Weise von jenem theoretischen Neujahr entfernten. Der Frühaufgang des Sirius rückte alle vier Jahre um einen Tag vorwärts, so daß er in $4 \times 365 = 1460$ Tagen den ganzen Kalender durchlaufen hatte und wieder auf den 1. Tag des Jahres fiel; trotzdem wurde der Tag des Siriusaufganges zu allen Zeiten als Fest gefeiert, 'in den heiligen Schriften Neujahr genannt' (Dekret von Hanopus, Z. 36 griech., 18 hierogl.).

In älterer Zeit.

Der Sirius wird von den Ägyptern wie andere Sterne seit alter Zeit personifiziert gedacht, und zwar, weil sein Name weiblich ist, als Frau. Sothis ist ein gutartiges Wesen, das dem Toten freundlich ist; sie besitzt eine 'Seele (Ba)' *Pyramidentexte* ed. *Sethe* 723). Wenn der tote König 'zum Himmel hinaufsteigt, ist Sothis seine Schwester, und sein Führer ist der Morgenstern' (*Pyr.* 1123). Orion und und Sothis, die oft nebeneinander genannt werden (*Pyr.* 151), nehmen den Toten bei der Hand (*Pyr.* 1561), oder Sothis wäscht seine Arme (*Pyr.* 1428). Der Tote heißt der Sohn der Sothis (*Pyr.* 458), oder häufiger ist Sothis seine Schwester (*Pyr.* 341. 929. 1707), und Sothis die Tochter des Osiris (*Pyr.* 965). Ein Sohn der Sothis namens Ni-anch ist nur einmal (*Pyr.* 1482) erwähnt. Wegen ihrer Beziehung zum Kalender hat Sothis den Beinamen 'Jahr' (*Pyr.* 965). Etwas später rühmt man vom König, er sei erzogen von Sothis und der Geschichtsgöttin Seschat (*Urkunden* ed. *Sethe* 4, 19, Amosis I.), und man kennt eine Wohnung der Sothis in der Unterwelt (*Totenbuch* ed. *Naville* Kap. 150).

Sothis ist aber keine selbständige Göttin geblieben, sondern unter dem Einfluß des weitverbreiteten Osirisglaubens ist sie zu einer Form der Isis geworden. Schon in den *Pyramidentexten* wird Isis in einem Wortspiel, das mit der Erzeugung des Horus zusammenhängt, Sothis genannt (*Pyr.* 632 = 1636). In der 19. Dynastie nennt die Beischrift das Sternbild 'Isis-Sothis' (*Lepsius, Denkmäler* 3, 171) oder nur 'Isis' (Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 4, pl. 36); im Osiristempel zu Abydos ist 'Sothis' ein Beiname der Isis (*Mariette, Abydos* 1, App. A. tabl. 33). An der astronomischen Decke des Ramesseums sagen die Götter zum König: 'Du gehst auf am Himmel wie Isis Sothis am Morgen des Neujahrs, wenn sie dir Jubiläen und Nile ohne Schaden (?) verkündet' (*Leps. Denkm.* 3, 170 = *Champollion, Not. descr.* 1, 993 = *Brugsch, Thesaurus* 87). In der späteren Klage um Osiris sagt Isis: 'Orion am Himmel geht täglich auf und unter und ich als Sothis bin hinter ihm, ohne mich zu entfernen' (*Berlin P.* 3008. 52); dabei ist Osiris als Orion und Isis als Sirius gedacht.

Selten finden sich Andeutungen, daß andere Götter als Isis sich im Sirius verbergen; vielleicht sind es Reste von älteren oder lokalen Mythen. Horus, der Sohn der Osiris und der Isis, heißt auch 'Horus, der in der Sothis ist' (*Pyr.* 632; *Totbch.* 101, nach Nu ed. *Budge*) und 'Osiris und Horus, der in der Sothis ist', sind zwei Sterngötter, mit denen der Tote als Stern am Himmel wandelt (*Mém. Mission franç. Caire* 1, 130, Dyn. 18). Eine 'Pechet, Herrin der Sothis' ist im Tempel Ramses' III. zu Theben erwähnt (*Brugsch, Thesaurus* 1408).

In später Zeit.

a) Als Stern der Isis.

Die Personifizierung des Sternes hat sich erhalten; Sothis wird als Frau oder Kuh neben anderen Sternbildern dargestellt (vgl. Abschnitt 'Darstellung'). Sothis gehört zu den Dekansternen (*Brugsch, Thesaurus* 1, 15); ebenso in der griechischen Überlieferung derselben (*Salmasius, De annis climactericis. Lugd. Batav.* 1548 p. 610; *Camerarius* Nürnberg 1532 p. 4) als Σωθίς. Sie heißt 'Sothis am Himmel, Fürstin unter den Sternen' (*Mariette, Dendérah* 2, 55e), und dem König wird 'das Königtum der Sothis am Himmel' verliehen (*ibid.* 4, 20).

Auf ihrer Bedeutung für den Kalender beruhen die Beiworte 'die am Himmel aufgeht am Jahresanfang' (*ibid.* 2, 55e) und 'Herrin

des Neujahrs' (*ibid.* 4, 24b) und 'Herrin des Jahresanfanges, die als Jahr aufgeht, um das schöne Jahr anzufangen' (*Brugsch, Thes.* 1, 9). 'Jahr' und 'Sothis' sind nebeneinander Beiworte einer und derselben Göttin (*Mar. Dend.* 1, 39e; *Dümichen, Baugeschichte von Dendera* 6). — Die griechischen Schriftsteller nennen häufig den ägyptischen Namen des Sirius: Der Stern, den die Griechen Hundsstern und Sirius, die Ägypter Σώϑης nennen (*Plutarch de solert. animal.* cap. 21) und: Diesen Stern (ἄστρον κυνός) nennen die Ägypter Sothis (*Chalcidius* zu *Platon, Timaios* cap. 124; ähnlich *Porphyr. de antro nymph.* 24). Sie erzählen auch mehrfach, daß die Ägypter den Anfang des Jahres nach dem Aufgang des Hundes berechnen (Zeugnisse gesammelt in *Lepsius, Chronologie* p. 151).

Die Tempelinschriften nennen in griechischer Zeit ausschließlich Isis als die Göttin, die sich im Sirius offenbart. In Syene betet man: 'Heil dir, Isis, Große, Gottesmutter, Herrin von Syene, Herrin des Himmels, Fürstin der lebenden Seelen der Götter (= der Sterne)..' (*Catal. des monum.* ed. *de Morgan* 1, 55). Ähnlich in Dendera: 'Heil dir, Sothis [Herrin des] Himmels, Fürstin der lebenden Seelen der Götter, erglänzend am Himmel hinter ihrem Bruder Osiris, wenn sie auf seiner Spur geht, . . wandelnd hinter Orion' (*Brugsch, Thesaurus* 1, 14), und man nennt sie 'Sothis, die in Frieden wandelt hinter ihrem Bruder als Orion' (*ibid.* 1, 9). Auch in Dendera ist 'Sothis' häufiger Beiname der Isis (*Leps. Denkm.* 4, 69a; *Mariette, Dendérah* 2, 2) und dann auch der Hathor, die ja die Isis in sich aufgenommen hatte (*ibid.* 2, 11. 55e. 4, 24b); vereinzelt heißt Hathor 'Herrin der Sothis' (*ibid.* 1, 63a). In den Liedern an Osiris heißt es: 'Der Himmel trägt deine göttliche Seele (Ba), die Sterngötter folgen dir, deine Schwester Sothis geht hinter dir' (*ibid.* 4, 73) oder 'Erhebe dich als Orion, Sothis jauchzt dir zu!' (*ibid.* 4, 65).

Ebenso steht in der griechischen Überlieferung Isis in engem Zusammenhang mit dem Sirius. Das Dekret von Kanopus (238 v. Chr.) übersetzt 'Sothis' mit τὸ ἄστρον τῆς Ἴσιδος, oder nur τὸ ἄστρον (Z. 18. 19. 21). Auf einem fingierten Grabstein der Isis sagt sie: 'Ich bin es, die im Hundsstern aufgeht' (*Diod.* 1, 27). *Plutarch* kennt eine echt ägyptische Vorstellung: die Seelen der Götter glänzen nach dem Tode am Himmel als Sterne: die Seele der Isis heißt bei den Griechen κύων, bei den Ägyptern Σῶϑις (*de Is. et Os.* cap. 21b ed. *Parthey;* ähnlich *ibid.* 61b: der der Isis geweihte Stern heißt Σωϑί). *Horapollons* Bemerkung 'Isis ist bei den Ägyptern ein Stern, ägyptisch Σῶϑις, griechisch Ἀστροκύων genannt, der, wie man glaubt, über die übrigen Sterne herrscht' (I, 3 ed. *Leemans*) erinnert an ägyptische Beiworte der Sothis (vgl. oben mehrfach). Für *Damascius* ist Sothis gleich Isis, und sie ist der Sirius, der der Hund des Jägers Orion ist (*vita Isidori* in *Photius Bibliotheca* § 242 ed. *Bekker* p. 340b, 36). *Eratosthenes* nennt nur den Stern am Kopf des Hundes Isis, den an der Zunge Sirius (*Cataster.* cap. 33, vgl. unten letzter Absatz), ähnlich *Hyginus* (*Poet. astronom.* 2, cap. 36).

b) Zusammenwerfung mit Satis.

Zu den genannten Zügen erhält Sothis eine Reihe von neuen, die ihr vor der griechischen Zeit fremd waren. Im Isistempel auf Philae bringt Ptolemäus XIII. einen Bogen und zwei Pfeile der Sothis (dargestellt wie Isis), damit sie die Feinde des Sonnengottes vernichte; sie heißt 'Sothis, Gewaltige, Herrin von Elephantine, Herrin des Bogens, [Fürstin des] Pfeiles' . . . die ihren Bruder Osiris schützt (*Lepsius, Denkmäler* 4, 50c). Ptolemäus XIII. opfert der Osirisfamilie, Chnum und 'Sothis, der Gewaltigen, Königin der Menschen, Fürstin beider Länder' (*Lepsius, Denkmäler* 4, 51a; Sothis trägt die Satiskrone; vgl. *Lepsius, Denkmäler* 4, 67a). — In Inschriften aus dem 1. Katarakt werden Chnum, Sothis und Anukis als die Herren des Landes angesehen und angerufen (Hungersnotstele 14 ed. *Brugsch, Sieben Jahre d. Hungersnot* und *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 1, 81; Brit. Mus. 912 unbekannter Herkunft: Totengebet an Re Harachte, Chnum, Sothis 'Gewaltige, Herrin von Elephantine' und Anukis). — Im Horustempel zu Edfu sprengt Ptolemäus IV. Wasser vor Chum, Sothis (mit Satiskrone, 'Herrin von Elephantine, Isis in Bige, die den Nil zu seiner Zeit ausgießt') und Anukis (ed. *Rochemonteix* [= *Mém. Mission. franç. Caire* 10. 11], 1 p. 115. 2 pl. 19). Ptolemäus IV. läuft mit Krügen zu Sothis (mit Satiskrone, 'Gewaltige, Herrin von Elephantine, Isis, die den Nil zu seiner Zeit ausgießt, Herrin des Bogens, Fürstin des Pfeiles') und Anukis (*ibid.* 1 p. 317. 2 pl. 30b). Isis (zwischen Osiris und Horus stehend) heißt 'Isis Sothis, die den Nil zu seiner Zeit ausgießt' (*ibid.* 1, 162); ebenso Hathor-Sothis (*ibid* 1, 164). — Im Hathortempel zu Dendera (spätptol. und röm.) kennt man als Heimat der 'Sothis aus Elephantine' (*Mariette, Dendérah* 1, 63b), den 1. oberägyptischen Gau (*Dümichen, Geograph. Inschriften* 1, 72. 3, 58). Hathor (als Hathor dargestellt) heißt 'Sothis, die alljährlich die Flut ergießt, um den Acker zu überfluten mit ihren Kostbarkeiten' (*Mar. Dend.* 1, 65b) oder: 'sie ist Sothis, die den Nil aus seinem Quelloch ergißt' (*ibid.* 3, 51l). Isis, Große, Gottesmutter (als Isis dargestellt), heißt auch 'Sothis, Große, Herrin des Jahresanfangs, die den Nil ergießt, um die Pflanzen zu erfrischen' (*ibid.* 1, 33e). Unter den Namen der Göttin von Dendera ist: 'Sothis, Große, die am Himmel erglänzt, die den Nil aus den Quelllöchern bringt' (*Dümichen, Histor. Inschr.* 51). Prozession von Schutzgöttern des Osiris, darin: 'Sothis', mit der Satiskrone, hält Bogen und Pfeile (= Art. 'Satis' Abb. 2) und sagt: 'Ich ergreife den Bogen, ich fasse den Pfeil, ich zerstückele die Glieder dessen, der die Wege des Osiris verletzt' (*Mar. Dend.* 4, 80). Sothis und Anukis werden oft zusammen genannt (*ibid.* 2, 27; *Brugsch, Thesaurus* 1, 10. 14), wobei meist beide Spenderinnen des Nilwassers sind. Sothis heißt in Dendera 'Große' (wr·t) in Anlehnung an Isis-Hathor (*Mar. Dend.* 1, 33e. 2, 2. 3, 29a. 4, 24b). — Der Tempel von Esne (röm.

Zeit) ist einem widderköpfigen Chnum geweiht, dessen Gefährtin Neit ist; doch steht einmal hinter ihm die Göttin 'Sothis, Gewaltige, Herrin von Elephantine, Fürstin von Bige, Auge des Re, Herrin des Himmels, Fürstin aller Götter', die 'die Flut zu ihrer Zeit' gibt (*Leps. Denkm.* 4, 90 b = *Champ., Not. descr.* 1, 288; Sothis trägt die Satiskrone). Sothis als Frau des Chnum (*Brugsch, Thesaurus* 3, 625 B). Die Beischrift zur Darstellung des Siriussternes lautet scheinbar 'Satis' (*ibid.* 1, 82). — Auf dem Naos aus Saft el-Henne (Nektanebos) ist eine Göttin Sothis dargestellt, eingesprengt in fremde Umgebung (*Naville, Goshen* pl. 5, 2). — Im Apophisbuch schützen Sothis und Anukis, wie viele andere Göttinen, den Re, der in seiner Barke von der Apophisschlange angegriffen ist (Brit. Mus. Pap. 10188. 31, 21 ed. *Budge, On the hieratic pap. of Nesiamsu*). Nach dem Fajjumpapyrus (ed. *Lanzone* 2, 41 = ed. *Pleyte* 2, 21) ist 'das Haus der Sothis und Anukis die Stätte, die den Nil in Elephantine ausgießt, um das Fajjum und Ehnas zu überschwemmen'.

Die genannten Stellen ergeben für Sothis eine Reihe von Zügen, die sie offenbar von der Göttin Satis (s. d.) von Elephantine entlehnt hat. Zunächst die eigenartige Satiskrone und ihre Stellung neben Chnum und Anukis, mit welchen zusammen Sothis die Trias von Elephantine bildet (in fast allen Stellen); dadurch wird Elephantine die Heimat der Sothis (Philae, Edfu, Dendera). Das Beiwort 'Gewaltige' (' '·t) geht von Satis auf Sothis über (Philae, Edfu, Esne). Sothis übernimmt ferner von Satis das Ausgießen des Nils in Elephantine (Edfu, Dendera, Esne, Fajjumpap.) und das Pfeilschießen (Philae, Edfu, Dendera). Die Wortspiele, die früher zwischen Satis und dem Verbum śt'j für 'werfen, Wasser gießen, Pfeil schießen' gemacht waren, übertrug man jetzt auch auf 'Sothis'; die beiden Namen klangen ja in der späten Zeit ähnlich: *sate und *sote. Diese Ähnlichkeit der Aussprache hat es schließlich veranlaßt, daß man gelegentlich 'Satis' schrieb, wo man 'Sothis' meinte (Esne). — Bei einer anderen Gruppe von Beiworten kann man schwanken, ob sie von Satis auf Sothis übertragen sind: Sothis heißt das Auge des Re (Esne) und vernichtet die Feinde des Sonnengottes (Philae, Apophisbuch). Diese Vorstellungen passen zwar zu dem alten Bilde von Satis; doch sind sie vielleicht von Isis-Hathor her zu Sothis gekommen. Das letztere liegt gewiß vor in den Fällen, wo Sothis als Königin der Götter und Menschen gefeiert wird (Philae, Esne) oder wenn Bige ihre Heimat genannt wird (Edfu, Esne). Endlich ist Sothis auch zur Beschützerin des Osiris geworden (Philae, Dendera).

Die von Satis stammenden Züge treten bei Sothis am Ende der Ptolemäerzeit auf; gleichzeitig erscheinen bei Satis die Beiworte der Sterngöttin, die offenbar von Sothis stammen. Wir sehen Satis und Sothis noch eine Weile nebeneinander existieren, in der Gegend des ersten Kataraktes und in Nubien hält Satis sich bis in die römische Zeit. Sonst wird sie aber allmählich ersetzt durch Sothis, die von Satis Tracht, Beiworte und alle Funktionen bis in einzelne Züge übernimmt. Die ägyptischen Tempel zeigen dabei einen verschiedenen Stand des Überganges. In Philae und Syene (ptol.) kennt man Satis und Sothis nebeneinander, in Edfu (ptol.) ist Satis sehr selten (ed. *Rochemonteix* 1 p. 115. 116), in Dendera und Esne (röm.) wird Satis gar nicht genannt. Diese Feststellung gilt unter der Voraussetzung, daß der Name der Göttin das entscheidende Moment ist; wollte man nach Tracht und Beiworten gliedern, so wäre das Ergebnis beinahe umgekehrt. Denn in dem Wesen der späten Sothis ist der Charakter als Sterngöttin nur ein untergeordneter Zug; der wichtigste ist, daß sie den Nil ausgießt. Diese Tätigkeit konnte man der Sothis mit gutem Grunde zuschreiben; seit alter Zeit bestand die Überlieferung, daß der Sirius unmittelbar vor Beginn des Steigens des Nils zum erstenmal wieder vor der aufgehenden Sonne sichtbar werde. Wir kennen aus älterer Zeit zwar nur eine einzige Andeutung der Verbindung zwischen Siriusaufgang und Nilüberschwemmung (*Leps., Denkmäler* 3, 170, s. ältere Zeit Absatz 2); aber die Kenntnis dieser Tatsache war gewiß nicht verloren gegangen.



1) Sothis (nach *Lepsius, Denkmäler* 3, 171).

Die griechische Überlieferung berichtet wohl, daß die Ägypter den Sirius der Isis weihen, weil er das (Nil)wasser herbeiführe (ὕδωρ, ϣγὸν ὄντα, *Plutarch, De Is. et Os.* cap. 38 a) und *Aelian* (*de nat. anim.* 10, 45) erzählt: Die Ägypter halten den Hund heilig, weil gleichzeitig mit dem Aufgang des Hundssternes der Nil zu wachsen beginnt; aber die ägyptische Vorstellung von Isis-Sothis, die den Nil ausgießt, scheint nicht zu den klassischen Völkern gekommen zu sein.

Darstellung.

Die ältesten Darstellungen des Sternbildes aus der 19. Dynastie (Grab Sethos I. ed. *Lefébure* in *Mém. Mission franç. Caire* 2, partie 4 pl. 36; Ramesseum: *Leps., Denkm.* 3, 171 = *Rosellini, Mon. culto* pl. 71 = *Burton, Excerpta hieroglyphica* 58 = unsere Abb. 1), zeigen eine Frau, die mit rückwärts erhobener rechter Hand in einem Boot steht; in der vorgestreckten linken Hand hält sie ein Papyruszepter und ein Lebenszeichen. Der Kopfschmuck ist eigenartig: zwei hochstehende Federn (zwischen denen unten in einem Falle eine Sonnenscheibe sitzt) und eine nach hinten geneigte Straußenfeder. Isis-Sothis trägt einmal auf den ihr zugehören

den Hörnern einen Aufsatz von Federn, der an den obigen erinnert (*Mariette, Abydos* 1, App. A tabl. 33).

In späterer Zeit ist Sothis in Ombos (*Leps. Denkm.* 4, 49c = *Cat. mon.* ed. *de Morgan* 2, 250) eine Frau im Boot; sie hält Bogen und Pfeile, trägt den Kopfschmuck der Isis (Sonne zwischen Rinderhörnern), darauf in einem Falle noch die oberägyptische Königskrone. Ebenso mit einfacher Federkrone auf dem Sarg des Chetar (*Brugsch, Thesaurus* 1, 80; *Zeitschr. deutsch. morgenl. Ges.* 14, 15). — Andere späte Tempel stellen das Sternbild als Kuh, im Boot liegend, dar (*Brugsch, Thes.* 80); zwischen ihren Hörnern glänzt bald ein Stern (Dendera zweimal, Abb. bei *Maspero, Hist. anc.* 1 p. 97; *Petrie, Athribis* pl. 36. 37, spätes Grab), bald eine Sonnenscheibe (Der el-Medine, Anlehnung an den Kopfschmuck der Isis). In Esne (*Thes.* 82) steht hinter der Kuh im Boot eine Isis. — Ungewöhnlich ist die Gestalt des Sternbildes als Frau mit Löwenkopf, ohne Boot (*Mariette, Dendérah* 2, 10, Darstellung plastischer Figuren von Sternbildern).



2) Sothis-Satis. Bronze Brit. Mus. 11143.

Wo Sothis nicht als Sternbild sondern als Göttin abgebildet wird, steht sie nicht im Boot, sondern auf der Bodenlinie. Sie wird gelegentlich wie Isis dargestellt (*Leps., Denkm.* 4, 50c); das ist naturgemäß überall der Fall, wo Sothis nur als Beiname der Isis auftritt (*Rochemonteix, Edfou* 1 p. 162, 2 pl. 23a; *Mariette, Dendérah* 1, 33e; Hathor: *ibid.* 3, 51l). Häufig trägt sie die Krone der Satis (s. d. Abb. 2). Die Vereinigung von Sothis und Satis hat dazu geführt, auf die alte Satiskrone einen Stern aufzusetzen. Die neugebildete Krone wird in den Tempelreliefs nie dargestellt; wir kennen sie nur an Bronzen: 1. Brit. Mus. 110 = *Arundale-Bonomi, Gallery of the Brit. Mus.* pl. 5, 12 (Dyn. 26, aus Theben). 2. Brit. Mus. 11143 = *Lanzone, Dizion. di mitol. egiz.* tav. 313, 1 = *Budge, Guide to the third and forth egyptians rooms* p. 143, Abb. = unsere Abb. 2. 3. Sammlung *Hilton Price* 4174 = *Catal.* vol. 2, pl. 8 (aus Abydos). 4. Turin: *Lanzone* tav. 313, 3. Die Göttin, stehend oder sitzend, hält in den Händen Lebenszeichen und Zepter oder ein Menat-Gegengewicht oder nichts; sie trägt die Satiskrone mit oder ohne Uräus, auf der ein fünfstrahliger Stern schwebt. Die Turiner Figur hat scheinbar ein Kreuz + statt des Sternes.

Die spätgriechische Volkskunst hat für den Hundsstern eine neue Darstellungsweise in ihrem Stile erfunden. Eine späte Terrakotta (Berlin 9956 = Abb. 143 in *Erman, Die ägypt. Religion*) zeigt Isis reitend auf einem Hunde, der einen Stern auf dem Kopfe trägt (s. oben *Eratosthenes* in: späte Zeit a. letzter Absatz). Bei einem ähnlichen Stück liegt der Hund neben Isis, die Sistrum und Topf hält (Berlin 9172). [Roeder].

Souco . . ., keltische Lokal-Gottheit, erwähnt auf der Inschrift einer Basis, die eine Statue trug: *⟨Nu⟩m. Aug. d. Souco . . . ⟨Di⟩vixtus Silani f(ilius)* . . ., *Revue épigr.* 4, p. 265, nr. 1508 (Abbild. pl. 17). Von der Statue sind nur die Füße erhalten, die keinen sichern Schluß zulassen, ob wir es mit einem Gott oder einer Göttin zu tun haben. Der Herausgeber, *E. Espérandieu*, vermutet eine Quellgöttin und möchte *d(eae) Souco⟨nae⟩* ergänzen, die er in Zusammenhang bringt mit dem unweit des Fundorts der Inschrift (*Sagonne, dép. Cher*) fließenden Baches Sagonin. [M. Ihm.]

Nach Bericht in *Rev. arch.* 1902, 2 p. 461 nr. 255 handelt über diese Inschrift und die darin genannte Gottheit *Des Méloizes, Une inscription votive découverte à Sagonne (Cher). Extrait des Mémoires de la Société des Antiquaires du Centre* (Bourges 1902): *[N]um(ini) Aug(usti): D(eae) Souco[nae, Di]vixtus Silani f(ilius).* [Höfer.]

Sozon (*Σώζων*), I. kleinasiatischer, wohl erst in hellenistischer Zeit geprägter Gott, der nur durch Inschriften und Münzen bekannt ist. Die Heimat seines Kultes ist Pisidien, von wo aus er sich nach Phrygien, Karien, Pamphylien und Lykien verbreitet hat, *Usener, Götternamen* 174. *Sarre, Arch.-Epigr. Mitt. aus Öst.* 19 (1896), 50. Im einzelnen ist der Kultus dieses Gottes für folgende Stätten bezeugt:

1) Antiochia ad Maeandrum (Karien): Münzen mit der Darstellung einer männlichen bekleideten Gestalt, welche den rechten Arm ausstreckt und mit der Linken das Gewand faßt und einen Zweig hält, und der Legende *Σώζων*, *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* 304 nr. 8 (vgl. *Kleinasiat. Münzen* 1, 299 zu nr. 1). *Catal. of greek coins in the Brit. Mus. Caria* 16 nr. 14 pl. 3, 7. *Head, Hist. num.*² 608. *G. Mendel, Corr. hell.* 26 (1902), 222. *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 263 nr. 1.

2) Aphrodisias (Karien): Münze mit dem Haupt des Augustus und der Legende *Σεβαστός* (Obvers); auf Revers Darstellung des Doppelbeils (Labrys) und Legende *Ἀφροδισιέων Σώζων*, *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Caria* 39 nr. 90 ff.

3) Attaleia (Pamphylien): Darstellung des berittenen Gottes, Weihung: *Σώ(ζ)οντι εὐχήν*. *Corr. hell.* 3 (1879), 346 nr. 29 = *Corr. hell.* 4 (1880), 294 pl. 10 Fig. 4 (vgl. *Corr. hell.* 1 [1877], 367. 2 [1878], 171). *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 263 nr. 4. — Vgl. unten nr. 15.

4) Baris (Isbarta): Grabstele mit der Darstellung eines Reiters mit Chlamys und dichtem Haar und der Weihung: *Σώζοντι εὐχήν*, *H. Rott, Kleinasiat. Denkmäler aus Pisidien, Pamphylien,*

Kappadokien u. Lykien (= *Studien über christliche Denkmäler* 5/6 [1908] S. 355 nr. 22. Vgl. unten nr. 15.

5) Kibyrates (δῆμος Ὀρμηλίων): Votivrelief (Darstellung des reitenden Gottes, der um das Haupt eine Strahlenkrone trägt und in der R. eine Art Schwert hält): *Θεῷ Σώζοντι εὐχήν*, *Corr. hell.* 2 (1878), 170 nr. 2 = *Corr. hell.* 4 (1880), 293, 1 = *Papers of the American School at Athens* 2, 96 nr. 64 = *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 306 (vgl. *Corr. hell.* 1 [1877], 367). — Darstellung des reitenden Gottes, der das Doppelbeil in der R. trägt; Weihung: *[Σ]ώζοντι ἐπηκόῳ* (was mit *Collignon* für *ἔτη κθ* zu lesen ist) *εὐχὴν ἀνέθηκεν*, *Corr. hell.* 2 (1878), 172 nr. 4 = *Corr. hell.* 4 (1880), 293 nr. 2 = *Ramsay, Cities and bishoprics of Phrygia* 304 nr. 98 = *Smidt, Journ. of hell. stud.* 8 (1887), 237 f. nr. 18 = *Weinreich, Ath. Mitt.* 37 (1912), 19 nr. 87.

6) Magnesia a. M. (?): *Σώζοντι*, *O. Kern, Inschriften von Magnesia a. M.* nr. 122 b p. 109 (vgl. *Index* p. 216 s. v. *Σώζων*).

7) Mastaura (Lydien): Münzen mit der Darstellung eines dem Apoll gleichenden Gottes, der einen Zweig (?) in der gesenkten Rechten trägt und die Linke an die Lyra hält, die hinter ihm auf einer Basis steht. Im Felde rechts Bogen und Köcher; Legende: *Σώζων*. *Imhoof-Blumer, Lydische Stadtmünzen* 95, 1 (vgl. *Kleinasiat. Münzen* 1, 299 zu nr. 1). *Head, Hist. num.*² 653. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Lydia* 156 nr. 3. 4 pl. 17, 1 und *Introd.* p. LXXIV. *G. Mendel, Corr. hell.* 26 (1902), 222. Vgl. *Mionnet* 4, 83, 454 Anm., wo *Σώσων* steht.

8) Milyas: *Σώζοντι εὐχὴν ἀνέστησα*, *Petersen* u. *Luschan, Reisen im südwestlichen Kleinasien* 2, 166 nr. 196.

9) Philomelion (Akschehir): Weihung dargebracht *Λη]τοΐδῃ(ι) Σώζοντι καὶ Ἡλίῳ(ι) βασιλῆι*, beide Götter werden bezeichnet als *θεοὶ δικαιότατοι καὶ ὅσιοι*, *A. Körte, Ath. Mitt.* 25 (1900), 443 f. nr. 76 (vgl. S. 433).

10) Pisidien (nördlich vom See Karalis): *ἀνέστησαν τὸν βωμὸν Σώζοντι*, *Papers of the American school at Athens* 3, 216 nr. 345.

11) Saradschik (östliches Lykien): Erwähnung eines Heiligtums des Sozon, dem die Strafgelder für Grabesverletzung zufallen sollen: *δώσει προστίμου τῷ(ι) ἱερῷ(ι) τοῦ Σώζοντος*, *Petersen* u. *v. Luschan, Reisen im südwestlichen Kleinasien* 2, 154 nr. 185.

12) Sozopolis: Sozon ist wohl auch Eponymos der pisidischen Stadt Sozopolis (jetzt Susu), *Petersen* u. *v. Luschan, Reisen in Lykien* 154. Die anderen Namen von Sozopolis 'Apollonia' (vgl. *Hirschfeld, M.-Ber. Akad. Berl.* 1879, 318) erklärt *v. Lanckoroński* 2, 8 Anm. 7 aus der Gleichsetzung des Apollon mit Sozon. Auch der Personenname *Σώζων* (*Papers of the Amer. school* 3, 373_{49} p. 246. 374_{53} p. 252 aus der Gegend der pisidischen Antiocheia wird ein theophorer sein, *Usener* a. a. O. 176.

13) Termessos: *Θεῷ Σώζοντι εὐξάμενος*, *Hill, Journ. of hell. stud.* 15 (1895), 129 nr. 28. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Romanas pertin.* 3, 170 nr. 450.

14) Themisonion (Phrygien): Münzen mit der Legende ΛΥΚ links, *Σώζων* rechts zeigen das Brustbild des Gottes Sozon mit Strahlenkrone und Gewand rechtshin, *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 1, 299 nr. 1. *Cat. of greek coins in the Brit. Mus. Phrygia* 419 nr. 5 p. 49, 2 und *Introd.* p. CIV.

Ramsay, Amer. Journ. of arch. 3 (1887), 362. *Cities and bishoprics of Phrygia* 262 f. ergänzt die Legende unter Zustimmung von Graf *Lanckoroński, Städte Pamphyliens u. Pisidiens* 2, 9 (vgl. *Perdrizet, Corr. hell.* 20 [1896], 98, 2. *Arch. Anz.* 16 [1901], 162) zu *Λυκ(άβας) Σώζων*, und sieht darin den Sonnengott Lykabas den Retter, während *v. Lanckoroński* a. a. O., von derselben Ergänzung ausgehend, im Anschluß an die von *Stengel, Hermes* 18 (1883), 304 ff. aufgestellte Erklärung von *λυκάβας* = Mondjahr, den 'Lykabas Sozon' äußerlich wenigstens dem Men (s. d.) gleichsetzt. Die wahrscheinlichere Ergänzung ist wohl die zu *Λύκ[ιος] Σώζων*, die *Head, Hist. num.*¹ 569 gibt, während er freilich in der 2. Auflage p. 687 wieder *Λυκ[άβας (?)]* schreibt. Denn einerseits ist Lykabas nirgends als Bezeichnung des Sonnen- oder Mondgottes bezeugt, andererseits erscheint auf der Inschrift von Philomelion (oben nr. 9) *Σώζων* als *Λητοΐδης* und auf Münzen von Mastaura (oben nr. 7) durchaus als Apollon gebildet und mit apollinischen Attributen. Es kommt hinzu, daß die Darstellungen des Sozon öfter denen eines als Apollon bezeichneten Gottes gleichen (s. unten).

15) Unbestimmter Herkunft: Votivrelief mit Darstellung des aufrecht stehenden unbekleideten Gottes, der in der R. einen undeutlichen Gegenstand, in der L. die Lyra hält; zu seiner L. eine über einem Bukranion nach oben sich ringelnde Schlange; Weihung: *Σώζοντι ὑπὲρ τέκνων εὐχήν*, *G. Mendel, Corr. hell.* 26 (1902), 220, der angibt, daß das Relief aus Baris (vgl. oben nr. 4) stammt, während im *Journ. of hell. stud.* 22 (1902), 115 nr. 33 Provenienz aus Attaleia (s. oben nr. 3) angegeben wird.

Sozon 'der Retter' findet, wie Soter in Soteira, in der für weibliche Gottheiten gebrauchten Epiklesis Sozusa (s. d.) sein Gegenstück. Sein Name ist echt griechisch, wenn freilich, wie weiter unten ausgeführt ist, sein Wesen orientalische Eigenart zeigt, so daß eine eigenartige Mischung von lokalem Glauben und griechischem Mythos sich darbietet, vgl. *Körte, Ath. Mitt.* 25, 432. *Mendel, Corr. hell.* 26, 222. *Sarre* a. a. O. 50. *Petersen-Luschan, Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis* 197.

Nach dem Vorgang von *Ramsay, American Journ. of Arch.* 3 (1887), 362 f. haben auch *G. Radet, Rev. arch.* 1893, 2 p. 211. *v. Lanckoroński, Städte Pamphyliens und Pisidiens* 2, 8. 13. *Anderson, Journ. of hell. stud.* 19 (1899), 80 und *P. Perdrizet, Corr. hell.* 20 (1896), 98 in *Σώζων* eine griechische Umbildung des thrakisch-phrygischen *Σαβάζιος*, *Σαουάζιος* gesehen, und nach *Gruppe, Gr. Myth.* 1533 (Anm. 4 zu 1532) hat auch *Cumont, Suppl. rev. de l'instr. publ. en Belg.* 1897, 7 die Gleichsetzung des Sozon mit Sabazios empfohlen mit der Begründung, daß die Sozonverehrer sich in den ersten Jahrhunderten n. Chr. mit Juden vereinigten und von diesen messianische Vorstellungen empfingen, Sabazios aber dem Zebaoth

gleichgesetzt wurde. *Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 198 hat die Frage unentschieden gelassen. Nach *v. Lanckoroński* a. a. O. 9 soll *Σώζων* sogar mit Osogos (s. d.) namensverwandt sein. Mit Recht hat *Usener* (a. a. O. 176, vgl. *A. Körte, Ath. Mitt.* 25 [1900], 432 Anm. 5) diese Gleichsetzung des Sozon mit Sabazios abgelehnt; vgl. auch *Eisele, Roscher Myth. Lex.* Bd. 4 Sp. 263. Vielleicht ist auch der Zeusbeiname *Σώζων* (s. unten nr. II) unter dem Einfluß des selbständigen Gottesnamens *Σώζων* entstanden und stützt so seinerseits die Annahme von der echt griechischen Benennung dieses Gottes.

Die Darstellungen des Sozon als Reiter, der die linke Hand am Zügel hält, während die Rechte eine Keule oder auch das Doppelbeil trägt, und dessen Haupt oft mit einem Strahlenkranz umgeben ist, erinnern an die ähnlichen Darstellungen, wo aber dem dargestellten Gotte statt der unbestimmten Bezeichnung eines 'rettenden Gottes' gewöhnlich ein bestimmter Name beigegeben worden ist.

Auf der Vorderseite eines Votivreliefs aus Kula ist eine nach rechtshin reitende unbärtige Figur in kurzem Chiton und Schuhen dargestellt, die mit der Linken das Doppelbeil schultert; unter dem Relief steht die Weihung: *Ἀπόλλωνι θεῷ(ι) Βοζηνῷ(ι)*,*) *Conze, Arch. Zeit.* 38 (1880), 37 f. *Kgl. Museen zu Berlin: Beschreibung der antiken Skulpturen* 252 nr. 680. *Ramsay, Cities* usw. 152 nr. 52. Eine weitere gleichfalls aus Kula stammende Vorsilbe weist eine liegende Doppelaxt und die Weihung: *Ἀπόλλωνι Ταρσῖ* auf, *Conze* a. a. O. 38. *Kgl. Museen zu Berlin* a. a. O. nr. 681. Ein Votivrelief aus Smyrna zeigt eine mit Chiton und flatternder Chlamys bekleidete Göttergestalt, die eine Bipennis schultert und die in der Widmung als *Ἀπόλλων* bezeichnet ist, *Benndorf-Niemann, Reisen in Lykien und Karien* 153 nr. 128 Fig. 77 auf S. 125.

Auf einer Inschrift aus Pergamon wird die Darstellung eines *Ἥλιος ἐφ' ἵππῳ καὶ ἱκέτης παρὰ τῷ ἵππῳ* erwähnt, also die Darstellung des reitenden Helios und eines neben seinem Pferde stehenden Adoranten, *Fränkel, Inschr. v. Pergamon* 248 nr. 336. *Dittenberger, Sylloge* 2², 615 nr. 754. Diesen Helios *ἐφ' ἵππῳ* identifiziert *Fränkel* a. a. O. direkt mit dem *θεὸς σώζων*. Des weiteren findet sich die Statue eines *ἔφιππος Ἥλιος* erwähnt auf einer Inschrift aus der Nähe von Antiochia Pisidica, *Papers of the american school at Athens* 3, 240 nr. 371. *Cagnat, Inscr. Gr. ad res Rom. pert.* 3, 296. Auch der lykische Reitergott mit der Strahlenkrone, Kakasbos (s. d.), ist mit Sozon verglichen worden, ebenso die Münztypen von Arykanda in Lykien, wo nach *Schol. Pind. Ol.* 7, 33 Helios verehrt wurde, und von Choma, auf denen ein männliches Haupt mit Strahlenkrone bzw. ein reitender Gott mit der Strahlenkrone erscheint, der von *Hill, Cat. of the greek coins Brit. Mus. Lycia Pamphilia and Pisidia Introd.* LVIII und p. 44, 1. 45, 4 und von *Head, Hist. num.*² 694 fragweise als Sozon gedeutet wird. Weiteres über den reitenden Sonnengott bei *R. Dussard, Rev. arch.* 1903, I p. 369 ff., der p. 370 ihn direkt mit dem *θεὸς σώζων* identifiziert. Also Apollon und Helios sind es besonders, die in derselben Darstellung erscheinen wie Sozon. Nun zeigt die Inschrift aus Philomelion (oben nr. 9), daß *Λητοΐδης Σώζων* und *Ἥλιος βασιλεύς* als *θεοὶ δικαιότατοι καὶ ὅσιοι* bezeichnet werden, d. h., wie *Körte, Ath. Mitt.* 25, 432 f. bemerkt, daß der sonst *Ὅσιος καὶ Δίκαιος* genannte Gott hier in zwei Wesen, in Apollon *Σώζων* und Helios, gespalten ist. Und in der Tat gleichen die Darstellungen der *Ὅσιος καὶ Δίκαιος* genannten Gottheit denen des Sozon, Apollon oder Helios genannten Gottes; s. *Mordtmann, Ath. Mitt.* 10 (1885), 12 (vgl. 6 [1881], 139 f. nr. 16). *Humann u. Puchstein, Reisen in Kleinasien u. Nordsyrien* 341. *Koerte* a. a. O. 432 f. und *Götting. Gel. Anzeigen* 1897, 408 nr. 50. Verwandte andere Monumente bezeichnen in der Weihinschrift den dargestellten Gott als Herakles, Poseidon, Ares. Es liegt die Vermutung nahe, daß auch der sogenannte 'thrakische Reiter' in diesen Kreis gehört, *Mendel, Corr. hell.* 26 (1902), 221. *Benndorf-Niemann* a. a. O. 153. *Petersen-Luschan* a. a. O. 197. Vielleicht ist es nicht zufällig, daß dieser 'thrakische Reiter' als *ἐπήκοος θεὸς Σωτήρ* (= *Σώζων*) bezeichnet wird, s. Soter C XXXI, 1. Auch in Thrakien begegnet eine Stadt Sozopolis-Apollonia (vgl. oben nr. 12), *Pape-Benseler* s. v. *Σωζόπολις* 1, und der dargestellte 'thrakische Reiter' wird auch hier bisweilen Apollon genannt, *Gruppe, Gr. Myth.* 826 Anm. 4_{13}.

Usener (a. a. O. 176, vgl. *Ziehen, Arch. Anz.* 1904, 12) hat mit Sozon die gleichartige Gestalt des Medaurus verglichen und als ältere kleinasiatische Benennung für Sozon den Mandros vermutet. Die urkundliche Bestätigung dieser von *Letronne* nur erschlossenen vorderasiatischen Gottheit ist durch die von *J. Keil, Beiblatt der Jahreshefte des österr. arch. Inst.* 14 (1911) S. 136 ff. veröffentlichte Mysterieninschrift aus dem äolischen Kyme erbracht worden, in der ein vor den Toren der Stadt gelegenes Heiligtum, *ἱερὸν Καίοντος Μ[άν]δρ[ο]υ*, dem Mysterien gefeiert wurden, erwähnt wird. *Keil* a. a. O. erklärt diesen *Καίων Μάνδρος* für einen Feuergott, wohl kleinasiatischen Ursprungs. *Letronne*, dem *Meister, Herondas* 65. *Kretschmer, Einleitung in die Gesch. der griech. Sprache* 395 folgen, hatte Mandros dem Flusse und Gotte Maiandros (s. d.) gleichgesetzt, und *Gruppe, Gr. Myth.* 852, 6 (vgl. *Movers, Die Phönizier* 1, 342) hatte vermutet, daß Maiandros = Mandros eigentlich das im Gebiete des Flusses aus der Erde qualmende Feuer sei (vgl. *Strabo* 12, 8, 17 p. 579). Für diese Vermutung bringt die dem Mandros auf der Inschrift gegebene Epiklesis *Καίων* die glänzende Bestätigung. Vielleicht ist Mandros aber auch als Sonnengott verehrt worden. Wenigstens findet

*) Vielleicht ist dieser Apollon *Βοζηνός* mit dem *Ζεὺς Ἀβοζηνός* einer Inschrift aus Nakolea (Phrygien) identisch, *Radet, Archives des Miss. Scient.* 6 (1894), 441. *Corr. hell.* 20 (1896), 109 nr. 4. Auch der *Ζεὺς Βώζιος* auf Münzen von Hierapolis in Phrygien läßt sich wohl vergleichen, *Head, Hist. num.*² 676. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Phrygia* 234. *Imhoof-Blumer, Monn. gr.* 401 *Ramsay* a. a. O.; vgl. *Cumont* bei *Pauly-Wissowa* s. v. Bozenos. *P. Kretschmer, Einleit. in d. Gesch. d. gr. Sprache* 199, 1.

sich *Καίων* als Epitheton des Sonnengottes auf einer Inschrift der Tür eines Grabmals in Marissa (Idumaea): *Ἥλιος Καίων Μύρων ἱερεύς*, *J. P. Peters* und *H. Thiersch, Painted tombs in the Necropolis of Marissa* nach Bericht in *Rev. des études gr.* 1908, 206. Ist Sozon, wie *Usener* annimmt, ein Seitenstück zu dem nun auch inschriftlich bezeugten Mandros und trifft unsere Vermutung, daß Mandros ein Sonnengott ist, das Richtige, so würde dies zu der ob. (Sp. 1283) gegebenen Darstellung gut passen, nach der Sozon sich nahe mit Helios bzw. Apollon berührt.

II. Beiname des Zeus = *Σωτήρ*.

1) Auf einem aus der Nähe von Kyzikos stammenden Relief ist rechts Zeus dargestellt mit Adler, stehend vor einem Altar, dessen Relief ein Stieropfer darstellt; hinter dem Altar erhebt sich ein Baum, von links naht ein Adorant. Oben auf dem Relief steht *Ζεὺς Χαλάζιος Σώζων*. Darunter steht folgende Inschrift: *Θρακιοκωμῆται τῷ θεῷ τὴν στήλλην* (so!) *καθιέρωσαν ὑπὲρ εὐκαρπίας καὶ ἀβλαβίας τῶν καρπῶν καὶ ὑπὲρ ὑγιείας καὶ σωτηρίας τῶν γεοκτειτῶν κ. τ. λ.* *Hasluck, Journ. of hell. stud.* 24 (1904), 21 f. (vgl. *Fr. Poland, Gesch. d. gr. Vereinswesens* 180**). Die Epitheta beziehen sich auf Zeus als den Gott der Vegetation (*Gruppe, Gr. Myth.* 1108 f.), der als solcher gelegentlich auch durch Sendung von Hagelschlag den Erntesegen vernichten kann; und daher ruft man ihn, wie es in der obigen Inschrift geschieht, als *Σώζων* an *ὑπὲρ εὐκαρπίας καὶ ἀβλαβίας τῶν καρπῶν*: er kann es bewirken, daß die Felder Frucht tragen, wie er umgekehrt die Ernte vernichten kann. Vgl. *νόσους τῶν καρπῶν, αἳ ἐκ Διός εἰσιν* (*Xenoph.*) *Rep. Ath.* 2, 6 und dazu *E. Kalinka, Die Pseudoxenophontische Ἀθηναίων πολιτεία* p. 193. Vgl. auch *Amelung, Röm. Mitt.* 20 (1905), 300. Auf einer gleichfalls aus Mysien stammenden Inschrift wird wie hier Zeus *Σώζων* als Erntegott Zeus *Σωτήρ* angerufen *ὑπὲρ τῶν* [*καρπῶν καὶ*] *σίτων*, *Ath. Mitt.* 29 (1904), 301.

Χαλάζιος als Götterbeiname, und zwar als Epiklesis des Apollon, findet sich im *Cod. Marcianus* des *Proklus Chrest.* bei *Phot. Bibl.* 321 b 31 *Bekker*: *δαφνηφορίαν εἰς Ἀπόλλωνος Ἰσμηνίου καὶ Χαλαζίου*. Die geringeren Handschriften bieten statt *Χαλαζίου*: *Γαλαξίου*, was nach *v. Wilamowitz, Hermes* 34 (1899), 224, der auf *Plut. de Pyth. or.* 29 p. 409 b verweist, die richtige Lesung ist. Die bei *Plutarch* angeführten Verse (*Poet. Lyr.* 3⁴, 719 *frgm.* 90) stammen nach *v. Wilamowitz* a. a. O. aus des *Pindar Partheneia*. Dagegen hält *Nilsson, Gr. Feste* 164 Anm. 3. 165 an der Lesung des Marcianus fest und erklärt den Apollon Chalazios für den 'hagelabwehrenden Apollon'. Mir will scheinen, als spräche der Zeus Chalazios unserer obigen Inschrift für die Auffassung von *Nilsson*, zumal da auch Apollon als Schützer des Getreides angerufen und verehrt wurde; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1228 ff. *C. Fries, Die griechischen Götter u. Heroen* 198 f.

2) Auf einem in der Nähe von Kap Palos (Spanien) gefundenen bleiernen Anker befindet sich die Inschrift SEVC KAC ICCOSΛ, die nach *P. Paris, Arch. Anz.* 21 (1906), 168 *Ζεὺς Κάσιος Σώζων* zu lesen ist. Ein anderer an gleicher Stelle gefundener Anker trägt die Aufschrift *Ἀφροδίτη Σώζουσα*. Wie Zeus überhaupt (*Wide, Lakonische Kulte* 22, 47. *Gruppe, Gr. Myth.* 834, 9 ff.) Gott der Schiffahrt ist und als Schirmer in ihren Gefahren den Beinamen *Σωτήρ* führt (*Ptolem.* 3, 23, 10; vgl. *Paus.* 3, 23, 10), so ist auch Zeus Kasios Schützer der Seefahrer; vgl. *Roscher, Myth. Lex.* Bd. 2 Sp. 972, 56 ff. Sp. 973, 54 ff. [Höfer.]

Sozusa (*Σώζουσα*) = *Σώτειρα*, Epitheton **1**) der Asklepiostochter Panakeia (s. d.) in einer Weihung aus Pergamon; *Πανάκιαν Σώζουσαν*, *Ath. Mitt.* 27 (1902), 92 nr. 80. — **2**) Der Eileithyia (s. d.) auf einer Inschrift aus Paros: *Εἰλειθυίῃ Σωσούζῃ, Ἐπισωσούζῃ εὐχήν*, *C. I. G.* 12, 5 p. 310 nr. 1022. — **3**) Im *Papyrus Leidensis U* ed. *Wilken, Mélanges Nicole* 582, II Z. 19 (vgl. 595 Z. 19) wird Isis angeredet: *Σώζουσα θεοὺς πάντας, Ἶσι.* Vgl. die Inschrift aus Philai: *Εἶσιν τὰν σῴζειν κόσμον ἐπισταμέναν*, *C. I. G.* 3, 4935 b p. 1230. — **4**) Zu der Aufschrift auf einer Strigilis: *Σ[ώ]ιζουσα* *C. I. G.* 14, 2408, 8 bemerkt *Kaibel* z. d. St. (p. 611 und *Index* p. 739): *videtur deae nomen significare.* — **5**) Auf einem in der Nähe von Kap Palos (Spanien) gefundenen bleiernen Anker steht die Inschrift ΑΦΡΟVITE COSOVCA, also eine Anrufung der *Ἀφροδίτη Σώζουσα*, *Arch. Anz.* 21 (1906), 168. Über Aphrodite als Schirmerin der Schiffer vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 1351 u. Anm. 3. [Höfer.]

Spad[enos? (*Σπαδ[ηνός*), *Ἀπόλλωνι Σπαδ...*, *Buresch-Ribbeck, Aus Lydien* 5, 4: „*Σπαδ...* scheint der Rest eines barbarischen Beinamens des Apollon zu sein, möglicherweise *Σπαδ[ηνῷ*, nach einer Ortschaft mit einheimischem Apollon-Kult." [Höfer.]

Spalaxos s. Palaxos und *P. Kretschmer, Einleitung in d. Gesch. d. griech. Sprache* 303, 2. *J. Schäfer, De Iove apud Cares culto* (= *Dissert. Phil. Hal.* 20, 4) S. 369. [Höfer.]

Spariantis, eine der Hyakinthiden, d. h. der Töchter des aus Lakedaimon nach Athen gekommenen Hyakinthos. Sie wurden am Grabe des Kyklopen Geraistos geopfert, um von Athen die Pest abzuwehren, die Zeus auf die Bitte des Minos über die Stadt verhängt hatte, als dieser in dem Rachezug wegen des Todes seines Sohnes Androgeos die Stadt nicht einnehmen konnte. Der Zweck des Opfers wurde jedoch nicht erreicht. Der Name Spariantis wird nur bei *Hygin. fab.* 238 erwähnt, während *Apollodor* (3, 15, 8, 3) als Namen der Hyakinthostöchter Antheis, Aigleis, Lytaia [so *R. Wagner* in seiner *Apollodor*ausgabe nach den Handschriften trotz der von *Meursius* nach *Steph. Byz.* s. v. *Λουσιά* vorgeschlagenen Emendation *Λουσία*. Also darf der Name wohl nicht, wie der Verfasser des Artikels Lytaia dieses Lexikons (Bd. 2, Sp. 2214) meint, als 'statt Lusia' stehend betrachtet werden. Andererseits läßt sich auch bei *Steph. Byz.* nicht *Λουσία* ohne weiteres in *Λυταία* emendieren, da *Λουσία* durch die Beziehung auf den Demos *Λουσιά* der Phyle *Οἰνηΐς* geschützt ist. Es wird wohl kaum etwas anderes übrig bleiben, als die beiden Namen Lytaia und Lusia nebeneinander anzuerkennen], und Orthaia nennt

M. Schmidt (*Hygin. fab.* Jena 1872) sucht in Anlehnung an *Th. Muncker* (*Mythogr. Latini* Amstelod. 1681) Übereinstimmung zwischen *Hygin* und *Apollodor* herzustellen, indem er das im Frisingensis überlieferte 'Hyacinthus Spariantidem filiam' (sc. occidit) in 'Hyacinthus Spartanus Antheidem filiam' ändert; schwerlich mit Recht, zumal offenbar *Hygins* Quelle überhaupt nur das Opfer einer Hyakinthostochter kannte. — Irrtümlicherweise nennt der Verf. des Artikels 'Hyakinthiden' dieses Lexikons (Bd. 1, Sp. 2759) unter den Namen der Hyakinthostöchter weder Orthaia noch Spariantis, obwohl er *Apollodor* sowohl wie *Hygin* zitiert. Diese beiden Namen sind also dort nachzutragen. [H. Ostern.]

Spartaios (*Σπαρταῖος*), einer der drei Söhne des Zeus und der Nymphe Himalia. Zu der Zeit als Poseidon mit Halia, der Schwester der Telchinen, 6 Söhne und eine Tochter, namens Rhodos, erzeugte, entstanden in den östlichen Teilen der Insel Rhodos die sogenannten Igneten (so ist wohl ziemlich sicher mit *A. Becker, De Rhod. primord.* Jena 1882, *Bethe* [*Hermes* 24, 427 ff.] und *Tümpel* [*Philol.* 50, 43] das überlieferte *γίγαντας* zu emendieren. Vgl. z. B. *Steph. Byz.* s. v. *Γνής· ἔθνος οἰκῆσαν τὴν Ῥόδον. ἔνθεν καὶ ἴγνητες οἱ ἰθαγενεῖς. λέγεται γὰρ καὶ μετὰ του ῑ ἴγνητες. Hesych.* s v. *Ἴγνητες, Simmias v. Rhodos* bei *Clemens Alex. Strom.* V p. 674 [= § 48 *Klotz*]: *Ἰγνήτων καὶ Τελχίνων*). *ὅτε δὴ καὶ Ζεὺς λέγεται καταπεπολεμηκὼς Τιτᾶνας ἐρασθῆναι μιᾶς τῶν νυμφῶν Ἱμαλίας ὀνομαζομένης καὶ τρεῖς ἐξ αὐτῆς τεκνῶσαι παῖδας· Σπαρταῖον, Κρόνιον, Κύτον.* Zur Zeit dieser Himaliasöhne wurde Aphrodite, als sie von Kythera nach Rhodos übersiedeln wollte, von den übermütigen Poseidonsöhnen daran gehindert. Aphrodite rächt sich für die ihr angetane Schmach, indem sie die Poseidonsöhne wahnsinnig macht. Die Wahnsinnigen vergewaltigen ihre eigene Mutter Halia und tun den Einwohnern von Rhodos viel Übles. Als das Poseidon merkt, verbannt er sie unter die Erde, wo sie *προσήῳοι δαίμονες* genannt werden; Halia aber stürzt sich ins Meer und erfährt als Leukothea göttliche Verehrung von den Einheimischen. Einige Zeit später verlassen die Brüder der Halia, die Telchinen (s. d.), die Insel, da sie die bevorstehende große Flut vorhersehen, und verschwinden. Als dann die große Flut kommt und die Ebenen der Insel überschwemmt, geht fast alles auf Rhodos zugrunde. Nur wenige, die sich auf die höheren Teile der Insel zurückgezogen hatten, blieben am Leben; unter ihnen auch die Söhne des Zeus. —

So *Diodor* 5, 55, 4—56, 2. Wahrscheinlich ist Himalia die Müllerin, und ihre drei Söhne sind als der Säer (Spartaios), der Reifer (Kronios) und der Speicherer oder Bäcker (Kytos) zu erklären. Vgl. *Preller-Robert, Gr. Mythol.*[4] S. 607; *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 1107 Anm. 1 (Zusammenhänge mit boeotischem Demeterkult?); *Heffter, Die Götterdienste auf Rhodos im Alterthume* (Zerbst 1827); *Pott, Mytho-Etymologica* in *Kuhns Zeitschr. f. vergl. Sprachf.* 9 (1860) S. 414; *M. Mayer, Giganten u. Titanen* S. 44 f.

Es liegt nahe, diesen Zeus, der sich mit der 'Müllerin' Himalia vereinigt, mit dem *Ζεὺς Μυλεύς* zu gleichen, den *Lykophron, Al.* 435 erwähnt. Möglich, daß wir es hier überhaupt mit ursprünglich unbenannten 'Mühlengöttern' (*Μυλάντειοι θεοί Steph. Byz.* s. v. *Μυλαντία*) zu tun haben. (*Preller-Robert*[4] S. 608 nimmt geradezu an, daß unter den *μυλάντειοι θεοί* auf Kameiros Zeus, Himalia und die drei Söhne zu verstehen seien). Daß die Zusammenstellung mit den Telchinen bei *Diodor* keine zufällige ist, läßt dieselbe Notiz des *Steph. Byz.* erkennen, nach der einer der Telchinen namens *Μύλας* der Erfinder der Mühle sein soll. (Sonderbarerweise erwähnt *Usener* in den *Götternamen* die drei Himaliasöhne nicht als Sondergötter, obwohl er die Stelle bei *Diodor* [*Götternamen* S. 257 Anm. 19] zitiert.)

Der Zusammenhang der ganzen *Diodor*stelle ist nicht recht klar. Die dreimalige Angabe des Zeitpunktes für das Abenteuer der Aphrodite mit den Söhnen des Poseidon muß befremden, ließ sich aber bei der überlieferten Lesart *Γίγαντας* nicht ändern. Sollte das wiederhergestellte *Ἴγνητες* nicht dazu berechtigen, den Satz *ὅτε δὴ καὶ Ζεὺς κτλ.* (trotz der sprachlichen Härte) als Erklärung des Vorausgehenden (also nicht als dritte Zeitangabe) aufzufassen? Die Igneten wären dann die drei Söhne des Zeus und der Himalia bzw. die Ureingeborenen von Rhodos (*Ἴγνητες*: *Γνῆτες* wie Eteocretes: Cretes *Lobeck, Pathol. Graec. sermon.* 1 p. 73 ff.) hätten ihre Abstammung auf diese drei Göttersöhne zurückgeführt. Damit hätte dann auch die bei *Diodor* so merkwürdig nachhinkende Notiz vom Überleben der *Διὸς παῖδες* nach dem *κατακλυσμός* ihre befriedigende Erklärung gefunden. (Anders suchen *M. Mayer* u. *Tümpel* [s. o.] die Schwierigkeit des Textes zu beheben, indem sie die Igneten mit den *προσήῳοι δαίμονες* identifizieren.)

Die Natur der Himaliasöhne als Fruchtbarkeits- und Wachstumsgötter findet eine erwünschte Bestätigung in einer Notiz bei *Clemens Romanus* (ed. *Dressel*), *Homil.* 5, 13, 10f.: (*Ζεὺς*) *Ἱμαλίᾳ* (*Ειμα* lib.) *τῇ γηγενεῖ ἐν Ῥόδῳ διὰ ὄμβρου συνῆλθεν, ἐξ ἧς Σπαρταῖος* (*Παργαῖος* lib., was *Dressel* sonderbarerweise im Texte stehen läßt, anstatt es nach *Diodor* in *Σπαρταῖος* zu emendieren), *Κρόνιος, Κύτος.* (Vgl. auch *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 1110 Anm. 2.) Hiernach ist auch eine Stelle der von *Bursian* im Anhang seiner Ausgabe des *Firmicus Mat.* edierten '*capita quaedam libri X. recognitionum Pseudoclementinarum*' zu heilen (S. 54 = fol. 35[b]), in dem zu lesen ist: '*Himaliam* (nicht wie *Bursian* meint Haliam oder Haliadem) *Geneam apud Rhodum mutatus in imbrem*', wozu dann zu ergänzen wäre (nicht wie *Bursian* vorschlägt ex qua nascuntur Ignetes et Telchines, sondern) '*ex qua nascuntur Spartius, Cronius, Cytus*'. [H. Ostern.]

Sparte (*Σπάρτη*), Tochter des Eurotas und der Kleta, Gemahlin des Lakedaimon, Mutter des Amyklas und der Eurydike. *Apollod.* 3, 10, 3. *Pausan.* 3, 1, 2. *Schol. Eurip. Orest.* 626. Nach *Pausan.* 2, 16, 4 befand sich in Amyklai eine bildliche Darstellung der Sparte (*Σπάρτης*

γυναικὸς εἰκὼν ἐστιν ἐν Ἀμύκλαις). Dieselbe ist wohl *Pausan.* 3, 18, 8 gemeint, wo es heißt, daß Aristandros von Paros als Dreifußstütze eine leierspielende Gestalt gebildet habe (γυναῖκα ἔχουσαν λύραν, Σπάρτην δῆθεν). Die Dreifüße stammten von der Beute bei Aigospotamoi. Eine von *Löschcke* (*Athen. Mitt.* 3 (1878), 164 bis 171 beschriebene Stele aus dem Heiligtume der Alexandra zu Amyklai zeigt diese Göttin leierspielend. Entweder hat sich also Pausanias geirrt, und die vermeintliche Sparte ist Alexandra, oder eine ist das Vorbild für die andere gewesen. [Türk.]

Das Haupt der Sparte (ΣΠΑΡΤΗ), ein weiblicher Kopf mit langem Lockenhaar erscheint auf lakonischen Münzen, *Eckhel, Doctr. num. vet.* 2, 280. *Mionnet* 2, 221, 55. *Cat. of the greek coins Brit. Mus. Peloponnesus* 127, 62 pl. 25, 5. *Head, Hist. num.* 365 (436[2]). *Weil, Ath. Mitt.* 6 (1881), 14 nr. 4. [Höfer.]

Spartoi (*Σπαρτοί*), die Männer, die aus den von Kadmos gesäten Drachenzähnen hervorwuchsen. Sie töten sich gegenseitig bis auf fünf, die Kadmos zu Bürgern macht und in Theben ansiedelt: Chthonios, Udaios, Pelor oder Peloros (über die Etymologie von πέλωρ handelt zuletzt *H. Osthoff* im *Arch. f. Rel.-Wiss.* 8 [1905/6] S. 51—68), Hyperenor und Echion (*Aischylos frgm.* 376 [*Nauck*[2]] = *Schol. Eurip. Phoen.* 942, *Pherekydes fr.* 44, *F. H. G.* 1. p. 83 = *Schol. Apoll. Rhod.* 3, 1179. Weitere Stellen siehe bei *Crusius* im Artikel *Kadmos* ob. Bd. 2 Sp. 828 f. nr. 5, sowie die Artikel der einzelnen Namen), zu denen nach Timagoras (*Schol. Phoen.* 670) noch Kreon und nach *Memnon* bei *Phot. bibl.* p. 228[a] (*Bekker*) Astakos (vgl. *Crusius* a. a. O. Sp. 835 f. nr. 26, Sp. 857 nr. 66, Sp. 865 nr. 79) hinzuzufügen ist.

Da der Gegenstand in dem Artikel Kadmos von *Crusius* (Bd. 2 Sp. 824—893) bereits ausführlich behandelt ist, so sei hier nur zur leichteren Benutzung dieses großen Artikels auf dessen Stellen, soweit sie die Sparten betreffen, verwiesen:

Literarische Quellen: Sp. 826 f. nr. 4.

Darstellung in *Eurip. Phoeniss.*: Sp. 827 f. nr. 5.

Zahl und Namen der Sparten: Sp. 828 f. nr. 6. (Über die 5-Zahl vgl. auch *Usener, Pasparios* (*Rh. Mus.* 49 [1894] S. 469. Vgl. unten.)

Hauptzüge der urspr. Sage: Sp. 831 nr. 9.

Darstellung bei *Pherekydes, Hellanikos, Eurip.* im *Herakles* u. a. (Die Zähne nicht auf den Rat der Athene, sondern des Ares bzw. von diesem selbst gesät. Steinwurf des Kadmos: Sp. 835 nr. 19 u. 20.)

Steinwurf des Jason unter die Sparten in Kolchis. Jasonsage als Dublette des Kadmosmythus: Sp. 835 nr. 19, Sp. 836 nr. 21 (wo in der Verweisung in Zeile 5 statt Sp. 506. 511 Sp. 70 zu lesen ist), Sp. 842 f. nr. 26. Vgl. auch Bd. 2 Sp. 75 u. 76 sowie Bd. 1 Sp. 505 f. und Sp. 511; ferner den Artikel *Argonauten* bei *Pauly-Wissowa* 2, 765 f.

Weitere Folgerungen aus der *Pherekydes*-version: Sp. 836 nr. 22.

Bestehen des Drachen- und Spartenabenteuers eine der Bedingungen, unter denen Kadmos die Harmonia heimführt: Sp. 836 nr. 22.

Sparten im Zusammenhang mit (Kadmos und ?) Ogyges bei *Lykophron. Alexandra* 1206: Sp. 843 nr. 28.

Kadmos mit den Sparten erbaut die Kadmeia: Sp. 844 nr. 31.

Der Platz der Drachensaat: Sp. 845 nr. 33.

Sparten als Ahnen des Aigeus, Epaminondas u. a.: Sp. 845 f. nr. 34.

Lanze als Muttermal der Spartenabkömmlinge: Sp. 846 nr. 36.

Sparten als Götterfeinde: Sp. 848 f. nr. 45.

Zusammenhänge der Namen Thermodon u. des euböischen Abantenkönigs Chalkedon mit der Saat der Zähne: Sp. 857 nr. 65, Sp. 862 nr. 75.

Sparta und die Sparten: Sp. 866 f. nr. 82, Sp. 893 nr. 131.

Sparten auf Kreta. Wechsel der Form *Σπαρτοί* und *Σπαρτιᾶται*: Sp. 869 nr. 86. (Vgl. dazu *Usener*, *Pasparios* S. 469.)

Sparten auf Münze von Tyros (?): Sp. 871 nr. 88.

Sparten bei *Nonnos*; Sp. 877 nr. 100.

Kadmos als Erfinder der Erzgewinnung vielleicht wegen der Spartenausrüstung: Sp. 878 nr. 105.

Rationalistische Erklärung der Sparten: Sp. 854 nr. 60, Sp. 879 nr. 106.

Παλαίφατος περὶ Σπαρτῶν: Sp. 879 f. nr. 108.

Spartensage als *ψεῦδος Φοινικικόν*: Sp. 880 nr. 110.

Erklärung der Spartensage: Sp. 887 nr. 123.

Hierzu ist jetzt nachzutragen die Erklärung *Useners* im *Rh. Mus.* 49 (1894), 461 ff., wo er die Herleitung der *Σπαρτοί* von σπείρω als bloße Volksetymologie bezeichnet, unter deren Einfluß die gewöhnliche Sage entstanden sei, während die richtige Erklärung auf die Wurzel σπαρ- (= σκαρ-) aufzubauen sei, die 'zappeln, zucken, sich unruhig und unstet bewegen' bedeute. „Ursprünglich waren sie 'Tänzer' *Σπάρτοι*. Der späteren Sage ist der Waffentanz zum ernsten Kampf geworden" (S. 469). Die Sparten und Spartiaten sind ebenso wie die *Κουρῆτες*, *Σκίρτιοι* „noch zu der Zeit, als ihre Benennungen durchdrangen, Tänzer vor dem Herrn des Lichts gewesen." Vgl. dazu *Gruppe, Gr. Mythol.* S. 898.

Spartenkampf als Reflex eines agrarischen Festbrauches: Sp. 888 nr. 124.

Kadmos und Harmonia in Drachengestalt die Echeleer und Illyrier versöhnend als Parallele zur Spartensage: Sp. 889 f. nr. 126.

Zum Schluß ist noch hinzuweisen auf *Zienlinskis* Artikel *Hermes und die Hermetik* (*Arch. f. Rel.-Wiss.* 9) S. 57 f.: *Κάδμος-Κόσμος*-Hermes. Erwachsen der Sparten aus den Zähnen = „Ursprung des Menschengeschlechtes aus den Steinen der Erde, ἀπὸ πέτρας, dem arkadisch-hermetischen Ursprung ἀπὸ δρυός, parallel. Die Menschen geraten sofort in Krieg miteinander . . ., bis sich die Übrigbleibenden dank Kadmos vertragen, der somit auch in der Menschengesellschaft den Kosmos stiftet."

[H. Ostern.]

Sparton (*Σπάρτων*), 1) Sohn des Phoroneus, Vater des Mykeneus, Eponymos von Sparta, *Akusilaos* bei *Paus.* 2. 16, 4 (= *Diels, Fragmente der Vorsokratiker* 2, 1 p. 515 *fr.* 24); vgl.

Herodian ed. *Lenz* 1, 36, 16, doch fügt *Pausanias* ausdrücklich hinzu, daß weder nach lakedaimonischer Überlieferung noch nach seiner persönlichen Ansicht diese Genealogie annehmbar sei. Nach *Schol. Eur. Or.* 1246 ist Sparton Sohn des Phegeus (des Bruders des Phoroneus, *Charax* bei *Steph. Byz.* *Φήγεια*) und gleichfalls der Vater des Mykeneus; Vater des letzteren, aber Bruder des Phoroneus ist Sparton nach *Steph. Byz.* *Μυκῆναι*. *Eust.* ad *Hom. Il.* 289, 47. Vgl. *Ed. Meyer, Forschungen zur alt. Gesch.* 1, 98. *Kordt, De Acusilao* (Diss. Basel 1903) p. 35 f. Vgl. Spartos. — 2) Sohn des Teisamenos, *Paus.* 7, 6, 2. — 3) Vater des Eurytios (s. d.), *Ant. Lib.* 27. [Höfer.]

Spartos (*Σπαρτός*) 1) Nach *Steph. Byz.* s. v. *Λακεδαίμων* p. 407, 1 = *Herodian* ed. *Lenz* 1, 344, 24: *Σπάρτη . . ἀπὸ Σπαρτοῦ τοῦ Ἀμύκλαντος τοῦ Λέλεγος τοῦ Σπαρτοῦ* wären zwei Träger des Namens Spartos zu unterscheiden: Spartos, der Sohn des Lelex, und Spartos, der Sohn des Amyklas, der Urenkel des andern Spartos, der Eponymos von Sparta. Da bei *Herodian* 1, 216, 22 nur *Σπαρτὸς υἱὸς Ἀμύκλαντος* (= *Eust.* ad *Hom. Il.* 294, 29) *τοῦ Λέλεγος* steht, sind vielleicht die Worte *τοῦ Σπαρτοῦ* nach *Λέλεγος* als Dittographie zu streichen, oder, da Lelex als lakonischer *αὐτόχθων* (*Paus.* 3, 1, 1) bezeichnet wird, Sparta aber nach den Sparten (*Crusius* Bd. 2 Sp. 866, 31 ff. 49 ff.) benannt sein soll, könnte *Λέλεγος τοῦ Σπαρτοῦ* bezeichnen = des Lelex, des Sparten (*Σπαρτός* = *αὐτόχθων*). Eine andere Genealogie findet sich bei *Isidor. Orig.* 15, 1, 47: *Sparta ab Sparto, filio Phoronei vocata, qui fuit filius Inachi.* Hier erhält also Spartos denselben Vater, den *Akusilaos* dem Sparton (s. d. nr. 1) gegeben hatte, so daß man daran denken könnte, bei *Isidor* zu lesen: *ab Sparto⟨ne⟩, filio Phoronei.* — 2) Hund des Aktaion (s. d.), *Apollod.* 3, 4, 4. Nach *Bergk, P. L. Gr.* 3[4], *frgm. adesp.* 39 g p. 700 wäre *Πάγος* zu lesen. [Höfer.]

Spatale (?) (*Σπατάλη*?), unsicherer Name einer Nereide bei *Claudian. Epithal. de nuptiis Honorii Augusti* 167, wo *Birt* Psamathe (s. d.) vermutet. [Höfer.]

Speio (*Σπειώ*), Nereide, *Hom. Il.* 18, 40. *Hes. Theog.* 245. *Apollod.* 1, 2, 7. *Hyg. fab. praef.* (p. 10, 15 *Schmidt*). *Eust.* ad *Hom. Il.* p. 1130, 54. *Schömann, Opusc. acad.* 2, 168. Dargestellt ist Speio mit anderen Nereiden auf dem Bd. 3 Sp. 3195, 60 ff. erwähnten Krater. [Höfer.]

Spelaïtai (*Σπηλαῖται*), Beiname der drei Götter Herakles, Hermes und Apollon in Themisonion (irrtümlich *Gruppe, Gr. Myth.* 1333, 5: 'auf dem Parnassos') in Phrygien, deren Kultbilder vor dem Eingang zu einer Höhle standen, *Paus.* 10, 32, 4. *Steph. Byz.* s. v. *Σπήλαιον* p. 584, 10 (*Meineke*) *Herodian* ed. *Lenz* 2, 869, 3. 4. *Brunn, Sitzungsber. d. K. Bayr. Akad. d. Wiss.* 1880, 459 f. *Kleine Schriften* 2, 84 f. Dem Apollon Spelaites von Themisonion entspricht der nach einer Höhle bei *Αὐλαί* (so statt des überlieferten *Ὕλαι* bei *Paus.* 10, 32, 6 *v. Wilamowitz, Gött. Gel. Anz.* 1900, 572 Anm. 3, was übrigens auch schon *Drexler, Roscher M. L.* Bd. 1 Sp. 2797, 67 vermutet hatte) im Gebiete von Magnesia a. M. genannte Apollon *Αὐλαίτης*, *Drexler* a. a. O. *O. Kern, Inschr. v. Magnesia a. M.* XXV. *Cat. of greek coins Brit. Mus. Ionia* 164, 49. 50. *Imhoof-Blumer, Kleinasiat. Münzen* 79, 25. *Head, Hist. num.* 583[2]. — Auch Zeus scheint als Höhlengott verehrt worden zu sein, wenn anders mit *A. Koerte, Ath. Mitt.* 25 (1900), 419 f. der Zeus *ἐξ αὐλῆς ἐπήκοος θεός* einer phrygischen Inschrift als 'Höhlen-Zeus' zu erklären ist. Auch das bei *Ael. nat. an.* 11, 6 erwähnte arkadische Heiligtum des Pan, namens *Αὐλή*, war offenbar eine Höhle. [Höfer.]

Spermeios (*Σπερμεῖος*), Beiname 1) des Apollon, *Orph. Hymn.* 34, 2. Über Apollon als Vegetationsgott s. *Gruppe, Gr. Myth.* 1228, 2, *C. Fries, Die griechischen Götter und Heroen* 198 f. — 2) Der Demeter (*Σπερμείη*), *Orph.* a. a. O. 40, 5. [Höfer.]

Spermo (*Σπερμώ*), eine der Oinotrophoi (s. d.); vgl. ferner *A. Mommsen, Philologus* 66 (1907), 439—441. *E. Maaß, Jahreshefte d. öst. arch. Inst.* 10 (1907), 95 Anm. 14. [Höfer.]

Spermos (*Σπέρμος*) s. Bd. 1 Nachträge unter Damonno u. *Tümpel, Philologus* 50 (1891), 612. *Derselbe, Roscher, Lex.* Bd. 3 Sp. 876, 16 ff. Vgl. auch *Ed. Meyer* bei *Pauly-Wissowa* 2, 617 unter Ardys I. [Höfer.]

Spercheios (*Σπερχειός*), [Etymol. nach *Ebeling, Lex. Hom.* u. *Curtius, Etymol.* zu *σπέρχω* gehörend: '*qui cito fert*'. *Prellwitz, Etymol. Wörterb. d. griech. Spr.* stellt zu *σπέρχω* auch das deutsche 'springen', 'sprengen', führt jedoch *Σπερχειός* nicht unter den zu *σπέρχω* gehörigen Worten an] die Gottheit des Flusses Spercheios; er wird durch das Epitheton *διιπετής* (*Il. Π* 174) als Sohn des Zeus bezeichnet, was ein späterer Überarbeiter durch *ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς* verdeutlichen wollte (wenn man mit *Nauck* (*Ilias.* Berlin 1879 *adn. critic. ad Π* 174) das *A-Scholion* zu *Φ* 2 (*καὶ ἐν ἄλλοις δὲ εἴρηται 'υἱὸς Σπερχειοῖο, ὃν ἀθάνατος τέκετο Ζεύς'*) als an ihrer eigentlichen Stelle (zu *Π* 174) verloren gegangene Zenodot-Lesart zu der Vulgata *Σπερχειοῖο, διιπετέος ποταμοῖο* betrachten darf. Anders *Dindorf* (*A-Schol.* Vol. II p. 211 *adn. critic. ad Φ* 2), der *Σπερχειοῖο* als Schreibfehler für *Πειριθόοιο* betrachtet, also ein Zitat von *B* 741 an unserer Stelle erkennt. Woher die Angabe bei *Pauly, Reall.* s. v. Spercheios stammt, daß Okeanos und Ge als Eltern des Sp. gelten, ist mir nicht bekannt. Sie findet sich schon in *Boccaccios Genealogia Deorum* (Lat. Ausg. 1532) Lib. VII Cap. 63, jedoch auch dort ohne Angabe antiker Quellen. *Ilias Φ* 195 f. wird Okeanos als Ursprung aller Flüsse bezeichnet). Peleus hatte ihm vor der Ausfahrt seines Sohnes dessen Haupthaar geweiht, für den Fall, daß ihm glückliche Heimkehr beschieden sei. Auch eine Hekatombe wollte er dann zum Dank dem Flusse darbringen und 50 unverschnittene Schafe in die Quelle opfern, dort, wo der heilige Bezirk und der Altar des Spercheios war (*Ψ* 141 ff. Vgl. dazu *Plato, Politeia* p. 391 *B* und *Paus.* 1, 37, 3. Über Verehrung von Flüssen vgl. den Artikel

'Flußgötter' dieses Lexikons. (Abweichender Ansicht über Opfer von Rossen an die Gottheit der Flüsse ist *Stengel, Jahrb. f. Philol.* Bd. 143 S. 449 ff.) Speziell für die Weihung des Haupthaares an Flußgottheiten gibt interessante Parallelen aus anderen Kulturkreisen (Hindu, Australien) *Frazer* im *Kommentar* zu *Pausanias* 8, 41, 3 = Vol. IV p. 392 f. Nach dem *Schol. Townl.* zu *Ψ* 146 hat *Antimachos* auch von einem Haaropfer an den Kephissos erzählt. Ob es sich hier, wie *Kinkel* (*Epic. fragm. Antimach. frgm.* 60) meint, auch um Peleus und Achill handelt, bleibt indessen zweifelhaft). Das *Schol. Townl.* zu *Ψ* 142 gibt hierfür zweierlei Erklärungen: 1) *Σπερχειῷ· ὡς συγγενεῖ· Πολυδώραν γὰρ εἶχε τὴν Πηλέως θυγατέρα·* ἢ 2) *ὅτι ἀπὸ Φθίου τοῦ Σπερχειοῦ Φθία* (so *E. Maaß;* bei *Bekker* fehlt das *Φθία*). Die zweite Erklärung kennt also einen Phthios als Sohn des Spercheios u. Eponymos der Stadt Phthia. Diese Genealogie ist sonst nirgends überliefert (vgl. den Artikel Phthios dieses Lexikons Bd. 3 Sp. 2472 nr. 2d). Die erste Erklärung dagegen nimmt Bezug auf die *Ilias* selbst, und zwar auf *Π* 173 ff. Danach hat Polydore (*Schol. Townl.* zu *Π* 175: *Ζηνόδοτος δὲ Κλεοδώρην φησίν, Ἡσιόδου καὶ τῶν ἄλλων Πολυδώρην αὐτὴν καλούντων*), die Tochter des Peleus, dem *ἀκάμας Σπερχειός* den Menesthios geboren, während offiziell (interessante Zusammenstellungen derartiger Doppelangaben über die Herkunft nebst kühnen daraus gezogenen Schlußfolgerungen gibt *Usener, Göttliche Synonyme: Rh. Mus. N. F.* 53, 329 ff. Siehe besonders S. 332, Anm. 1) ihr Gemahl Boros, der Sohn des Perieres, als Vater galt (offenbar verderbt sind die beiden unverständlichen Interlinearscholien des *Townl.* zu *Π* 177: *Βώρῳ Περιήρεος υἱι*] *ὁ Μενέσθιος* und zu 178: *ὅς*] *ὁ Περιήρης*). Das *A-Scholion* vertritt die Ansicht, daß dieser Peleus nicht der Vater des Achill, sondern ein 'anderer Peleus' sei, da der Dichter sonst dio Verwandtschaft mit Achill irgendwie bezeichnet hätte. Diesem Grunde fügt das *Schol. Townl.* noch hinzu, daß Achilleus nach dieser Schwester im Hades (*Od. λ*) müßte gefragt haben, schließt sich aber dann der Ansicht der *νεώτεροι* an, die Menesthios als Schwager des Achill auffassen und jenen Einwand vom Hades mit dem Hinweis auf Ktimene, die Schwester des Odysseus, entkräften, nach der Odysseus im Hades ebensowenig fragt, wie Achill nach Polydore, obwohl sie *Od. ο* 363 erwähnt wird. Demgemäß nannte auch Pherekydes Polydore die Schwester des Achill (*A-Scholion* zu *Π* 175. Vgl. auch *Strabo* 9, 433: *Μενέσθιον ... Σπερχειοῦ λέγεσθαι παῖδα καὶ τῆς ἀδελφῆς τῆς Ἀχιλλέως* und *Heliodor, Aithiopika* 2, 34, der sich sogar die Erklärung des *Schol. Townl.* zu *Π* 175 zunutze macht, daß nämlich Menesthios als *ἀδελφιδοῦς Ἀχιλλέως* die Führung der *πρώτη τάξις* bekommen habe). Nach anderer Version (*Schol. Venet. B*) ist nicht Spercheios, sondern der Gigant Pelor (über die Etymologie dieses Namens handelt zuletzt ausführlich *Osthoff* im *Arch. f. Rel.-Wiss.* 8, S. 51—68, was beim Artikel Pelor dieses Lexikons nachzutragen ist) Vater der Polydore: Er paßt, in Polydore verliebt, auf, wann sie im Spercheios zu baden pflegt, taucht heimlich unter, nachdem sie in den Fluß gestiegen ist, und überwältigt sie, *ὡς ἐν προφάσει δῆθεν Σπερχειοῦ*, in der Mitte des Flusses, womit wohl sein im *Schol. Townl. Π* 176 überlieferter Tod (vor Poseidon fliehend springt er in den Spercheios und wird in ihm durch den Dreizack des Gottes zerschmettert) in Zusammenhang stehen wird. Bei *Apollodor* 3, 13, 4 wird (im Gegensatz zu *Apollod.* 3, 13, 1, wo *Apollod.* mit der *Ilias* übereinstimmt) Polydora als Tochter des Perieres und Gattin des Peleus bezeichnet und erzählt, sie habe *ἐπίκλην* ihrem Gemahl den Menesthios geboren, der in Wirklichkeit ein Sohn *Σπερχειοῦ τοῦ ποταμοῦ* gewesen sei. (Weitere Varianten über die Herkunft der Polydore siehe diese nr. 7 und nr. 9: Bd. 3 Sp. 2641 f.)

Die Stelle *Ψ* 141 ff. scheint *Statius* in der *Achilleis* 1, 628 f. vorzuschweben, wo er Achill in Skyros, von wo dieser sich zu Taten hinaussehnt, bei sich sagen läßt: *quaerisne meos, Sperchie, natatus promissasque comas* (vgl. auch *Achilleis* 1, 238 f., 2, 143 ff., *Silv.* 3, 4, 85)? Nach *Nikander* gibt *Anton. Liberal.* 32 die Herkunft des Dryops, des Stammvaters der Dryoper von Spercheios und der Danaide Polydora an, wozu nach sehr einleuchtender Emendation auch *Pherekydes* (*F. H. G.* 1, 24 *fr.* 23) stimmt (vgl. hierüber den Artikel Polydora nr. 9).

Ovid. Metam. 5, 86 erwähnt als Sohn des Spercheios den Lycetus, der von Perseus bei dem Kampf, der sich bei seiner Hochzeit mit Andromeda entspinnt, getötet wird. (Diese Angabe sieht ganz wie eine freie Erfindung des *Ovid* aus, und es liegt daher auch kein Anlaß vor mit *Klotz* und *Georges* (*Lateinisch-deutsches Handwörterbuch*) 'Sperchionides' an dieser Stelle als 'Anwohner des Spercheos' zu fassen, was sprachlich kaum möglich sein dürfte.)

Steph. Byz. s. v. *Τυφρηστός* läßt nach einem Sohne des Spercheios die Stadt Typhrestos in Trachis genannt sein.

Von einem weiteren Sohne des Spercheios weiß *Lactantius Placidus Comment.* in *Statii Achilleida* (rec. *Jahnke*) ad 1, 239 (so zu korrigieren im Artikel Narkissos dieses Lexikons Bd. 3 Sp. 12): *Pater autem Narcissi fuit Sperchius.* Doch liegt hier wahrscheinlich nur ein Versehen des Kommentators vor, der selbst zur *Thebais* 7, 340 der üblichen Genealogie folgend den Kephissos als Vater des Narkissos angibt.

Schließlich ist noch die bewußt falsche Genealogie der Nymphen am Othrys zu erwähnen, die nach *Ant. Liberal.* 22 *Nikander* (*fr.* 39 *Schn.*) dem Hirten Kerambos in den Mund legte: Erzürnt darüber, daß Pan ihm geraten hatte, er solle anstatt auf den Hängen des Othrys in der Ebene weiden, entlädt er seinen Zorn in Scheltreden gegen die Nymphen und wirft ihnen vor, sie seien gar nicht Töchter des Zeus, sondern Deino habe sie dem Spercheios geboren (*ἡ δεῖνα τοῦ σπερχειοῦ* cod. *ἡ Δεινὼ τῷ Σπερχειῷ Martini* in seiner Ausg. Bonn 1886). [H. Ostern.]

Spes, göttliche Personifikation der den Menschen in allen Lebenslagen und Nöten aufrechterhaltenden Hoffnung auf glücklichen Erfolg, entsprechend der bei den Griechen seit *Hesiod* häufig erwähnten Ἐλπίς (vgl. *Th. Birt, Elpides*, Marburg 1881, S. 6 ff.), oft ausdrücklich als *bona Spes* bezeichnet (*Plaut. Rud.* 231 *Spes bona, obsecro, subventa mihi. Auson. de dis* 13 p. 161, 56 *Peiper: et numquam in dubiis hominem bona destituens Spes. Ribbeck, Append. sent.* 255 *Fortuna innocentem saepe, numquam bona Spes deserit. C. I. L.* 9, 6080[1]. 11, 6705[20]. *Eckhel, Doctr. num.* 7, 154; *sancta* heißt sie bei *Plaut. Cist.* 670 *Spes mihi sancta subveni*). Sie wird häufig mit anderen Personifikationen abstrakter Begriffe verbunden (Aufzählungen bei *Cic. de leg.* 2, 28; *de nat. deor.* 2, 61. 3, 47. *Plin. n. h.* 2, 14), z. B. *Plaut. Bacch.* 893 *Spes Opis Virtus Venus* (vgl. *Veneris et Spei signa C. I. L.* 9, 4663 und die Grabschrift *C. I. L.* 6, 15594 *Fortunae Spei Veneri et memoriae Claud(iae) Semnes sacrum*), namentlich mit Salus, z. B. *Plaut. Pseud.* 709 *dic utrum Spemne an Salutem te salutem, Pseudole; Merc.* 867 *Spes Salus Victoria; Most.* 350 f., wo neben Spes Confidentia (vgl. *Stat. Theb.* 6, 393 *Spes Metus Fiducia*) und Salus erscheinen; eine *sacerdos Spei et Salutis aug.* in Gabii *C. I. L.* 14, 2804. Vor allem aber steht sie in der engsten Beziehung zur Fortuna: so sagt bei *Plaut. Merc.* 842 f. Eutychus zu Fortuna (nicht zu Spes selbst, wie *A. Keseberg, Quaestiones Plautinae et Terentianae ad religionem spectantes,* Diss. Lips. 1884, S. 55 fälschlich annimmt) *divom atque hominum quae spectatrix atque era eadem es hominibus, spem speratam quom obtulisti hanc mihi, tibi grates ago,* und im Vicus longus auf dem Quirinal in Rom gab es einen Altar der Τύχη εὔελπις (Fortuna Bonae Spei?, *Plut. de fort. Rom.* 10; vgl. *Quaest. Rom.* 74). Der Fortuna Primigenia von Praeneste wird einmal (*C. I. L.* 14, 2867) unter anderen Statuen im Pronaos ihres Tempels auch eine solche der Spes gewidmet, ein andermal (*C. I. L.* 14, 2853) *simulacra duo Spei corolitica,* und wenn es in der Fortuna-Ode des *Horaz* (1, 35, 21) heißt *te Spes et albo rara Fides colit velata panno,* so erfährt dies eine Illustration durch die capuanische Inschrift *C. I. L.* 10, 3775, welche die gemeinsame Verehrung von Spes Fides Fortuna bezeugt. Fortuna und Spes nebeneinander erscheinen auf einer Nebenseite des Altars im Museo Chiaramonti, *Visconti-Guattani, Museo Chiaramonti* Taf. 20 = *Amelung, Die Sculpturen des vaticanischen Museums* I S. 740 ff. Taf. 79 und auf Münzen des Hadrian und L. Aelius. Interessant ist in diesem Zusammenhange auch die auf Grabschriften in mehrfachen Variationen sich findende Wendung *Spes et Fortuna valete,* so *C. I. L.* 6, 11743 = *Buecheler, Carm. epigr.* 1498 *Evasi effugi. Spes et Fortuna valete, nil mihi vobiscum est, ludificate alios. C. I. L.* 9, 4756 = *Buecheler* a. a. O. 409, 8 f. *actumst, excessi, Spes et Fortuna valete, nil iam plus in me vobis per saecla licebit;* vgl. *C. I. L.* 11, 6435 = *Buecheler* a. a. O. 434, 13 f. *effugi tumidam vitam, spes, forma valete: nil mihi vobiscum est, alios deludite quaeso;* griechische Fassung desselben Gedankens *Anth. Pal.* 9, 49 (vgl. 134. 172) Ἐλπὶς καὶ σύ, Τύχη, μάλα χαίρετε· τὸν λιμέν' εὗρον· οὐδὲν ἐμοὶ χὐμῖν· παίζετε τοὺς μετ' ἐμέ; vgl. *ebd.* 10, 70, 1 Τύχης ἑταῖραι Ἐλπίδες. Wie Fortuna so erstreckt auch Spes ihre Herrschaft über alle Gebiete des menschlichen Lebens; der Landmann (*Tibull.* 1, 1, 9. 2, 6, 21 f.) und der Jäger (*Tibull.* 2, 6, 23 f.), der Kranke (*Ovid. ex Ponto* 1, 6, 35 f.) und der Liebende (*Tibull.* 2, 6, 27. *C. I. L.* 4, 1837 = *Buecheler* a. a. O. 949, 5 *quod Spes eripuit, Spes certe reddit amanti*), der Schiffer in Seenot (*Ovid. ex Ponto* 1, 6, 33 f.) und der Gefangene (*Ovid.* a. a. O. 37 f., vgl. 31 f. *Tibull.* 2, 6, 25 f.) rufen sie an, vor allem auch der Krieger in den Gefahren seines Berufes (daher die Verbindung mit Victoria *Plaut. Merc.* 867). Es ist kein Wunder, daß in dem Militärstaat Rom der bekannteste öffentliche Kult der Spes durch die Bedeutung hervorgerufen wurde, welche die Hoffnung in den Wechselfällen des Krieges besitzt. A. Atilius Calatinus gelobte im ersten punischen Kriege der Spes einen Tempel (*Tac. ann.* 2, 49. *Cic. de leg.* 2, 28 und danach zu verbessern *de nat. deor.* 2, 61) und erbaute ihn am Forum holitorium (über die Lage vgl. *R. Delbrück, Die drei Tempel am Forum holitorium in Rom,* Rom 1903 und dazu *Wissowa, Gött. gel. Anzeig.* 1904, 561 ff. *Hülsen, Röm. Mitteil.* 21, 1906, S. 191. *Hülsen-Jordan, Röm. Topogr.* 1, 3 S. 511 ff.); der Tempel wurde mehrfach durch Blitzschlag und Feuersbrunst zerstört (*Liv.* 21, 62, 4. 24, 47, 15. 25, 7, 6. *Cass. Dio* 50, 10, 3), aber stets wiederhergestellt, zuletzt durch Germanicus im J. 17 n. Chr. (*Tac. ann.* 2, 49). Der durch die Steinkalender (*fast. Vall. Arval. Ant. C. I. L.* 1² p. 323, dazu ein neues Bruchstück der *fasti Praenestini, Not. d. Scavi* 1897 S. 421) bezeugte Stiftungstag am 1. August muß eine gewisse allgemeine Bedeutung besessen haben, da auch die Bauernkalender in ihrer knappen Auswahl von Festen das *sacrum Spei* im August erwähnen. Älter war nach dem Bericht der Stadtchronik (*Liv.* 2, 51, 1. *Dion. Hal.* 9. 24, 4) zum J. 277 = 477 ein im Osten außerhalb der Stadtmauern gelegenes Heiligtum der Spes, von dem nachher die ganze Gegend der späteren Porta Praenestina die Bezeichnung *ad Spem veterem* (*Tychici sutoris a Spem vetere C. I. L.* 15, 5929. *Hist. aug. Heliog.* 13, 5. *Frontin. de aqu.* 5. 19. 20. 21. 65) führte (*Hülsen-Jordan* a. a. O. S. 364 f.); einen neuen Tempel der Spes (*templa duo nova Spei et Fortunae,* vgl. dazu *Jordan, Arch. Zeit.* 29, 1871 S. 79. *Hülsen-Jordan* a. a. O. S. 465) nennt die *Notitia regionum* in der 7. Region (*Via lata*). Außerhalb Roms kennen wir einen Tempel der Spes in Ostia (*C. I. L.* 14, 375), eine *porticus Spei* und eine Priesterin der Spes und Salus augusta in Gabii (*C. I. L.* 14, 2804), *cultores Spei augustae* in Antium (*C. I. L.* 10, 6645). gemeinsame Verehrung von Spes Fides Fortuna in Capua (*C. I. L.* 10, 3775), endlich



Spes auf einer alexandrinischen Münze (nach *Cat. of the greek coins in the Brit. Mus. Alexandria* pl. VIII nr. 291).

eine alte Weihinschrift an Spes aus Aricia (*C. I. L.* 14, 2158). Der Beiname *augusta,* den Spes auf Inschriften (*C. I. L.* 5, 707. 834. 6, 758 —760. 10, 6645, vgl. 14, 2804) und oft auf Münzen (vgl. Ἐλπὶς σεβαστή auf einer alexandrinischen Münze des Domitian, *Catal. Coins of the British Mus. Alexandria* S. 36 nr. 291) führt, setzt die Göttin in Beziehung zum Kaiserhause und drückt insbesondere die Hoffnungen aus, die sich an die heranwachsenden jüngeren Mitglieder der kaiserlichen Familie knüpfen; so verzeichnet der augusteische Festkalender von Cumae (*C. I. L.* 10, 8375) zum Andenken an die Anlegung der Toga virilis durch Augustus am 18. Oktober eine *supplicatio Spei et Iuve[ntuti]* (Iuventus ist die *dea novorum togatorum,* s. oben Bd. 2 Sp. 764 f.), und die Arvalbrüder feiern die Entbindung der Kaiserin durch ein Opfer an Spes (*C. I. L.* 6, 2043 II 10); Münzaufschriften wie *Spes publica* oder *Spei perpetuae* geben natürlich häufig auch weitergehenden Hoffnungen Ausdruck. Bilder der Spes werden inschriftlich im Verhältnis zu der beschränkten Zahl der Zeugnisse auffallend häufig erwähnt (*C. I. L.* 9, 4663. 10, 8295. 14, 2853. 2867); die Münzdarstellungen sowie eine inschriftlich gesicherte Statue (*C. I. L.* 6, 757 = *Schreiber, Die antiken Bildwerke der Villa Ludovisi in Rom* nr. 292) zeigen die Göttin durchweg in der gleichen Darstellung, stehend, in archaischer Gewandung und Haartracht, in der Rechten eine Blüte haltend und mit der Linken zierlich einen Zipfel des Kleides fassend (so z. B. auf dem oben Sp. 1295, 52 erwähnten Altarrelief im Museo Chiaramonti; vgl. auch die Statuen bei *Clarac, Musée de Sculpture* pl. 319, 844. 760, 1899 und das Denkmälerverzeichnis bei *J. J. Bernoulli, Aphrodite* S. 68 ff.); über den dieser Darstellung zugrunde liegenden archaischen griechischen Frauentypus vgl. *H. Lechat, Bull. de corr. hellén.* 14, 1890 S. 121 ff. 301 ff. 552 ff. [Wissowa.]

Sphairos (Σφαῖρος), nach troizenischer Sage der sonst Killas (s. d.) genannte Wagenlenker des Pelops, Eponymos der Insel Sphairia bei Troizen, wo sein μνῆμα war. Als Aithra infolge eines von Athena geschickten Traumgesichtes sich nach Sphairia begeben hatte, um an dem Grabe des Sphairos zu opfern, gesellte sich Poseidon ihr zu, *Paus.* 2, 33, 1. 5, 10, 7. *Kalkmann, Pausanias der Perieget* 46. *Thraemer, Pergamos* 53. 60. *H. D. Müller, Mythol. d. griech. Stämme* 1, 109. *G. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* (Diss. Greifswald 1890) p. 11. *Gruppe, Gr. Myth.* 173, 9. Nach *Max. Mayer, Giganten u. Titanen* 61 ist Sphairos, wofür seine Verbindung mit der uralten Naturgöttin Αἴθρα, der Personifikation der klaren Himmelsluft, spricht, eine Personifikation des Himmelsgewölbes, synonym mit Κοῖος (s. d.; vgl. κοία σφαῖρα, *Antimachos* in *Etym. M.* 770, 9). Den in der Giebelgruppe der Ostseite des Zeustempels in Olympia dargestellten Wagenlenker des Pelops (s. Bd. 3 Sp. 774 s. v. Oinomaos) bezeichnen die einen als Killas (s. d.), die andern als Sphairos, *P. Monceaux* und *V. Laloux, Rev. arch.* 1889, 2 p. 56. *H. Brunn, Kleine Schriften* 2, 185. [Höfer.]

Sphaltes (Σφάλτης), Beiname des Dionysos, *Lykophr.* 207. *Anonym. Laurent.* in *Anecdota var. Graec. et Lat.* ed. *Schoell-Studemund* 1, 268. *Nicetas* ebend. 276. 282. *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio* 7, 5. Nach *Schol. vet. Paraphr. vet. Tzetz.* zu *Lyk* a. a. O. führt Dionysos diesen Beinamen, weil er den Telephos (s. d.), der die in Mysien gelandeten Griechen bedrängte, an einer Weinrebe, die er plötzlich emporwachsen ließ, straucheln machte, so daß Telephos von Achilleus verwundet wurde; vgl. *Welcker, Zeitschr. f. die Altertumswissenschaft* 1 (1834), 44. Darstellungen des in den Kampf zwischen Telephos und den Griechen eingreifenden Dionysos auf einem attischen Krater der kaiserlichen Eremitage in St. Petersburg (*Stephani* nr. 1275, abgeb. *Mon. d. Inst.* 6 tav. 34), *Emanuel Loewy, Arch. Epigr. Mitt. aus Oesterr.* 4 (1880), 221 f. und auf dem pergamenischen Telephos-Friese, *C. Robert, Jahrb. d. Kais. D. arch. Inst.* 2 (1887), 249 f. Nach *Panofka, Arch. Ztg.* 16 (1858), 180* soll Dionysos Sphaltes 'der vom übermäßigen Trunke starken Weines zu Fall gekommene und ausschlafende Weingott' (!) auf dem Henkel eines Erzgefäßes bei *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 101, 1 dargestellt sein. [Höfer.]

Sphelos (Σφῆλος), Athener, Sohn des Bukolos (s. d. 5), Vater des von Aineias getöteten Iasos, *Hom. Il.* 15, 338. *v. Wilamowitz, Homer. Untersuch.* 249 Anm. 14. *Toepffer, Att. Genealogie* 263 Anm. 1. *E. Maaß, De Lenaeo et Delphinio* (Greifswald 1891) p. 7 Anm. 5. [Höfer.]

Sphettos (Σφῆττος), Sohn des Pittheus (s. d.), mit Athen verbunden, wo er als Eponymos des Demos Sphettos gilt, wie sein Bruder Anaphlystos Eponymos des gleichnamigen Demos ist, *Paus.* 2, 30, 9. *G. Kirchner, Attica et Peloponnesiaca* (Diss. Greifswald 1890) p. 2 f. 12. *v. Wilamowitz, Aus Kydathen* 228 (vgl. 136 Anm. 58). *Gruppe, Gr. Myth.* 19, 11. *Toepffer, Aus der Anomia* 40, 2. *Fr. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum* 60. [Höfer.]

Sphingios (Σφίγγιος), wie für das überliefete Sphincius (*Hyg. f.* 1 p. 38, 6 *Schm.*) und Plinthius (*Hyg. f.* 239 p. 134, 3) zu lesen ist, Sohn des Athamas und der Themisto, Bruder des Orchomenos, *Hyg.* aa. aa. Oo. Der Name hängt wohl mit dem Phikionberg zusammen; vgl. *M. Schmidt, Rhein. Mus.* 20 (1865), 460. *K. O. Müller, Orchomenos* 170. 214 u. Anm. 7. *G. Rathgeber, Gottheiten der Aitoler* 506. *Gruppe, Gr. Myth.* 79, 15. 510, 1. [Höfer.]

Sphinx, der ägyptische.

Der Sphinx ist dem Ägypter seit alter Zeit vertraut und ein Erzeugnis seiner eigenen Phantasie, nicht von außen eingeführt; Löwen mit Menschen-, Falken- oder Widderkopf (d. h. Sphinxe bzw. Greife bzw. Widdersphinxe) werden von der bildenden Kunst zu allen Zeiten in mannigfacher Weise dargestellt. Die Tiere sind im allgemeinen männlich; weibliche Stücke sind nur gelegentliche Variationen der männlichen Typen, erst der griechische Einfluß bringt sie zu selbständiger Geltung. Anliegende Flügel hat der Sphinx und Greif seit alter Zeit; aber das Ausbreiten derselben wird erst

später Sitte. Zwischen den liegenden und stehenden Typen bestehen meist nur äußere und zufällige Unterschiede in der Anwendung; beide sind seit alter Zeit bekannt, sowohl plastisch wie in Zeichnung. Der hockende Typus tritt offenbar erst später auf.

Im alten Reich kennen wir den Sphinx liegend, männlich und weiblich, auch mit Flügeln; das Bild des Feinde niedertretenden Sphinx existiert schon. Stücke dieser Art haben wir teils als Plastik, teils auf Tempelreliefs. Im mittleren Reich wird der Typenschatz erweitert durch den Sphinx mit menschlichen Händen; das paarweise Auftreten der Sphinxe ist hier zuerst sicher zu belegen. Der stehende Greif, einen Barbaren niedertretend, erscheint. Im neuen Reich wird das Bild überall mannigfaltiger, nicht nur weil das Material größer ist. Bei den liegenden Sphinxen sind nun alle Kombinationen zu belegen. Bei den stehenden kommen neben männlichen auch weibliche vor, an denen das Weibliche des Löwenkörpers betont ist. Hockende Sphinxe treten vereinzelt auf. Die bisher anliegenden Flügel werden nun gehoben und ausgebreitet. Liegende Greife und Widdersphinxe erscheinen. Auch die Verwendung dieser Typen wird reichhaltiger: zu den Plastiken und Tempelreliefs kommen königliche Geräte sowie Skarabäen von Privatleuten; wir wissen auch von Königsfiguren in Götterbarken und an den Salbgefäßen der Tempel sowie von Randverzierungen auf Prunkgefäßen. In der späten Zeit wird nach dem Einsetzen des griechischen Einflusses der weibliche, der geflügelte und der hockende Typus bei Sphinxen wie bei Greifen häufiger; auch finden diese sich mehr als früher auf Privatstelen, an Gefäßen und Schmuck angewendet. Die römische Zeit hat dann aus den schlichten Fabeltieren der alten Ägypter phantastische Tierkompositionen gemacht. Die alten Typen leben noch in meroitischen (G III a 5, IV a 7, J II e), byzantinischen (G III c 5) und sogar arabischen (G IV b 6) Sphinxen fort; in vielfachen Wanderungen, die hier nicht behandelt werden sollen, sind sie in andere Länder übergegangen.

Literatur: *J. Fr. Champollion, Le Panthéon* (Paris 1823) nr. 24 E; *G. Wilkinson, Manners and customs* (London 1837) 3, 21. Second series (L. 1841) 2, 200; *Prisse d'Avennes, Histoire de l'art égyptien:* Atlas (Paris 1878). Texte (P. 1879), 201—3; *Paul Pierret, Petit manuel de mythologie* (Paris 1878) 133; *Ders., Le Panthéon ég.* (P. 1881) 26; *R. Lanzone, Dizion. di mitologîa egiz.* (Torino 1881) 645. tav. 235; *G. Perrot, Histoire de l'art.* I. *L'Egypte* (Paris 1882) 731; *Furtwängler, Gryps* in *Roschers Lex.* 1, 2 (1886—90) Sp. 1742; *Alfr. Wiedemann, Herodots 2. Buch* (Lpzg. 1890) 598—602; Ders., *Religion d. alt. Äg.* (Münster 1890) 103—5; *Joh. Ilberg, Der ägypt. Sphinx* (ungedr. Ms., 38 Bl.); Ders., *Sphinx* in *Ztschr. für bild. Kunst, N. F. 6* (1895) 217; *Ders., Die Sphinx in der griech. Kunst und Sage:* Progr. Königl. Gymn. Lpzg. 1896; *G. Legrain, Statues et statuettes des rois et particuliers I* (= *Catal. Génér. Musée Caire*) 1906: passim: *Fr. v. Bissing, Denkmäler ägypt. Skulptur* (München 1906) Text zu 37. Über den Sphinx der griechisch-ägyptischen Kunst: *G. Lafaye, Hist. du culte des divin. d'Alexandrie* (Paris 1884) 290 ff. 301; *Mallon, Basreliefs de Sphinx* in *Rev. archéol.* 4e sér. 5 (1905) 169 ff. *Prinz, Gryps* in *Pauly-Wissowa, Realencycl.* 7 (1911).

A. Ursprung des Sphinx.

1. Schon in der ältesten Zeit finden sich Phantasietiere in Darstellungen, die im übrigen durchaus realistisch sind; z. B. auf der Narmer-Palette halten Leute an Stricken pantherähnliche Tiere mit unnatürlich langen Hälsen (*Ztschr. Äg. Spr.* 36 [1898] 81, Taf. 12). Auf dem Goldgriff eines Feuersteinmessers in Kairo (Catal. Maspero nr. 1391) ist der Greif unter anderen Tieren dargestellt (*de Morgan, Origines* 1, 115 Fig. 136); auf einer etwa gleichalten Schminkpalette in Oxford geht ein Greif mit Löwen auf Rinder und Antilopen los (*Capart, Debuts de l'art* Fig. 156 = *Princit. art.* Fig. 172). Daß Wesen, die wir Phantasiegebilde nennen, für die Vorstellung des alten Ägypters wirklich leben, zeigen vor allem die Jagdbilder in Beni-Hasan (Privatgräber des mittleren Reiches). Dort sehen wir in der Wüste nicht nur Antilopen und Gazellen, sondern auch Fabeltiere. Zunächst einen geflügelten Greif (Löwe mit Falkenkopf) namens sfr oder srf (*Newberry, Beni Hasan* [London 1893] 2 pl. 4. 13). Ferner einen weiblichen Greif (Löwin mit Zitzen, Falkenkopf), dessen Schwanz in eine Lotosblume endet (*ebend.* 2 pl. 16; vgl. *v. Bissing* in *Annal. Serv. des Antiqu. Egypte* 5 [1904], 110); und andere Tiere (*Beni Hasan* 1 pl. 30). Diese Tierbilder sind früh veröffentlicht (*Champollion, Monum.* pl. 382, 3. 4. 418 bis; *Notices descriptives* 2, 339, 360. — *Rosellini, Monum. civil.* pl. 33; *del culto* pl. 23. — *Lepsius, Denkmäler* 2, 131), und man hat sie bald richtig erkannt, z. B. *Wilkinson* (*Manners and customs* [London 18..] 3, 21—4) und *Erman* (*Ägypten* [Tübingen 1885] 329) und *Maspero* (*Hist. ancienne* 1 [Paris 1895] 83—5). — Der geflügelte Greif (Löwe mit Falkenkopf) namens ʿḫḫ Achech' spielt auch sonst eine Rolle.

2. Die Existenz von solchen Fabelwesen scheint auch den Klassikern nicht unglaublich. *Plinius* (*hist. nat.* 8, 30) berichtet, in Äthiopien lebten Sphinxe mit schwarzbraunen Haaren und zwei Zitzen auf der Brust. Auch *Strabon* (17 S. 775 ed. *Casaubon*) und *Pomponius Mela* (3, 9) scheinen daran zu glauben; *Aelian* (*nat. anim.* 12, 17) jedoch erklärt es für eine Fabel.

B. Bedeutung des Sphinx.

I. Deutung als Gott oder König.

a) In der klassischen Überlieferung (*Wilkinson, Manners and customs*, Second series 2 [London 1841] 302; *Wiedemann, Herodots 2. Buch* [Lpzg. 1890] 598) erscheinen die ägyptischen Sphinxe als Abbilder göttlicher Wesen. *Plutarch* (*de Is.* 9; vgl. ed. *Parthey* [Berlin 1850] S. 175) nennt sie Sinnbilder der Weisheit. *Clemens Alexandrinus* (*Strom.* V. 5 § 31 p. 240 *Sylb.*) spricht, offenbar an *Plutarch* sich an-

lehnend, von ihrer rätselhaften Natur; an anderer Stelle (*ebend.* V 7 § 43 p. 242 *Sylb.*) meint er, sie seien Sinnbilder der Kraft, weil sie einen Löwenleib, und der Einsicht, weil sie ein Menschengesicht haben.

b) Diese Auffassung der antiken Schriftsteller hat noch auf die älteren Ägyptologen eingewirkt; für *Champollion* (*Le Panthéon égyptien*, [Paris 1823] nr. 24 E) ist der Sphinx die Inkorporation des Sonnengottes. *Mariette* (*Voyage dans la Haute-Egypte* 2, 9) ist schon zu der Überzeugung gekommen, daß 'der König selbst vor dem Tempel wacht, den er gebaut hat' und *Wilkinson* (*Manners and customs*, Sec. ser. [London 1841] 1, 416. 2, 200) gliederte die verschiedenen Typen der Darstellung des Königs als Sphinx. Seitdem ist es unbestritten, daß der eigentliche Sphinx (Löwe mit Menschenkopf) den König darstellt; so auch ursprünglich bei dem großen Sphinx von Gise (H 3). Anders bei den Greifen (Löwe mit Falkenkopf) und Widdersphinxen (Löwe mit Widderkopf. *Pierret* (*Petit manuel de mythologie* [Paris 1878] 133) wies den Falkenkopf dem Horus zu, dessen irdisches Ebenbild der König ist, und den Widderkopf dem Chnum. So galten die Sphinxe mit Tierköpfen als Verkörperungen des Gottes, dessen Kopf sie tragen (*Wiedemann, Herodots 2. Buch* [Lpzg. 1890] 598 ff.; *Ders.*, *Religion der alten Äg.* [Münster 1890] 105; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 37 Anm. 19).

c) Interessant ist, daß die Ägypter ein und denselben Relieftypus offenbar im Laufe der Zeit verschieden gedeutet haben. In den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir stellt der Sphinx, der die Barbaren niedertritt, den Gott Sopd dar; im Totentempel der Hatschepsut ist er die Königin selbst (G III c 1; vgl. auch J II a). — Der umgekehrte Wandel der Bedeutung, vom König zum Gott, liegt bei dem großen Sphinx von Gise vor (H 3).

II. König als Sphinx.

Mannigfache Bilder dienen dem Ägypter zur Verherrlichung des Königs; z. B. wie die Poesie ihn als 'starker Stier' rühmt, so stellt die bildende Kunst ihn als solchen schon in der ältesten Zeit dar. Es ist dem ägyptischen Geist durchaus gemäß, nun auch Fabeltiere dem Ruhme des Pharao dienen zu lassen, zumal ja diese Wesen für den Ägypter ein realeres Dasein hatten also für uns (oben H 1). Der König erscheint häufig als Sphinx, gelegentlich als Greif, vereinzelt auch als Widdersphinx; die Königin tritt nur als weiblicher Sphinx auf.

a) Als Sphinx (Löwe mit Menschenkopf). Auf vielen plastischen Sphinxen findet sich der Name eines Königs eingegraben. Daraus ist freilich nicht ohne weiteres zu schließen, daß dieser Sphinx den König darstelle; denn der König pflegt seinen Namen z. B. auch auf Götterstatuen zu setzen, die er in den Tempel stiftet. Nun kommt aber hinzu, daß das Gesicht der Sphinxe in der Regel die Züge des stiftenden Herrschers trägt; hier ist also Porträtähnlichkeit beabsichtigt, und zwar in höherem Maße als bei Götterstatuen, denen man oft ein Gesicht gibt, das dem des Herrschers ähnlich ist. Entscheidend ist endlich, daß bei regierenden Königinnen der Sphinx ein Frauengesicht zeigt oder gar den Ornat der Königin trägt (unten d). — Unter den Darstellungen sind beweisend die zahlreichen Fälle, in denen der Name des Königs als Beischrift zu dem Bilde des Sphinx gesetzt ist.

Im einzelnen seien von den Darstellungen des Königs als Sphinx genannt:

1. Für das alte Reich sind die Belege unsicher, weil das einzige Stück aus der 4. Dynastie eine Frau darzustellen scheint (G II a); der Sphinx des Pepi (G I a 1) ist nicht vollständig erhalten.

2. Aus dem mittleren Reich haben wir eine große Zahl von Sphinxen verschiedener Größe, die nur den König darstellen können; unter ihnen die kolossalen Granitskulpturen aus Tanis mit den schönen Porträts Amenemhet III. (G I a 4). Meist sind es liegende Sphinxe (in G I a), auch mit Gefäß in menschlichen Händen (G V a 1).

3. Im neuen Reich kommt zu diesen das große Tempelrelief des Feinde niedertretenden Sphinx, das ursprünglich einen Gott dargestellt hatte (G III c 1; vgl. oben B I c). Es wird auch angebracht auf königlichen Geräten (unten E II b) und Skarabäen (unten E II c 1). Ferner wird der König als liegender Sphinx mit menschlicher Hand dargestellt in einer Reihe von Tempelreliefs, wo die Deutung nach dem Inhalt der Darstellungen und nach den Beischriften zweifelos ist (G V a 6). Ferner Sphinxfiguren in verschiedener Haltung, die sie in die Götterbarken zu stellen pflegten (E I c 1); sie sind Bilder des Königs so gut wie die Statuetten des Königs in menschlicher Gestalt, zwischen denen die Sphinxe aufgestellt sind. Endlich die Salbgefäße, die einen König mit dem Salbentopf darstellen (E I c 2); auch hier gibt es andere Stücke, die den König in menschlicher Gestalt zeigen.

4. In der römischen Zeit, in der von den aufgezählten Typen nur noch wenige in Gebrauch sind, scheint der König als Sphinx auf zwei Privatstelen dargestellt zu sein, falls nicht dort ein göttliches Wesen gemeint ist (G III a 1). Auf der einen (Berlin 14132) betet ein Mann vor einem stehenden Sphinx, über dem ein Geier schwebt und hinter dem eine löwenköpfige Göttin steht. Auf der anderen (Berlin 8820) steht ein Sphinx mit Sonnenscheibe vor Horus und Amon.

b) Die Darstellung des Königs als Greif (Löwe mit Falkenkopf) ist seltener (vgl. J). Auf der Brusttafel Sesostris III. (J II a) steht der König zweimal als Greif, Feinde niederwerfend. Auch der liegende 'von Mont geliebte' Greif auf der Axt des Ahmose I. (J I a) stellt wohl den König dar. Eine Statue Amenophis' II. als liegender Greif mit Doppelkrone ist unter den Neujahrsgeschenken an Amon dargestellt (J I b).

c) Als liegender Widdersphinx (Löwe mit Widderkopf) erscheint der König vereinzelt in römischer Zeit in einer Variierung der beliebten Form der Salbgefäße: der König als liegender Sphinx hält den Salbentopf vor sich (K 3).

d) Die Königin als Sphinx ist kein selbständiger Typus, sondern lehnt sich mit wenigen Ausnahmen an die Darstellung des Königs an. Das Stück aus dem Totentempel des Dedefre (Dyn. 4) bei Abu Roasch (G II a) ist ein liegender Sphinx, mit Frauengesicht und -haar, aber ohne Ornat der Königin; wen es darstellt, wissen wir nicht. Hatschepsut, die regierende Königin, hat sich teils als männlicher Sphinx mit Frauengesicht in dem bärtigen Königskopf darstellen lassen (G I a 13); teils als Sphinx mit Frauenkopf und -haar und der Geierhaube der Königin (G II b). An die letztere schließt sich der ganz ähnliche liegende Sphinx der Schepenupet an (Dyn. 26), der Herrscherin in dem priesterlichen Fürstentum von Theben (G V b 1). Von diesen und den sonst bekannten Typen weicht die Zeichnung der Mut-nezemt, Gemahlin des Königs Haremheb ab (G V b 2), wo die Löwin Zitzen hat. Ganz selbständig endlich ist die weibliche stehende Sphinx der Tii, Gemahlin Amenophis III. (G III b).

III. Gott als Sphinx.

Die Sphinxe stellen weit häufiger einen König als einen Gott dar; aber doch muß beides seit alter Zeit Hand in Hand gegangen und in gleicher Weise angewendet worden sein. Der König ist eben für den Ägypter ein Gott und wenn man ihm den Sphinx und anderes Ungewöhnliche zuweist, so geschieht das eben, weil er Teil hat an den überirdischen Dingen.

a) Als Sphinx (Löwe mit Menschenkopf) erscheinen verschiedene Götter, ohne daß hier eine bestimmte Regelmäßigkeit vorliegt.

1. In den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir steht an den beiden Seiten des Aufweges 'Sopd, Herr der Fremdländer', der als Sphinx die Feinde des Königs niedertritt. Später stellt ein ähnliches Relief den König selbst dar (G III c 1; vgl. D VI).

2. Man hat früher geglaubt, daß der Sphinx überhaupt den Sonnengott darstelle (oben B I), weil die Ägypter den großen Sphinx bei Gise als sein Bild aufgefaßt haben (H III). Doch sind Bilder von Sonnengöttern als Sphinx selten. 'Re-Harachte, großer Gott' ist im Turiner Papyrus des Buteh-amon (n. R.) als liegender Sphinx mit Sonnenscheibe und Schlange auf dem Kopfe dargestellt (*Lanzone, Dizion.* 645 tav. 235, 2). Auch einen Siegelstein mit einem Sphinx 'Amonre' aus dem neuen Reich (Berlin 3640) könnte man nennen; die Statuen des Amon als Widder und Widdersphinx (unten b) gehören aber nicht hierher. Ein Sphinx aus Karnak trägt auf der Brust das Bild der geflügelten Sonnenscheibe *S. Reinisch, Die ägypt. Denkm. in Miramar* [Wien 1865] 200 nr. 20).

3. Vereinzelt wird 'der große Gott Heka' (ḥkꜣ 'Zauber') als liegender Sphinx mit einer kopftuchähnlichen Frisur dargestellt; in einem Stirnband steht ein Aufsatz mit seinem Namen; in den ausgestreckten Vorderpranken hält er drei Zepter (*Prisse, Hist.*. Atlas 2 pl. 35, 9. Text 411: Esne, verbauter Block der Spätzeit). — Die Darstellung des Gottes Horus von Edfu, der als Sphinx die Feinde des Sonnengottes niederwirft (G III c 1), ist eine Illustration zu der mythologischen Erzählung.

b) Widder und Widdersphinx.

In allen den Fällen, in denen ein Widdersphinx (Löwe mit Widderkopf) eine Statuette des Königs vor sich stehen hat, kann man wohl annehmen, daß das dargestellte Tier Symbol für einen Gott ist. Und weil Sphinxe dieser Art in Karnak gefunden sind, wo sie zum Teil in Alleen stehen (unten E I b), so ist eben Amon der dargestellte Gott, dem ja der Widder geweiht ist. Vgl. den Widder F II und den Widdersphins K 1. Ein Widdersphinx auf einem Skarabäus hat die Beischrift 'Amonre' (K 3).

c) Greif.

Zwei hockende Greifen (Löwe mit Falkenkopf) in den späten Tempeln von Kom Ombo und Philae stellen den Gott Haroëris 'Horus den Großen' dar (J III); das ist gewiß kein Zufall, da der Falke das heilige Tier des Horus ist. — Vor den beiden nubischen Tempeln von Ramses II. bei Gerf Husên und es-Sebuʿa liegen Sphinxalleen, die ganz oder teilweise von Greifen gebildet werden; nach den Inschriften an den Greifen von es-Sebuʿa ist ist es wahrscheinlich, daß diese den Horus darstellen. Dann wäre hier also der nubische falkengestaltige Horus, von dem wir auch sonst wissen, gemeint; genau wie Amon mit den Widdersphinxen vor dem Chonstempel von Karnak. — Zu Horus von Edfu als Greif vgl. J I d.

IV. Sphinx ohne Bedeutung als Verzierung verwendet.

In einer Reihe von Fällen sind uns Darstellungen von Sphinxen ohne Zusammenhang überliefert, so daß wir über ihre Bedeutung nichts entscheiden können; so z. B. auch bei dem merkwürdigen hockenden Sphinx mit Nubierkopf (G VI a). In anderen Fällen wieder sind Sphinxfiguren, darunter auch solche von Königinnen, als Aufsätze auf Prunkgefäßen (vgl. E I c 3) verwendet, wo von einer eigentlichen Darstellung des Königs keine Rede mehr sein kann. Endlich häufen sich die Fälle, in denen Sphinxe verschiedener Art in rein formaler Weise als künstlerisches Motiv verwendet werden, ohne einen König oder Gott darstellen zu sollen; häufig treten sie dabei paarweis auf (vgl. E III). Solche Verzierungen ohne innere Bedeutung liegen z. B. vor:

a) Gelegentlich schon in älterer Zeit: am Diadem Ahmose I., wo zwei Sphinxe sich gegenüber liegen am Namen des Königs (G I f); und an der Schale Sinadino, in deren Fries vier Spinxe stehen (G IV a 2).

b) Häufig in griechischer Zeit. In ägyptischem Stil sind noch gearbeitet die beiden Sphinxe, welche die Stele Ptolemäus II. flankieren (G I a 28) und die beiden Sphinxe als Verzierungen auf der Pramarres-Stele (G V a 7). Von dem griechischen Stil stark beeinflußt ist das goldene Armband mit den beiden plastischen weiblichen geflügelten Sphinxen (G IV b 1) und das Fayencebruchstück mit dem männ-

lichen geflügelten (G IV a 5). Auch die Sphinxe an Götterthronen von Göttern in griechischer Zeit kann man wohl als formale Verzierungen ansehen (G IV b 4. 5).

V. Sphinx als Wächter.

Die Sphinxalleen vor den Tempeln hat man, wohl ohne zureichenden Grund, so gedeutet, daß die Tiere das Heiligtum und den Gott schützen sollen. Man dachte dabei an einen Gott Aker, der im Grabe Ramses' VI. als ein aus den Vorderteilen zweier Sphinxe (Löwen mit Menschenkopf) zusammengewachsenes Wesen dargestellt wird (*Champollion, Notices descriptives* 2, 507; vgl. 610—1); er mag die Rolle eines Wächters des Sonnengottes in der Unterwelt gespielt haben (*v. Bergmann* in *Recueil de travaux philol. egypt. assyr.* 6, 150; *Wiedemann, Religion alt. Äg.* [Münster 1890] 103).

Aber in griechischer Zeit hat man wirklich den vor dem Grabe eines Apries liegenden Sphinx als Wächter desselben aufgefaßt, wie seine Inschrift besagt (Wien, Dyn. 26): 'Dieser Sphinx sagt: O Apries, ich schütze deine Stätte, ich verschließe dein Tor, ich wehre ab den, der von außen hereindringt, ich werfe nieder die Feinde mit Messern (?), ich fälle das Böse an (?) deinem Grabe, ich vernichte deine Feinde im Schlupfwinkel (?), ich schließe sie ein, damit sie nicht herauskommen ewiglich' (*v. Bergmann* in *Ztschr. Äg. Spr.* 18 [1880] 50). Vgl. unten H VII a.

C. Die ägyptischen Worte für Sphinx.

Von den Worten, die man als Bezeichnungen des Sphinx aufzuführen pflegt, scheidet aus zunächst Ḥr-m-j'ḫw.t = Harmachis; das ausschließlich Name des Sphinx von Gise (unten H III) ist. Das früher mit 'Sphinx' übersetzte Wort sšp bedeutet allgemein 'Bild, Abbild' und wird nur zufällig mit einer Sphinxfigur geschrieben, wie *Naville* (in *Sphinx* 5 [1902] 194) richtig sah. Das von *Naville* (*ebend.* 194—8) herangezogene Wort rwtj bedeutet 'die beiden Löwen' oder 'der Doppellöwe' und hat mit 'Sphinx' nichts zu tun.

Häufig findet sich ein Wort für 'Sphinx' nur mit dem Bilde des Sphinx geschrieben, so daß sein Lautwert zunächst noch nicht sicher ist. Ein Wort, das 'Sphinx' allgemein bedeutet, ist endlich sicher ḥw; die Zusammensetzung 'Sphinx (ḥw) des Harmachis' oder 'Sphinx (ḥw) von Memphis' bezeichnet den großen Sphinx von Gise.

D. Die verschiedenen Typen.

I. Definition.

a) Unter dem, was man gemeinhin Sphinx genannt hat, befinden sich einige ganz verschiedene Typen, für die zunächst die Termini festgelegt seien. Den Ägyptern war die Verschiedenheit dieser Typen stets bewußt, und sie verwechselten sie nie miteinander; gewisse charakteristische Kennzeichnungen haftet jedem derselben an und oft ist auch die Art ihrer Verwendung eine verschiedene (vgl. E).

b) Außerhalb der Sphinxe, aber ihnen im Typus und Verwendung verwandt, stehen die Bilder von wirklich lebenden Tieren: Löwen und Widder. Löwen (vgl. F I) werden liegend oder stehend, gelegentlich auch hockend (ptolem. Stele in Debod, unpubl.) dargestellt; liegen sie, so sind die Vorderbeine ausgestreckt auf dem Erdboden. — Widder (F II) liegen immer mit untergeschlagenen Vorderbeinen; das ist bei schlechten Darstellungen ein sicheres Unterscheidungsmittel gegenüber den Widdersphinxen (unten e). Der Widderkopf hat abwärts gebogene Hörner; auf ihm saß gelegentlich ein Aufsatz, etwa die wagrechten Widderhörner. Als heiliges Tier des Amon von Theben kann der Widder diesen Gott darstellen.

c) Unter den Phantasietieren ist das am häufigsten dargestellte der Sphinx, d. h. ein Löwe mit Menschenkopf; liegt er, so sind die Vorderbeine ausgestreckt. Wir kennen ihn seit dem alten Reich liegend, seit dem mittleren stehend, seit dem neuen auch hockend (unten II—IV). Seit dem alten Reich trägt er gelegentlich Flügel, die zunächst anliegen, vom neuen Reich ab auch gehoben werden (unten V). Im allgemeinen ruht der menschliche Kopf auf dem Löwennacken und der Übergang wird durch das Kopftuch oder langes Haar vermittelt; nur an einigen wenigen Statuen, und zwar künstlerisch ausgezeichneten, der 12. Dynastie wird das Gesicht von einer gewaltigen Löwenmähne umrahmt (G I a 4. 5). Weibliche Sphinxe kennen wir vom alten Reich ab in einzelnen Fällen, wo die Darstellung sich immer eng an die betreffenden männlichen Typen anschließt; neue Variationen und häufigere Verwendung der weiblichen Sphinx treten erst mit dem Eindringen der griechischen Auffassung ein (unten VII). In späten, aber noch ägyptischen Darstellungen endet der Schwanz des Löwen in eine Schlange (G III a 1); in anderen, schon mehr griechisch beeinflußten, wird aus dem Sphinx ein aus den Körpern vieler verschiedener Tiere zusammengesetztes Mischwesen.

d) Die zweite Form der Fabeltiere ist der Greif (vgl. J): ein Löwe mit Falkenkopf; liegt er, so sind die Vorderbeine ausgestreckt. Sein Leib wird, gleich dem des Sphinx, als Löwenkörper mit den üblichen Detailzeichnungen wie 'Umhang' (vgl. G) versehen. Wir kennen ihn stehend seit dem mittleren Reich, liegend seit dem neuen Reich, hockend erst in später Zeit. Gelegentlich ist er geflügelt; auf der älteren Darstellung liegen die Flügel fest an, auf der jüngeren sind sie gehoben.

e) Die dritte Form ist der Widdersphinx (vgl. K): ein Löwe mit Widderkopf; liegt er, so sind die Vorderbeine ausgestreckt, zum Unterschied vom wirklichen Widder (oben b). Er wird immer liegend, nie geflügelt dargestellt. Am Widderkopf sitzen die abwärts gebogenen Hörner, auf ihm zuweilen noch die wagrechten mit einem Kronenaufsatz.

II. Liegend.

Der liegende Typus ist der seit der ältesten Zeit bekannte und bis in die späteste am häufigsten angewendete. Bei Löwen (F I a) und Widdern (F II) ist er üblich. Liegende Sphinxe

kennen wir männlich als Rundskulpturen und in Zeichnungen zu allen Zeiten vom alten Reich ab (G I), vereinzelt auch weiblich (G II). Auch der geflügelte männliche Sphinx ist liegend gut bekannt (G IV a), der weibliche selten (G IV b). Liegende Sphinxe mit menschlichen Händen kennen wir männlich vielleicht schon seit dem Ende des mittleren Reichs (G V a 1), sicher seit dem neuen Reich und bis in die späteste Zeit (G V a 1—7); einige wenige weibliche Stücke lehnen sich an die männlichen Typen an (G V b). Aus dem neuen Reich kennen wir liegende Greifen (J I) und liegende Widdersphinxe (K).

III. Stehend.

Unter den Tierbildern kennen wir wohl stehende Löwen, wenn auch nicht plastisch (F I b); aber stehende Widder scheinen nicht vorzukommen (F II), auch der Widdersphinx liegt immer (K). Der ruhig stehende Sphinx ist seit dem neuen Reich bekannt (G III a); wo er Feinde niederwirft, auch schon in der 5. Dynastie (G III c 1). Ebendort hat er Flügel; in anderer Verwendung taucht der geflügelte stehende Sphinx im neuen Reich wieder auf (G IV a 3). Die weibliche stehende Sphinx ist selten (G III b). Der stehende Greif, Feinde niederwerfend, ist zuerst aus dem mittleren Reich überliefert (J II) und schließt sich durchaus an die gleiche Darstellung des Sphinx an.

IV. Hockend.

Im Gegensatz zu dem auf allen vier Beinen 'stehenden' Typus nenne ich 'hockend' die auf den Hinterbeinen hockenden Tiere, deren Vorderbeine auf den Erdboden aufgesetzt sind. Ein hockender Sphinx kommt zum erstenmal als Darstellung Sethos' I. mit menschlicher Hand vor (G V a 6); einige andere Beispiele (G VI a) sind nicht sicher zu datieren. Dann folgen die Darstellungen des Gottes Haroëris als hockender Greif in den späten Tempeln von Kom Ombo und Philae (J III). Die griechisch-ägyptische Kunst verwendet den hockenden männlichen Sphinx häufiger, geflügelt (G IV a 5) oder ohne Flügel (G VI a); ebenso als neuen Typus die weibliche hockende Sphinx (G IV b), auch mit Flügeln (G IV b). Hockende Löwen zeigt eine Stele ptolem.-röm. Zeit in Debod (*Roeder, Debod bis Bab Kalabsche* [Kairo 1911] § 255 Taf. 37 b).

V. Geflügelt.

a) Flügel kommen nur bei Sphinxen und Greifen vor, nie bei Löwen, Widdern und Widdersphinxen; sie werden anliegend oder in verschiedener Weise erhoben gezeichnet. Die anliegenden Flügel kennen wir bei Rundskulpturen und Reliefs; die erhobenen plastisch erst in der griechisch-ägyptischen Kunst. Anliegende Flügel sind offenbar der ältere Typus, seit dem alten Reich belegt; ausgebreitete Flügel kommen erst seit dem neuen Reich vor, zunächst wenig, später mehr erhoben.

b) Anliegende Flügel. Dieser Typus ist bei der Flüchtigkeit vieler Darstellungen und infolge der Ungenauigkeit der älteren Publikationen nicht immer genau festzustellen; die Flügel sind oft nur durch wenige Linien angedeutet und sind in unserem Material gewiß manchmal vorhanden, wo es nicht so scheint. Überdies haben die Sphinxe auf dem Rücken gelegentlich eine Decke, die in ihren Umrissen den Flügeln ähnelt (z. B. *Lepsius, Denkm.* 3, 235).

Anliegende Flügel sind belegt bei liegenden plastischen Sphinxen (G IV a); ferner in Reliefdarstellungen des Feinde niederwerfenden Sphinx (G III c). Ebenso bei Greifen des letzteren Typus (J II a).

c) Leicht angehoben sind die Flügel bei den vier ungewöhnlichen Sphinxen auf der Schale Sinadino (G IV a 3).

d) Hoch erhobene und gerade ausgestreckte Flügel zeigt der Greif auf der Axt des Ahmose I. (J I a) und ein Sphinx auf einem Skarabäus (G IV a 4).

e) Die hoch erhobenen Flügel sind gelegentlich 'geknickt', d. h. ihr äußerer Teil hängt von oben herab auf den Rücken des Tieres. Flügel dieser Art werden im neuen Reich gezeichnet bei männlichen und weiblichen Sphinxen mit menschlichen Händen, die als Randverzierungen auf Prunkgefäßen liegen (G V a 5. b 2).

f) Im griechisch-ägyptischen Stil werden die äußeren Spitzen der hoch erhobenen Flügel im Bogen nach vorn gerundet; sowohl bei männlichen Sphinxen (G IV a 5), wie weiblichen (G IV b 1. 2. 5).

VI. Feinde niederwerfend.

Mit besonderer Vorliebe stellt man den männlichen Sphinx, sei es als Gott oder als König, dar, wie er Feinde niederwirft; es handelt sich dabei nur um eine besondere Variation des zu allen Zeiten und in jeder Art plastisch und zeichnerisch ausgeführten Vorwurfes: der König schlägt die besiegten Bewohner der Nachbarländer nieder. Verwendet ist fast immer der stehende Sphinx; entweder steht er mit allen vier Beinen auf dem Gegner, oder er wirft ihn mit einer erhobenen Tatze nieder. So in Tempelreliefs seit dem alten Reich (G III c 1), in ähnlichen Darstellungen am Thron und Wagen des Königs im neuen Reich (G III c 3); in schlechterer Ausführung auf Skarabäen (G III c 4) und als Schmuck in Barken (G III c 2). Vereinzelt ein liegender Sphinx, der auf einem liegenden Mann ruht (*Lanzone, Dizion.* 653, 4, Skarabäus). Der stehende Greif wirft die Barbaren nieder auf der Brusttafel Sesostris III. (J II a).

VII. Weiblich.

a) Weibliche Tiere kommen nur bei dem Sphinx, nicht bei dem Greif und Widdersphinx vor. Meist sitzt auf dem Löwenkörper, der ebenso gut auch einen männlichen darstellen könnte, ein Frauenkopf mit Frauenhaar; so in der 4. Dynastie (G II a), bei Hatschepsut (G II b) und Schepenupet (G V b 1). Hatschepsut hat sich in der Sphinxallee von Der el-Bahri darstellen lassen wie ein Mann (G I a 13): der Sphinx hat Kopftuch und Bart; jedoch trägt

das Gesicht die Züge einer Frau und ist gelb bemalt. Einen wirklichen Löwinnenkörper mit Frauenkopf hat Königin Tii (G III b). Die Löwin hat gelegentlich Zitzen (G V b 2); erst der griechische Einfluß hat weibliche Brüste dazugetan (G IV b 5).

b) Frauenhaar, wie es die oben erwähnten weiblichen Sphinxe und Schepenupet (G V b) haben, tragen merkwürdigerweise auch drei liegende männliche Sphinxe, die Könige darstellen: Amenemhet III. mit unten schneckenartig zusammengerolltem Haar (G I a 3), Amenophis III. und Haremheb mit glattem Frauenhaar (G IV a 1. 2).

c) Plastische weibliche Sphinxe kennen wir liegend aus der 4. Dynastie (G II a) und von Hatschepsut (G II b), und mit menschlichen Händen von Schepenupet (G V b); in der griechisch-ägyptischen Kunst geflügelt als Verzierung an einem goldenen Armband (G IV b 1). Als Zeichnung kennen wir die weibliche Sphinx liegend, mit Flügeln und Händen, von der Königin Mutnezemt (G V b 2); stehend von Königin Tii (G III b), hockend und geflügelt erst nach Einsetzen des griechischen Einflusses (G IV b 1. 2).

E. Die Verwendung der Typen.

I. Rundskulpturen.

a) Größe.

Die Größe der erhaltenen Sphinxe schwankt zwischen dem Kolossalen und zierlichen kleinen Figürchen.

1. Einzig in seiner Art ist der große Sphinx bei Gise; Länge 57 m.

2. Dann folgen in der Größe die immerhin noch kolossalen und weit überlebensgroßen Figuren aus den Sphinxalleen (unten b). Andere große Sphinxe, auch noch über Lebensgröße eines Löwen, standen wohl in einigen wenigen Exemplaren an den Tempeltoren oder waren auch einzeln vom König in den Tempel gestiftet (zerstreut in G I a. II a. V a 1. VI b), gelegentlich auch von der Königin (G II b), bzw. einer Fürstin (G V b 1). Hierher gehören wohl auch die Löwenstatuen (F I). Die genannten Plastiken stammen aus allen Zeiten vom alten Reich ab.

3. Mittlere Figuren unter Lebensgröße haben wir von liegenden Sphinxen aus dem mittleren und neuen Reich (G I a 6. 10—12. 15), auch mit menschlichen Händen (G V a 1) oder mit anliegenden Flügeln (G IV a 1. 2); eine weibliche Sphinx aus der 4. Dynastie (G II a). Ferner einen Widdersphinx aus später Zeit (K 2). Alle diese Statuen scheinen Weihgeschenke des Königs in den Tempel zu sein.

4. Unter den kleinen Figuren ist eine Bronze saitischer Zeit (G V a 1) wohl auch ein königliches Weihgeschenk; aus Inschriften wissen wir, daß die Könige öfter Sphinxe aus Edelmetall oder wertvollen Steinen in die Tempel stifteten (G I f). Kleine Tonfiguren (G I b) scheinen aus Gräbern zu stammen, oft sind sie wohl nicht viel mehr als Spielzeug. Plastische Figuren von liegenden Sphinxen sind am Diadem des Königs Ahmose I. angebracht (G I f), weiblich und geflügelt an einem griechischen Armband (G IV b 1).

b) Die Sphinxalleen.

(*Wilkinson*, *Manners and customs,* Sec. ser. 2, 201; *Erman, Ägypten* 380.)

Zu dem vollständigen Aufbau eines ägyptischen Tempels gehört es, daß auch die zu ihm führende Straße geschmückt wird. Im Aufweg zu den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir sind auf beiden Seiten Darstellungen der Feinde niedertretenden Sphinx angebracht. Zu beiden Seiten der Straße zu den Göttertempeln pflegen später Statuen von Sphinxen, gelegentlich (im Tempel des Amon von Karnak, dem der Widder geweiht ist) auch Widdersphinxen oder Widdern zu liegen. Im Abstand von einigen Metern ruhen die kolossalen Bilder nebeneinander, die Gesichter der Straße zugewendet. In Theben, wo die weit auseinanderliegenden Tempel durch Prozessionsstraßen verbunden waren, mögen Hunderte von Sphinxen gestanden haben, wenn man sich auch wohl nicht die ganze Ausdehnung dieser Straßen mit Statuen besetzt zu denken hat. Solche Alleen sind z. B. angelegt von

1. Hatschepsut vor Der el-Bahri (rekonstruiert: *Perrot, Hist.* 1, 429 Fig. 251). Köpfe von drei Sphinxen jetzt in Berlin (G I a 13).

2. Amenophis III. vor dem Chonstempel in Karnak (rekonstruiert: *Perrot*, *Hist.* 1, 355 Fig. 208) mit Widdersphinxen (vgl. K 1); vgl. den Widder aus Soleb (F II).

3. Haremheb zwischen dem Amon- und Muttempel in Karnak (*Perrot, Hist.* 1 pl. 4 zu S. 366).

4. Ramses II. vor Wadi es Sebuʿa ('Tal der Löwen'), das nach den Sphinxen seinen Namen erhalten hat): Sphinxe (*Wiedemann, Ägypt. Gesch.* [Gotha 1884] 451 mit Literatur); vgl. unten G I a 17 a. In es-Sebuʿa waren es z. T. Greifen; ein solcher ist auch in Gerf Husen als einziger Rest der Sphinxallee erhalten (vgl. unten J I c).

5. Sethos II. vor dem ersten Pylon des Südbaues in Karnak, Allee nach Luksor (*Champollion, Notices descriptives* 2 [Paris 1844 ff.] 174).

6. Taharka vor dem kleinen Tempel am Gebel Barkal (*Wiedemann*, l. c. 595, 5).

7. Amasis II. in Sais nach *Herod.* 2, 175 'sehr große Menschensphinxe'; keine Reste erhalten.

8. Ptolemäischen Königen an der Verbindungsstraße zwischen dem griechischen und ägyptischen Serapeum bei Memphis; ausgegraben 1850 von *Mariette* (*Choix de monum. et. dessins . . . du Serapeum de Memphis,* Paris 1856; *Le Sérapéum de Mephis ed. Maspero,* Paris 1882). Schon *Strabon* (17 S. 805 ed. *Kasaubon*) fand sie versandet. Sphinxe aus dieser Allee in Museen: G I a 29.

c) Abbildungen von plastischen Figuren.

Eine große Zahl von Plastiken sind naturgemäß nicht selbst erhalten, sondern wir kennen sie nur aus antiken Reliefdarstellungen; so wissen wir denn auch von einigen besonderen Verwendungen des Sphinxtypus nur aus den Abbildungen.

1. Königsfiguren in den Götterbarken. Das Bild des Gottes steht im Tempel in einem Schrein, der bei Prozessionen in eine Barke gesetzt und in dieser auf den Schultern der Priester umhergetragen wird. In der Barke pflegen in bestimmter Weise kleine Königsfiguren in verschiedener Haltung zu sitzen; teils fassen sie an die Wände des Schreins, teils halten sie Krüge mit Opfergaben in der Hand. Außerdem ist der König aber auch als Sphinx dargestellt, teils ruhig liegend (G I d), teils einen Krug in menschlicher Hand haltend (G V a 3); auch auf einer Stange stehend (G III a 2). Sämtliche Darstellungen stammen aus dem neuen Reich. Eine kleine Bronzefigur ist uns erhalten, die ihrer Haltung nach wohl in einer Barke gestanden haben könnte (G III a 2). — In anderen Schiffen, nicht in Götterbarken, ist auch der stehende Sphinx Feinde niederwerfend dargestellt (G III c 2).

2. Salbgefäße. An den Salbgefäßen der unten (G V a 4) beschriebenen Form wird meist der liegende Sphinx mit menschlicher Hand verwendet (G V a 4, Dyn. 18 — röm. Zeit), vereinzelt auch der Widdersphinx (K 4). Zu dieser Form der Salbgefäße sind die Reliefs zu vergleichen, die den König als Sphinx darstellen, wo er einen Salbtopf hält (G V a 6). — Ungewöhnlich ist, daß auf dem Deckel eines Salbtopfes ein Sphinx liegt (G I e).

3. Aufsätze auf Prunkgefäßen pflegen einen liegenden Sphinx mit menschlicher Hand zu zeigen, entweder männlich (G V a 5) oder weiblich (G V b 2), sämtlich aus dem neuen Reich.

II. Zeichnungen.

Die gezeichneten Darstellungen unterscheiden sich im Typus kaum wesentlich von den plastischen Figuren. Interessante Arten ihrer Verwendung sind

a) In den großen Reliefs.

Hierfür kennen wir den stehenden Sphinx, Feinde niederwerfend, in den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir und im Totentempel der Hatschepsut in Der el-Bahri und in der Darstellung zum Horusmythus in Edfu (G III c 1). Zwei stehende weibliche Sphinxe der Königin Tii enthält die Ausschmückung über der Tür in Sedeinga (G II b). Den König als liegenden Sphinx mit menschlicher Hand zeigen viele Tempelreliefs vom neuen Reich ab (G V a 6). Als hockender Sphinx mit menschlicher Hand erscheint vereinzelt Sethos I. (G V a 6); später der Gott Haroëris als Greif (J III). In römischer Zeit hat auch die griechisch beeinflußte Form der weiblichen hockenden geflügelten Sphinx auch in dem Tempel Einlaß gefunden (G IV b 5).

b) An königlichen Geräten.

Auf der Brusttafel Sesostris' III. ist zweimal der König als Greif, Feinde niederwerfend, dargestellt (J II a). Die Axt des Ahmose I. zeigt auf der einen Seite einen liegenden Sphinx mit menschlicher Hand (G V a 7), auf der anderen einen geflügelten liegenden Greif (J I a). Die uns erhaltenen Stücke vom Thron sowie der Streitwagen Thutmosis' IV. stellen den König als stehenden Sphinx, Feinde niederwerfend, dar; auch alte Abbildungen zeigen diese Verzierung des Königsthrones (G III c 3). Ferner stehen Sphinxe (G III a 3) oder Greifen (J II b) am Thron.

c) Auf Privatdenkmälern

kennen wir Sphinxe in älterer Zeit nur

1. Auf Skarabäen, die zum großen Teil aus dem neuen Reich zu stammen scheinen. Da findet sich der liegende Sphinx (G I g), auch auf einem liegenden Mann (G I g). Ferner der stehende Sphinx (G III a 4), auch einen Feind niederwerfend (G III c 4). Endlich der hockende Sphinx (G VI a) und vereinzelt der Widdersphinx (K 3).

2. Erst seit der griechischen Zeit findet sich der Sphinx auch auf anderen Privatdenkmälern: und zwar der stehende Sphinx auf römischen Stelen (G III a 1), der liegende mit Hand als ornamentale Verzierung (G V a 7); der hockende geflügelte Sphinx männlich (G IV a 5) oder weiblich (G IV b 2) auf kleinen Fayencen.

III. Paarweise Verwendung.

Es ist gewiß kein Zufall, daß die Sphinxe paarweise auftreten in sehr vielen der Fälle, in denen wir noch erkennen können, in welcher Art sie verwendet sind. Wüßten wir den ursprünglichen Standort der uns vereinzelt erhaltenen Sphinxstatuen, oder kennten wir den Zusammenhang manches Reliefs, auf dem ein Sphinx dargestellt ist, so würden die Beispiele gewiß noch zahlreicher sein. Das paarweise Auftreten ist für alle Zeiten und die verschiedensten Arten des Sphinx belegt; es ist also nicht nur ein äußerer Zufall.

1. Allenfalls ist hierfür schon in Rechnung zu ziehen, daß im Aufweg zum Totentempel in der 5. Dynastie auf beiden Seiten der Sphinx, Feinde niederwerfend, dargestellt ist. Das hängt zunächst allerdings mit der Zweiteilung des Tempels überhaupt zusammen. Vielleicht war die Anordnung in den Kolonnaden von Der el-Bahri ähnlich (G III c 1). — Vgl. H VII b.

2. Auf der Brusttafel Sesostris' III. (J II a) stehen zwei Greifen, die Feinde niederwerfen, als Bilder des Königs sich gegenüber.

3. Am Diadem Ahmose I. (G I f) liegen zwei Sphinxe sich gegenüber, den Namen des Königs zwischen sich.

4. Auf dem Relief der Königin Tii über der Tür in Sedeinga stehen zwei weibliche Sphinxe sich gegenüber; an anderer Stelle sind hockende Löwen ebenso verwendet (G III c).

5) In den Sphinxalleen vor Tempeln (E I b), die seit dem neuen Reich aus allen Teilen des Landes bekannt sind, liegen zwei Sphinxe oder Widder sich gegenüber.

6. In dem Aufsatz auf einem Prunkgefäß der Hatschepsut (G V a 5) liegen zwei Sphinxe mit menschlicher Hand sich als Pendants gegenüber.

7. Im Fries der Schale Sinadino (G IV a 2) stehen vier ungewöhnliche Sphinxe mit Flügeln.

8. In Tanis haben zwei liegende Sphinxfiguren eine Stele Ptolemäus' II. flankiert: sie

lagen einander zugewendet in Nischen unten neben ihr (G I a 28).

9. Auf einer späten Privatstele liegen zwei Sphinxe mit menschlicher Hand als fast ornamentaler Schmuck über der Inschrift (G V a 7).

10. An einem goldenen Armband liegen als Verschluß zwei weibliche geflügelte Sphinxe sich gegenüber (G IV b 2).

11. Auf dem arabischen Fries G IV b 6 wird eine Gruppe von zwei sich gegenüber stehenden Sphinxen gebildet.

F. Löwen und Widder.

Von den Tierbildern, die den Sphinxen in Form und Verwendung nahe stehen, seien einige Beispiele genannt.

I. Löwen
(*Perrot, Hist.* 1, 730 ff.).

a) Figuren von liegenden Löwen sind schon in der ältesten Zeit angefertigt (*Capart, Primitive Art in Ägypt.* [London 1907] Fig. 140—1; *v. Bissing, Einführung in die Gesch. der äg. Kunst* [Berlin 1908] pl. 30, 2; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 74). Ein großes schönes Exemplar in ungezwungener Haltung von Amenophis III. aus Soleb befindet sich im British Museum (*Arundale-Bonomi, Gallery of the Brit. Mus.* pl. 25, 94; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 74, Anm. 17 mit Abb.). Ein anderes von Nechtharehbet im Vatikan (*v. Bissing, Denkm.* 74; *v. Bissing, Einf. Gesch. äg. Kunst* pl. 26, 3).

b) Am Thron des Königs standen wie Sphinxe (E II b) so auch Löwen; z. B. bei Ramses III. in Medinet Habu (*Champollion, Monum.* 3 pl. 209). Eine spätere Bronze im Louvre zeigt auch am Thron des Harpokrates zwei stehende Löwen; vor dem Gott liegen zwei andere sich gegenüber (*Perrot, Hist.* 1, 723 Fig. 487).

II. Widder.

Zwei Widderfiguren des neuen Reichs zeigen den gleichen Typus: der Widder liegt mit untergeschlagenen Vorderbeinen, zwischen denen eine kleine Statue des Königs steht; auf dem Kopf mit abwärts gebogenen Hörnern ist eine Einsatzstelle für eine Krone. Das ältere Stück ist eine kleine Figur von Amenophis II. aus Karnak: Kairo Catal. Génér. 42078 (*Legrain, Statues* 1, pl. 48). Die jüngeren, kolossalen Plastiken von Amenophis III., stammen aus Soleb (Berlin 7262: *Ausführl. Verz. Äg. Alt.*[2] [Berlin 1899] 123 Abb. 25) und Karnak (*Prisse Hist.*, *Atlas* 2 pl. 25. Texte 404).

G. Sphinxe.

I. Liegende Sphinx, männlich.

Der liegende männliche Sphinx trägt fast immer das Kopftuch oder eine dieser ähnliche Frisur; bei flüchtiger Arbeit ist das nicht immer zu trennen. Gewöhnlich trägt der Sphinx nur das Kopftuch; so scheinbar immer bei den Plastiken (G I a. b). Daß auf dem Kopftuch noch eine Doppelkrone sitzt oder die wagerechten Widderhörner mit einem Kronenaufsatz, zeigen zuerst die Abbildung einer Statue Amenophis' II. (G I c) und Darstellungen auf Skarabäen (G I g). Auch Doppelkronen oder Kriegshelm (auch in der Verzierung eines Prunkgefäßes: *Prisse, Hist.*, *Atlas* 2 pl. 95, 4) statt des Kopftuches begegnet zuerst auf Skarabäen (G I g).

a) Größere Plastiken.

Die hier zusammengestellten Stücke gehören sämtlich zu ein und demselben Typus, der auch in den Details kaum Variationen zeigt. Fast alle tragen das Kopftuch, dessen Form und Zeichnung wechselt wie die des Kopftuches an Statuen des Königs in völlig menschlicher Gestalt; das Kopftuch zuerst belegt bei [Sesostris I.] (unten 2) und Sebekhotep (6). Statt des Kopftuches ist das Gesicht des Königs umrahmt von der Löwenmähne bei den Statuen Amenemhet III. aus Tanis (4) und bei einer ähnlichen aus El Kab (5). Frauenhaar haben merkwürdigerweise Sphinxe von Amenemhet III. (3), Amenophis III. (unten IV a 1) und Haremheb (IV a 2). — Gewisse kleine Details an diesen Figuren pflegen im Laufe der Zeit in verschiedener Weise gearbeitet zu werden, so daß man nach ihnen datieren kann, wenn erst einmal genaue Feststellungen veröffentlicht sein werden. Z. B. ist wesentlich das 'Haartrapez', d. h. das Schläfenhaar, das unter dem Kopftuch sichtbar wird (*v. Bissing, Denkm.*, Text zu 70 Anm. 2). Ferner die Angabe der Rippen (*ebend.* zu 25. 37. 38 A. 70 Anm. 6). Endlich pflegt das Ende der Löwenmähne stilisiert als 'Umhang' angegeben zu werden (*ebend.* zu 25. 27). Auch das Auftreten des Bartes und der Kronen ist wichtig, wenn auch gerade diese Punkte hier wie bei der Königstracht überhaupt nicht so viel Bedeutung haben, als man glauben möchte; immerhin lassen sich doch einige Regelmäßigkeiten feststellen.

Altes Reich.

1. Pepi Merire, vielleicht aus Heliopolis; früher in Alexandrien (*G. Rawlinson, Herodotus* 2, 263), jetzt in Kairo (*Maspero, Guide to the Cairo Museum* [4. ed., 1908] nr. 157). Nur Sockel mit Unterteil erhalten.

Mittleres Reich.

2. [Sesostris I. nach Fundort], aus Karnak Kairo, Catal. Génér. 42007. *Legrain, Statues* 1 nr. 42007; *Annal. du Serv. des Antiqu. Egypte* 5, 28; pl. 3. Nur Kopf erhalten mit Kopftuch.

3. Amenemhet III. aus Mitrahine (Memphis). Zwei Stück, früher in Miramar (*S. Reinisch, Die ägyptischen Denkmäler in Miramar* [Wien 1865] 200, 5—9; Taf. 29, 2), jetzt in Wien. Nach *v. Bissing, Denkm.* (Text zu Taf. 26, Anm. 16) mit Frauenhaar.

4. Amenemhet III. aus Tanis. Photographien in *v. Bissing, Denkm.* 25—6; *Borchardt, Kunstwerke aus dem Äg. Museum zu Cairo* (Cairo-Dresden 1909) 7; *Spiegelberg, Gesch. der ägypt. Kunst* (Lpzg. 1903) Abb. 34 = unsere Abb. 1. Die Sphinxe sind gefunden von *Mariette* (*Fouilles de Tanis* in *Rev. archéolog. Nouv.* Sér. 3 [1861] 97. 4, 97. 5, 297). Vier Stück wurden in das Museum von Kairo gebracht (*Mariette,*

Notice du Musée de Bulaq [6. ed., *Caire* 1876] nr. 869), andere blieben zurück (*Petrie, Tanis* 1 [London 1885] pl. 13, 5). — *Mariette* (s. o.) und *Devéria* (*Rev. archéol.* Nouv. sér. 4 [1861] 251) und *de Rougé* (*ebend.* 9 [1864] 128) und *Maspero* (*Guide au visiteur du Musée de Boulaq* [Caire 1883] 64 nr. 107) hielten die Sphinx zunächst für Arbeiten der Hyksoskönige, da der Name des Apophis sich auf ihnen findet, und andere Gelehrte schlossen sich ihnen an, z. B. *Brugsch* (in *Zeitschr. Äg. Spr.* 9 [1871] 125; in *Ztschr. f. allgem. Erdkunde N. F.* 12, 385. 15, 81) und *Ebers* (*Cicerone* 1 [Stuttgart-Lpzg. 1886] 90). *Erman* (*Ägypten* [Tübingen



1) Sphinx Amenemhet III. aus Tanis (nach *Spiegelberg, Gesch. d. ägypt. Kunst* Abb. 34).

1885] 67) und *Eduard Meyer* (*Gesch. des alt. Äg.* [Berlin 1887] 143) glaubten eine Zeitlang sie den Königen aus Herakleopolis zwischen dem alten und mittleren Reich zuweisen zu dürfen. Inzwischen war der Name des Apophis als nachträgliche grobe Einkratzung erkannt worden, und man kam auf das mittlere Reich zurück, in das schon *Perrot* (*Hist. de l'art* I. *L'Egypte* [Paris 1882] 680—3) die Sphinxe eingeordnet hatte. Endlich führte *Golenischef* (in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 15 [1893] 131—6) den Beweis, daß sie Amenemhet III. darstellen. Die Auffassung wurde sogleich anerkannt (*Steindorff* in *Festschr. zum deutsch. Historikertag*, Lpzg. 1894, 6) und ist herrschend geblieben (*Maspero, Archéol. Egypt.* [Paris 1887] 216; *Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 502), wenn auch nicht ohne Widerspruch (*v. Bissing, Denkm.* Text zu Taf. 25—6). — Die Sphinxe haben die Gestalt eines liegenden Löwen mit mächtiger Mähne, von welcher das Gesicht des Königs umrahmt ist; also kein Kopftuch oder Krone.

5. Dieselbe Gestalt wie 4 hat ein Sphinx ohne Inschrift aus El Kab: Kairo, Catal. Génér. 391 (*Maspero, Guide to the Caire Museum* [4. ed. 1908] nr. 184).

6. Sebekhotep aus Atfih (Aphroditopolis) in Kairo (*Maspero, Guide* nr. 263). Kopf weggebrochen.

Dem Ende des mittleren Reiches gehören wohl auch die undatierten Sphinxe an, bei denen die Falten des Kopftuches in Gruppen zu je drei Streifen angeordnet sind. Diese Art der Stilisierung ist zwar schon vereinzelt aus der 5. Dynastie bekannt, tritt aber häufig bei Königen der 12—13. Dynastie nach Sesostris III. auf (vgl. *Borchardt* in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 752). Es handelt sich besonders um:

7. Den großen Sphinx bei Gise (vgl. H).

8. Louvre A 23 aus Tanis, usurpiert von Merenptah (*Perrot, Hist. de l'art* I. *L'Egypte* [Paris 1882] 678; Fig. 41 auf p. 61; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 38 A).

9. Kairo Catal. Génér. 42033 aus Karnak (*Legrain, Statues* 1 pl. 20) mit menschlichen Händen = unten V a 1).

Einer fremden Rasse wie den Hyksos können drei Sphinxe angehören, deren Gesichter grobe unägyptische Züge haben; sämtlich mit Kopftuch:

10. Kairo 42090 aus Karnak: *Legrain, Statues* 1, pl. 55—6.

11. Turin 8: *Golenischeff* in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 15 (1893) 136 Anm. 1, Taf. 5; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 25, hält ihn für äthiopisch.

12. Aus Sarbut el Chadem: *Petrie, Researches in Sinai* (London 1907) 129, Fig. 141, '*foreign work, 18. dynasty*'.

Neues Reich.

13. Hatschepsut aus Der el-Bahri Berlin 2299: *Lepsius, Denkm.* 3, 25a = *Ausführl. Verzeichnis Äg. Alt. Berlin*[2] Abb. 22 = *Steindorff, Blütezeit des Pharaonenreiches* Abb. 18. — Berlin 2301 *Leps., Denkm.* 3, 25c. — Berlin 2300. — Nur Köpfe erhalten mit Kopftuch und und Bart, jedoch Frauengesicht (Sphinx 'Baracco' der Hatschepsut mit Frauentracht: vgl. unten II b).

14. Thutmosis III. aus Karnak: zwei gleiche kolossale Stücke in Kairo (*Maspero, Guide to the Cairo Museum* nr. 1. 2). *v. Bissing, Denkm.* 38 A; *Borchardt, Kunstwerke aus dem Äg. Museum zu Cairo* (C.-Dresden 1909) 8. Mit Kopftuch.

15. Thutmosis III. aus Karnak; Kairo Catal. Génér. 42068 (*Legrain, Statues* 1 pl. 41). Alab., L. 70 cm; mit Kopftuch.

16. Amenophis II. aus Karnak: Kairo Catal. Génér. 42079 (*Legrain, Statues* 1 pl. 48). H. 16 cm; mit Kopftuch.

17. Amenophis III., zwei Stück, gefunden hinter den Memnonskolossen in Theben (*Prisse, Hist. Atlas* 2 pl. 26, 1), jetzt in St. Petersburg vor der Akademie (*Lieblein, Die ägypt. Denkm. zu St. Petersburg* [Christiania 1873] 61 nr. 71). Mit Kopftuch und Doppelkrone. B. Turaieff schreibt mir dazu: „Bericht bei *Giovanni, d'Athanasi, A brief account of the researches and discoveries in Upper Egypt made under the direction of H. Salt* (London 1836) p. 80—81. Die Abbildung ist ohne Doppelkrone, doch habe ich die Dokumente in der Kunstakademie

nachgesehen und habe folgendes gefunden: „Prozès verbal constatant la remise des mitres des deux sphinx, ... deux mitres en granit rose placées originairement sur le sommet de la tête des dits sphinx et y tenant par une cavité ... les quelles mitres sont au forme de de courge. á cause de leur état de mutilation ...“ Sie sind restauriert in Petersburg und die betreffenden Papiere (russisch) sind auch im Archiv der Akademie aufbewahrt.“

17a. Ramses II., sechs Stück im Vorhof von es-Sebuʿa (Nubien); unveröffentlicht und bisher z. T. verschüttet (*Hector Horeau, Panorama d'Egypte et de Nubie* [Paris 1941] pl. zu 31; *Weigall, Report. on the Antiquities of Lower Nubia* [Oxford 1907] p. 98, pl. 47, 3. 4); neuerdings ausgegraben *Maspero, Rapports relatifs à la consolidation des temples immergés de la Nubie* [Caire 1910] pl. 118—22): Kopftuch mit Doppelkrone. — Ebenso noch zwei außerhalb des Hofes vor dem Tore.

Einige von Ramses II., Merenptah und anderen Königen aus dem Ende des neuen Reiches usurpierte Sphinxe gehören unbestimmter Zeit an; man hat sie zum Teil bis ins mittlere Reich hinaufgerückt. Gute Stücke, sämtlich mit Kopftuch, sind:

19. Louvre A 21, vielleicht aus Tanis (*Capart, Recueil de mon.* 2 [Bruxelles 1905] 59). L. 3, 13 m.

20. Aus Tell el-Maskhuta am Suezkanal: *Petrie Tanis* 1 (London 1885) pl. 16, 4.

21. Aus Abydos: *Randall-Mac Iver, El Amrah and Abydos* (London 1902) 56. pl. 22, 21.

Spätzeit.

22. Amasis II., in Rom gefunden; mit Kopftuch: *Schiaparelli, Bull. della Commiss. archeol. commun di Roma* 1883 fasc. 2, 3—9; *Descrizioni del Museo Capitolino* (Roma 1888) 30; *Petrie, History of Egypt.* 3, 354 Abb. 146; *v. Bissing, Denkm.*, Text zu 70 Anm. 12.

23. Hakoris: Louvre A 27; mit Kopftuch, Inschrift zum Teil falsch. *Clarac, Mus. de sculpt.* 2 pl. 249 nr. 405; *v. Bissing, Denkm.* 70.

24. Nepherites I., Louvre A 26; mit Kopftuch. *Clarac, Mus. de sculpt.* 2 pl. 246 nr. 405.

25. Nechtharehbet, Louvre A 29; mit Kopftuch. *De Rougé, Notices des monum. exposées ... au ... Louvre* (Paris, oft gedruckt) zu A 29.

26. Louvre A 28, ohne Namen, ähnlich Louvre A 26. 27.

27. München, sait. Zeit; mit Kopftuch. *v. Bissing, Denkm.*, Abb. im Text zu 70.

28. Ptolemäus II. aus Tanis, nach *Petrie* von älterem Bau des [Nektanebos?]; mit Kopftuch. *Petrie, Tanis* 1 (London 1885) 31 pl. 15, 4: zwei Stück, eine Stele flankierend.

29. Von den Sphinxen der Allee vor dem Serapeum von Memphis (vgl. E I b 8) sind einige in Museen gebracht worden; vier nach Kairo (*Maspero, Guide to the Cairo Museum*, salle Q), zwei in Berlin (nr. 7777—8); zwölf andere waren in Miramar (*S. Reinisch, Die ägypt. Denkm. in Mir.* [Wien 1885] 200 nr. 7—19), jetzt in Wien.

b) Kleine Figuren.

Kleine Tonfiguren von liegenden Sphinxen mit Kopftuch aus griechisch-römischer Zeit sind gelegentlich gefunden, z. B. *Petrie, Hawara Biahmu and Arsinoë* (London 1889) pl. 19, 16. Ein Stück aus dem Granittempel neben dem Sphinx bei Gise in Leipzig, Univ.-Sammlung. Andere in Berlin 11484. 8701. 9438.

c) Abbildungen von Statuen.

Statuen von liegenden männlichen Sphinxen sind in thebanischen Privatgräbern abgebildet: im Grab des Rechmire besichtigt der Wesir die von Thutmosis III. in den Amontempel geweihten Gaben, darunter auch drei Sphinxe dieser Art (*Newberry, The life of Rekhmara* [Westminster 1900] pl. 22). In einem anderen Grab sind unter den Neujahrsgeschenken von Amenophis II. an Amon auch zwei Sphinxe der gleichen Gestalt dargestellt (*Leps., Denkm.* 3, 64 a) und ein Sphinx mit Kopftuch und Doppelkrone (*ebend.* 3, 63 a).

Zwei andere Darstellungen in thebanischen Privatgräbern zeigen Bildhauer, die an liegengen Sphinxen arbeiten, das eine Mal mit Kopftuch (*Prisse, Hist. Atlas* 2 pl. 57 = *Leps., Denkm.* 3, 41 = *Newberry, Rekhmara* pl. 20), das andere mit Kopftuch und Doppelkrone (*Leps., Denkm.* 3, 132 r).

Die Sphinxstele von Thutmosis IV. (vgl. unten H V mit Abb. 6) und die sogen. Stele der Tochter des Cheops (unten H VI) enthalten Abbildungen des großen Sphinx von Gise (unten H VI).

d) Unter den Königsfiguren in der Götterbarke (vgl. E I c 1) ist auch ein liegender Sphinx mit Kopftuch: Thutmosis II. in der Amonbarke in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 14).

e) Im Grab der Neujahrsgeschenke an Amenophis II. (vgl. oben c) ist auch ein Salbgefäß (vgl. E I c 2) abgebildet, auf dessen Deckel ein Sphinx mit Kopftuch (oder Haar?) liegt (*Leps., Denkm.* 3, 63 a).

f) Kleine Figuren aus Edelmetall

oder echten Steinen haben die Könige gelegentlich in die Tempel gestiftet. So weihte Ahmose I. dem Amon von Karnak ʿSphinxe aus Silberʾ (*Annal. du Serv. des Antiqu. Egypte* 4, 27—9). Osorkon weihte dem Re-Harachte einen Sphinx aus Gold und zehn aus Lapislazuli (*Naville, Bubastis* 1 pl. 51—2). Solche Figuren sind selbständig nicht erhalten, wohl aber als Verzierung am Diadem des Ahmose I. (*v. Bissing, Ein thebanischer Grabfund* [Berlin 1900—7] 5, 1 a): zwei sich gegenüberliegende Sphinxe mit Kopftuch.

g) Auf Skarabäen

ist häufig ein liegender Sphinx dargestellt, und zwar entweder mit Kopftuch oder Haar, was bei schlecht gearbeiteten Stücken schwer zu unterscheiden ist: Berlin 1964, Psamtik I.; *Lanzone, Dizion.* 653, 9. 11. 12 (auf dem Kopf eine Sonne mit Uräus: *ebend.* 2). Oder mit Kriegshelm: Berlin 1927, Namen Thutm. III. und Amenophis II.; *Petrie, Illahun-Kahun-Gerob* pl. 23, 9, Thutm. III.; *Lanzone, Diz.* 654, 14. Oder mit Doppelkrone: *Lanzone, Diz.* 653, 8. 10. 654, 13. 15. Oder mit Straußenfedern auf dem Kopf: *Lanz.* 653, 1. Oder mit Kopf-

tuch und Doppelkrone: Berlin 3521, Thutm. III.; *Lanz.* 653, 2. 4 (geflügelt, auf niedergeworfenem Feind liegend). Oder mit Kopftuch, darauf wagrechte Widderhörner mit zwei Straußenfedern an einer Sonne (Berlin 11372, Thutmosis III.) bzw. an einer oberägyptischen Krone (*Lanz.* 653, 5). — Auch auf kleinen Plättchen finden sich ähnliche Darstellungen wie auf Skarabäen, z. B. Berlin 3689) mittl.-neues Reich), 5175 (Amenophis III.).

h) Andere Darstellungen

sind auffallend selten. In es-Sebuʿa liegen zwei Sphinxe mit dem Lebenszeichen sich gegenüber vor dem Namen von Ramses II.; sie tragen Kopftuch und Doppelkrone. So im Quersaal über den Türen zu den Kammern rechts und links vom Allerheiligsten (unveröffentlicht).

II. Liegender Sphinx, weiblich.

a) Aus dem Totentempel des Dedefre (Dyn. 4.) bei Abu Roasch, in Kairo (unveröffentlicht) Löwenleib mit gelbem Frauengesicht; gelbes Frauenhaar, in der Mitte gescheitelt, ohne Uräus.

b) ʿSphinx Baracco' der Hatschepsut, in Rom: *v. Bissing, Denkm.* 37; *Lepsius* in *Ztschr. Äg. Spr.* 20 (1882) 117. Frauenhaar mit Geierhaube und Uräus.

III. Stehender Sphinx
(vgl. zum Typus: D III).

a) Männlich.

1. Zwei Stelen röm. Zeit in Berlin nr. 8820 und 14132 zeigen einen stehenden Sphinx (Kopftuch bzw. langes Haar, 8820 mit Sonne darauf), mit welchem der König gemeint zu sein scheint. Ein Bildhauermodell etwas älterer Zeit stellt einen Sphinx (Beine weggebrochen, vielleicht liegend) dar mit Kopftuch, darauf wagrechte Widderhörner, Sonne mit zwei Straußenfedern, zwei Schlangen mit Sonne (Kairo, Catal. Génér. 33427: *Edgar, Sculptor's studies* [Cairo 1906] pl. 29).

2. In den Götterbarken pflegen auf Stangen Figuren von stehenden Sphinxen zu stehen, die offenbar den König darstellen. Auf dem Kopftuch bzw. Haar ruht dabei stets noch eine besondere Krone: bei Thutmosis II. in der Amonbarke eine Sonne mit zwei Straußenfedern (*Lepsius, Denkm.* 3, 14, Karnak). Ebenso bei Amenophis III. in der Chnumbarke auf Elephantine (*Descript. de l'Egypte Ant.* vol. 1 pl. 37 = *Perrot, Hist.* 1, 359 Fig. 209) und bei Ramses II. in der Amonrebarke in Abusimbel (*Leps., Denkm.* 3, 189b). Bei Thutmosis III. in der Dedwenbarke in Semne nur zwei Straußenfedern auf Untersatz (*ebend.* 3, 50b. 49b). Bei Amenophis III. in der Mutbarke in Luksor: wagerechte Widderhörner mit zwei Straußenfedern (*Gayet, Louxor* [*Mém. Mission franç. Caire* 15, Paris 1894] pl. 26. 28. 29). Bei Ramses II. in Sebua ist es das Rindergehörn, darin Sonne mit zwei Straußenfedern (*ebend.* 3, 180b) oder wagrechte Widderhörner mit zwei Straußenfedern (*ebend.* 3, 180b). Bei Ramses IX. in der Amonbarke: wagerechte Widderhörner, darauf Sonne mit zwei Federn und zwei Schlangen mit Sonnen (*ebend.* 3, 235, theban. Privatgrab). Von einer solchen Barke stammt vielleicht die Bronzefigur Leiden B 190 (*Capart, Recueil de monum.* 1, 49); bärtiges Gesicht, Haar mit Uräus.

3. Am Thron des Königs wird gelegentlich ein stehender Sphinx dargestellt; z. B. bei Ramses III. in Medinet Habu (*Champollion, Monum.* 3, 209) nur mit Haar. Bei Ramses IX. mit Doppelkrone auf dem Kopftuch: Theben, Grab des Imidua (*Prisse, Hist. Atlas* 2 pl. 88, 2. Texte 439; bei *Lepsius, Denkm.* 3, 236a fehlt diese Figur).

4. Auf Skarabäen trägt der schreitende männliche Sphinx nur das kurze Haar (Berlin 13817, Amenophis I.; *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* [London 1890] 23, 37, Ramses II.; 23, 73, Thutm. IV.?) oder die Doppelkrone auf dem Haar (*Newberry, Scarabs* [London 1906] 29, 9, ʿHyksos' (?)).

5. Die meroitischen Reliefs (röm. Zeit) von Nusawwarât es-Sufra (Sudan) enthalten einen stehenden Löwen (Löwin?) mit Menschenkopf und Sonne; geflügelt (Flügel erhoben, nach vorn umgebogen); ein falkenköpfiger Gott reitet auf ihm und ersticht zwei Gazellen (*Budge, Sudan* [London 1907] 2, 160 nr. 4).



2) Weibliche Sphinx, Königin Tii (nach *Lepsius, Denkm. aus Ägypt.* 3, 82 i).

b) Weiblich.

Im Tempel von Sedeinga (Nubien) stehen in den ornamentalen Verzierungen über einer Tür als Pendants zwei Sphinxe, welche die Königin Tii, Gemahlin des Amenophis III., darstellen (Abb. 2); sie haben den Leib einer Löwin und auf dem menschlichen (wohl Frauen-)Kopf eine ungewöhnliche Mütze (*Prisse, Hist. Atlas* 1 pl. 12, 2 = *Lepsius, Denkm.* 3, 82i = unsere Abb. 2). In einem ähnlichen Sopraporte-Relief sind zwei hockende Löwen angebracht (*Prisse, ebend.* 12. 1); es handelt sich also wohl um eine übliche Art der Verzierung.

c) Feinde niederwerfend.

1) Im Aufweg zum Totentempel der Könige der 5. Dynastie bei Abusir ist ein Sphinx dargestellt, der Barbaren verschiedener Art (Syrer, Libyer, Neger) niedertritt. Bei Nuserrê sind nur die Tatzen erhalten (*Borchardt, Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re* [Lpz. 1907] 46ff.). Bei Sahure ist der Löwenleib mit anliegenden Flügeln erhalten (Kopf zerstört) und die Beischrift: ʿSopd, Herr der Fremdländer, der die Barbaren niederwirft' (*Borchardt* in *Mitteil. Deutsch. Orient-Ges.* 34. 37); es ist also ein Gott, der hier die Feinde des Königs bezwingt. Der Kopf ist vielleicht zu ergänzen nach den Siegelabdrücken aus diesen Tem-

peln (in Bearbeitung durch *Georg Möller*), auf denen sich mehrfach ein stehender Sphinx findet mit bärtigem Menschenkopf, darauf wagerechte Widderhörner und zwei glatte Federn. Anderseits legen die Flügel und der Name „Sopd" die Ergänzung eines Falkenkopfes nahe. — Auch im Totempel der Königin Hatschepsut bei Der el-Bahri ist ein Sphinx dargestellt, der Syrer niedertritt (untere Kolonnade, Nordseite); auf dem Kopf wagerechte Widderhörner, darüber zerstört; nach der Beischrift stellt er Hatschepsut als König dar (*Naville, Deir el-Bahari* 6 [London 1908] pl. 160). — Als der Gott Horus von Edfu die Feinde des Götterkönigs Re-Harachte nieder-



3) Thutmosis IV. als Sphinx, Feinde niedertretend (nach *Ed. Meyer, Ägypten zur Zeit der Pyramidenbauer* Abb. 15).

warf (vgl. Art. 'Sonne' G. I), verwandelte er sich in einen Löwen mit Menschengesicht, geschmückt mit einer Krone, die aus wagerechten Widderhörnern besteht, darauf drei Bündelkronen mit je zwei Sonnen; so bildet auch die begleitende Darstellung zu der erzählenden Inschrift ihn ab (*Naville, Mythe d'Horus* [Genève-Bâle 1870] pl. 18, 2).

2) In einer Darstellung der thebanischen Königsgräber steht in einer Barke ein Sphinx, der einen Mann niedertritt (*Champollion, Monum.* 3, 255, 2; *Rosellini, Monum. civ.* 2, 108, 2); die Darstellung erinnert an die stehenden Sphinxe in Götterbarken (vgl. G III a 2). Der Sphinx hat Kopftuch, darauf entweder Doppelkrone oder wagerechte Widderhörner mit Sonne und zwei Straußenfedern.

In Der el Bahri steht in den Schiffen, in denen die Obelisken transportiert werden, vorn ein Sphinx, der auf die Wappenpflanzen von Ober- und Unterägypten tritt (*Naville, Deir el Bahari* 6 [London 1908] pl. 153—4); das symbolisiert natürlich eine Unterwerfung dieser beiden Länder. Der Sphinx trägt auf dem Kopf (Haar ohne Uräus) wagerechte Widderhörner, darauf eine Sonne mit zwei Straußenfedern und zwei Schlangen mit Sonnen im Rindergehörn. Die gleiche Figur steht auch bei einer Festfahrt (*ebend.* 5 [London 1906] pl. 124) vorn im Schiff; auf dem Kopf (Haar mit Uräus) dieselbe Krone wie oben.

3) Am königlichen Wagen und Thron. Holzbrette mit Reliefs vom Throne Thutmosis' IV., die in seinem Grabe in Theben gefunden sind, zeigen u. a. zweimal einen Sphinx mit Kopftuch, der Barbaren niedertritt; nach der Beischrift stellt er den König dar (*Carter-Newberry, The tomb of Thoutmosis IV.* [Cairo 1904] pl. 6. 7 = unsere Abb. 3). Eine ähnliche Darstellung ist auf der Innenseite des Streitwagens Thutmosis' IV. angebracht (*ebend.* pl. 12); nur daß der Sphinx auf dem Kopftuch (an den Schläfen abwärts gebogene Widderhörner) eine zusammengesetzte Krone trägt, die besteht aus: Rindergehörn, wagerechten Widderhörnern mit vier Schlangen mit Sonnen, darauf Bündelkrone mit zwei Sonnen und zwei Straußenfedern. Alle drei Stücke sind jetzt im Museum von Kairo. Eine seit längerer Zeit bekannte Darstellung des Thrones Thutmosis' IV. zeigt als Relief an seiner Lehne den König als Sphinx mit Kopftuch, einen Syrer niedertretend (*Prisse, Hist.*, *Atlas* 2 pl. 89, 1). Ebenso in zwei Darstellungen des thronenden Königs Amenophis III. im Grabe des Chaʿemhet zu Theben (*Prisse* l. c. pl. 35, 6, Texte 411 = *Lepsius, Denkm.* 3, 75b; *Prisse* pl. 35, 7 = *Leps.* 77c; vgl. *Prisse* pl. 18, Texte 402); der Sphinx hat anliegende Flügel.

4) Auch auf Skarabäen findet sich das Bild des Königs als Sphinx, einen Feind niedertretend; meist steht der Sphinx mit allen vier Beinen auf dem Gegner. Einige Stücke haben den Namen Thutmosis III.; mit Kopftuch: Berlin 1914; *Newberry, Scarabs* 28, 12 — mit Kopftuch, darauf wagerechte Widderhörner und zwei Straußenfedern: Berlin 3529. Ein anderes von Amenophis II.: Berlin 1929, mit Haar. Auf einem undatierten Stück (*Petrie:* Dyn. 18) drückt der Sphinx den Gegner mit der einen erhobenen Vorderpranke nieder: *Petrie, Kahun-Gurob-Hawara* [London 1890] pl. 10, 74, mit Haar. Ungewöhnlich ist ein liegender geflügelter Sphinx über einem liegenden Mann: *Lanzone, Dizion.* 653, 4.

5) Das Fortleben dieses Typus zeigt eine wohl in Konstantinopel angefertigte Schale (jetzt im Kaiser Friedrich-Museum, Berlin) mit byzantinischer Darstellung: eine Art von Kentaur (stehender Löwe mit menschlichem Oberkörper und Kopf mit Krone) schlägt eine Schlange mit dem Schwert (*Henry Wallis, Byzantine ceramic art* [London 1907] pl. 2).

IV. Geflügelter Sphinx.

a) Männlich.

Geflügelte männliche Sphinxe echt ägyptischen Stils sind nicht häufig, aber doch gut belegt, und man braucht nicht die Einwirkung eines fremden Einflusses dabei anzunehmen. So schon die Darstellung des Gottes Sopd, der Barbaren niedertritt, in den Totentempeln der 5. Dynastie bei Abusir (vgl. G III c 1), ebenso in der gleichen Darstellung des Königs an der Lehne seines Thrones aus der 18. Dynastie (vgl. G III c 3) und bei Aufsätzen auf Prunkgefäßen G V a 5. Dazu kommen noch:

1) Kairo Catal. Génér. 42088 aus Karnak:

Amenophis III. als liegender Sphinx aus Fayence (*Legrain, Statues* 1 pl. 53). Flügel anliegend. Langes Frauenhaar ohne Uräus; Bart.

2) Kairo (unpubliziert): Haremheb wie 1, Fayence; Kopftuch mit Uräus (ausgebrochen), Loch für einen Kronenaufsatz. Flügel anliegend.

3) Schale, Sammlung Sinadino-Alexandrien (*Bull. Inst. franç. Caire* 1, 231, pl. 3). Auf dem Außenrand vier stehende Sphinxe mit Kopftuch: Flügel etwas erhoben.

4) Skarabäus (*Lanzone, Dizion.* 653, 4): liegender Sphinx mit Doppelkrone auf niedergeworfenem Gegner; Flügel hoch erhoben.

5) Gefäßbruchstück Berlin 14527, Fayence: hockender Sphinx mit Haar und Bart; Flügel hoch erhoben (griech.-ägypt. Stil).

Ein Stück der islamischen Kunst mag zeigen, daß die alten Typen weiter fortgelebt haben: 6) Geschnitzter ornamentaler Fries auf einer Holzleiste (10.—11. Jahrh.) aus der Moschee Muristân Kala'ûn in Kairo (Kairo, Arab. Museum, Saal VI nr. 25): zwei sich gegenüberstehende Löwen mit männlichem Kopf mit kurzem Haar, Flügel im Bogen erhoben mit nach vorn gewendeter Spitze; keine weiblichen Kennzeichen.

7) Das Negerreich von Meroë zeigt diesen Typus in den Reliefs von Mesawwarât es-Sufra als stehenden Panther (so!) mit erhobenen, nach vorn umgebogenen Flügeln (*Budge, Sudan* [London 1907] 2, 149 nr. 1.

b) Weiblich.

Weibliche geflügelte Sphinxe sind in echt ägyptischen Darstellungen nur in wenigen merkwürdigen Fällen bekannt. Zu den in G V b genannten Beispielen tritt eine Zeichnung auf dem Ostracon Kairo, Catal. Génér. 25090 (ed. *Daressy, Ostraka* [Caire 1901] p. 18 pl. 18) aus dem Grabe Ramses' VI. in Theben: stehende Löwin mit Zitzen; Frauenkopf, seltsamer Kopfputz mit Blumen; Flügel erhoben, geknickt.

Der griechisch-ägyptische Stil verwendet sie gern und in mannigfacher Weise:

1) Goldenes Armband Kairo Catal. Génér. 52095 (*Vernier, Bijoux et Orfévries* [Caire 1907] pl. 12 = *Vernier, La bijouterie et la joiallerie égypt.* [*Mém. Inst. franç. Caire* 2, 1907] pl. 4): als Verschluß zwei plastische liegende Sphinxe; griech. Frauenkopf, weibliche Brüste, Flügel hoch erhoben.

2) Plakette mit Relief aus Tanis (*Petrie, Tanis* 1 [London 1885] 43 l., *Frontispiece* 8): hockende Sphinx, die eine erhobene Vorderpranke an eine Säule mit Palmkapitell legt; weiblicher Kopf und Brust, Flügel hoch erhoben.

3) Fayencefigur: Berlin 13458; legt eine Tatze auf ein Rad.

4) Tonfigur der Isis als Schlange: Berlin 11487; am Thron zwei geflügelte Sphinxe. Ähnliche Darstellungen, in denen die Sphinxe teils männlich, teils weiblich sind, beschreibt *G. Lafaye, Hist. du culte des divin. d'Alexandrie* (Paris 1884) 290—301.

5) Verzierung am Thron der Hathor in Philae (*Lepsius, Denkm.* 4, 77, *Claudius*): hockende Löwin mit Zitzen; Frauenkopf und -brust: Haar mit Band; Flügel hoch erhoben.

Diese Darstellungen in ägyptisch-griechischem Stil sind wohl zu unterscheiden von solchen in rein griechischem Stil, die von griechischen Arbeitern angefertigt sind; sei es auf ägyptischem Boden, sei es, daß sie von Griechenland dorthin gebracht worden sind. Solche echt griechische Sphinxe sind in Ägypten mehrfach gefunden (z. B. *Petrie, Daphnae* pl. 26, 31. 30; *Petrie, Naucratis* 5, 39).

Auch dieser Typus lebt in der islamischen Kunst fort: 6) Fayencebecher (Höhe etwa 13 cm) persischer Arbeit in Kairo gekauft (Kairo, Arab. Museum, Saal XII nr. 50) mit Fries von sechs Fabeltieren in zierlicher farbiger Ausführung: fünf Sphinxe und ein Greif (vgl. J II c). Die Sphinxe (nach links stehender Löwe mit erhobenem Schwanz, weißes Frauengesicht en face mit schwarzem Haar und blauer Kappe o.-ä., hoch erhobene Flügel mit im Bogen nach vorn gewendeter Spitze) haben abwechselnd blauen bzw. graugrünen Leib, die Flügel sind dann umgekehrt graugrün bzw. blau; eine Sphinx (rechts vom Greifen) hat rosigen Körper und blauen Flügel.

V. Sphinx mit menschlichen Händen.

a) Männlich.

Es handelt sich hier fast nur um einen liegenden Typus, der plastisch vielleicht schon aus dem Ende des mittleren Reichs, als Plastik und in Zeichnung häufig aus dem neuen Reich erhalten ist. Stehend scheint er gar nicht vorzukommen; hockend zuerst sicher bei Sethos I. (unten 6).

1) Plastiken des männlichen Sphinx mit menschlichen Händen sind selten. Die Alabasterstatue Kairo Catal. Génér. 42033 (*Legrain, Statues* 1 pl. 20, aus Karnak ohne Namen) gehört wohl noch dem Ende des mittleren Reiches an, da die Falten ihres Kopftuches in Gruppen zu je drei Streifen angeordnet sind (vgl. oben I a 7—9). Es ist ein liegender Sphinx mit Kopftuch, die Hände halten eine Vase. Die gleiche Haltung haben zwei Bronze-Sphinxe (Louvre S. 971—2), die *de Rougé* (*Notice sommaire des Monum. égypt. exposées au Louvre* [Paris 1876] 59) auf die 26. Dynastie datierte: *Perrot, Hist.* 1, 716 Fig. 482. Eine andere Bronze: *Wiedemann* bei *Arnoldi, Röm. Isiskult an der Mosel* in *Bonner Jahrb.* 87, 35—40.

2) Darstellungen von Statuen. Unter den Neujahrsgeschenken, die in einem thebanischen Privatgrab dargestellt sind, ist auch eine Statue des Königs Amenophis II. als liegender Sphinx mit Kopftuch; auf der vorgestreckten Hand eine Scheibe (*Lepsius, Denkm.* 3, 64 a). In einem anderen Grab arbeiten Bildhauer an einem ebensolchen Sphinx, der eine Platte hält (*Champollion, Monum.* 2 pl. 186, 2).

3) Königsfiguren in Götterbarken (vgl. E I c 1) haben gelegentlich auch die Form eines liegenden Sphinx mit Kopftuch bzw. Haar, zwischen den beiden vorgestreckten Händen eine Vase haltend; so bei Amenophis II. in Luksor (*Gayet, Louxor* [*Mém. Mission franç. Caire* 15, Paris 1894] pl. 26. 28. 29) und Ramses II. Sebua (*Lepsius, Denkm.* 3, 180 b) und Ramses IX. in einem thebanischen Privatgrab (*ebend.* 3, 235).

4) An Salbgefäßen (vgl. E I c 2). Man liebte es, die Behälter für die kostbaren Salben und Öle, mit denen die Götterbilder gereinigt wurden, in einer besonderen Form herzustellen: der König als liegender Sphinx hält das eigentliche Gefäß vor sich zwischen den (menschlichen) Händen. Gefäße dieser Art sind uns nicht erhalten, aber werden in Tempeln oft abgebildet, z. B. von Amenophis III. in Luksor (*Gayet, Louxor* [s. o.] pl. 38), mit Kriegshelm. Wenn der König dem Gotte Öl oder Myrrhen darbringt, so pflegt er in den Händen ein Gefäß von ebendieser Form zu halten; so zeigen es die Reliefs Ramses' II. in Karnak (*Lepsius, Denkm.* 3, 148 c; mit Haar, darauf Sonne mit Schlange), Ptolemäus' II. in Behbet (*ebend.* 4, 8 b; mit Haar, darauf Doppelkrone), andere ptolemäische in Kom Ombo (*de Morgan, Kom Ombo* 1 [= *Cat. des monum.* 2, Caire 18..] pl. 22. 246. 379; mit Kopftuch) und römische in Dendera (*Mariette, Dendérah* 1, 51 b. 3, 510. 50 j; mit Kopftuch).

5) als Gefäßaufsatz. Bei Prunkgefäßen aus Edelmetallen hat man plastische Verzierungen auf den Rand aufgesetzt; zahlreiche Abbildungen von solchen Gefäßen sind erhalten (vgl. *Heinrich Schäfer, Altägyptische Prunkgefäße*). In einem Aufsatz liegen als Pendants zwei Sphinxen mit Kopftuch, je einen Topf in menschlichen Händen vor sich haltend (*Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 73, 5. Texte 430; Hermonthis, Hatschepsut). Der Aufsatz an einem Gefäß Ramses' II. (*Prisse* l. c. pl. 97, 7. Texte 443) und an einem von Ramses III. (*ebend.* pl. 35, 5 aus pl. 97, 8. Texte 411; Medinet Habu) stellt einen liegenden Sphinx mit betend erhobenen Armen dar. Beide haben merkwürdige Haartrachten, welche an die von Negern erinnern; der zweite trägt darauf noch einen Aufsatz mit Blumen. Der zweite hat ferner hoch erhobene, geknickte Flügel. Die beiden ungewöhnlichen Figuren sind ähnlich der weiblichen Sphinx der Königin Mut-nezemt (unten b 2).

6) in Tempelreliefs. Eine Variation der üblichen Darstellung des opfernden Königs vor einem Gotte ist es, daß man den König nicht in menschlicher Gestalt darstellt, sondern als liegenden Sphinx mit menschlichen Händen, in denen er dem Gotte die Gabe reicht. So zuerst bei Amenophis IV. in Karnak (*Prisse, Monum. égyptiens* [Paris 1847] pl. 10 = *v. Bissing, Denkm.* Text zu 38 A), mit Kopftuch. Bei Sethos I. in Abydos (*Mariette, Abydos* 1, 40 c), mit Kopftuch; Ramses II. auf dem Obelisken aus Luksor in Paris (*Prisse, Hist.*, Atlas 1, 62), mit Kopftuch, darauf Doppelkrone. Psamtik I. oder Apries in Karnak (*Prisse* l. c. 2 pl. 35, 8. Texte 411 = *Perrot, Hist.* 1, Fig. 493), mit Kopftuch. Nechtharehbêt in Karnak hält einen Ölkrug vor sich, so daß die ganze Darstellung der üblichen Form der Salbgefäße (vgl. G V a 4) ähnlich sieht (*Lepsius, Denkm.* 3, 287 f.), mit Kopftuch; ebenso ein Ptolemäer (*de Morgan. Kom Ombo* 1 [= *Catal. des monum.* 2] pl. 155—6). Ptolemäus II. in Karnak (*Prisse, Monum, égyptiens* [Paris 1847] pl. 25, 3), mit Kopftuch. Ein anderer 'König Ptolemäus' auf einem Relief ohne Zusammenhang (*Rosellini, Monumenti storici* 2 pl. 164, 1) mit Kopftuch.

Andererseits wird der König auch als liegender Sphinx mit menschlichen Händen dargestellt, wo er etwas vom Gott empfängt, z. B. Sethos I. in Abydos (*Mariette, Abydos* 1, 38 c), mit Kopftuch. Ein Untersatz für ein Götterbild von Sethos aus Heliopolis (Berlin 2288) zeigt den König als hockenden Sphinx (ein Löwenvorderbein aufgesetzt!) mit Kopftuch; er erhebt eine menschliche Hand, wie um das Götterbild zu tragen. Den König haben wir uns auch vorzustellen unter dem liegenden Sphinx, der in den spätnubischen Pyramiden von Begerawije (röm. Zeit) von einer Frau, vielleicht der Königin, angebetet wird (*Lepsius, Denkm.* 5, 31. 33. 47 d). Der Sphinx hält in menschlichen Händen vor sich ein Gefäß oder eine Straußenfeder; er trägt Haar, darauf Doppelkrone.



4) Schepenupet als liegende Sphinx
(nach *Kgl. Museen zu Berlin, Ägyptische Altertümer*[2] (1899) Abb. 51).

7) Ähnliche Darstellungen außerhalb der Tempelreliefs sind selten. Der König ist vermutlich gemeint mit einem ausgelegten Bild auf der Streitaxt Ahmose I. (*v. Bissing, Ein thebanischer Grabfund* [Berlin 1900—7] pl. 1; *Steindorff, Blütezeit des Pharaonenreiches*, Abb. 12; *Petrie, History* 2 Fig. 6): liegender Sphinx mit blauem Haar, der mit einer menschlichen Hand einen Menschenkopf erhebt. Auf einer späten Stele liegen unter der Darstellung (in ägyptischem Stil) als Verzierung über der griechischen Inschrift zwei Sphinxe, die je einen Topf vor sich erheben (*Petrie, Hawara-Biahmu-Arsinoë* [London 1889] pl. 7, 2).

b) Weiblich.

1) Die wenigen erhaltenen weiblichen Sphinxe mit Händen lehnen sich an die männlichen an.

So ähnelt in der Form den männlichen Plastiken (vgl. G V a 1) die Figur der Schepenupet, Fürstin von Theben; aus Karnak: Berlin 7972 (Ausführl. Verzeichn. Äg. Alt.[2] [Berlin 1899] Abb. 51 = unsere Abb. 4); Frauenhaar mit Geierhaube; hält eine Vase vor sich.

2) An die ähnlichen scheinbar männlichen Figuren in Gefäßaufsätzen (vgl. G V a 5) schließt sich die Darstellung der Königin Mut-nezemt auf der Statue des Haremheb in Turin an (*Prisse, Hist.,* Atlas 2 pl. 35, 4. Texte 411 [falsch!] = *Brugsch, Thesaurus Inscr. aeg.* 5, 1073; so nach Papierabdruck Berlin A. 1253e): Löwinnenleib mit fünf Zitzen; Flügel hoch erhoben, geknickt; Frauenkopf, hohe Mütze mit Blumen; Hand betend erhoben (nur eine Hand!).

VI. Hockender Sphinx
(vgl. zum Typus: D IV).

a) Einige ältere, echt ägyptische Darstellungen zeigen auch diesen Typus des männlichen Sphinx. So der Pfeiler Sethos' I. aus Heliopolis (Berlin 2288), auf dem der Sphinx das Götterbild zu tragen scheint (vgl. G V a 6): Ferner zwei Skarabäen mit dem Namen Amenophis' I.; der hockende Sphinx trägt Haar (Berlin 13172) oder Haar, darauf Widderhörner mit zwei Straußenfedern (*Newberry, Scarabs* pl. 26, 25). Ein Relief in Erment unbekannter Zeit zeigt einen hockenden Sphinx mit Nubierkopf; Ohrring und ungewöhnliche Haartracht in drei Strähnen (*Prisse, Hist.,* Atlas 2 pl. 35, 1. Texte 411). Auf einem Gefäßbruchstück aus Fayence (Berlin 14527) ist ein bärtiger geflügelter Sphinx in griech.-ägyptischem Stil angebracht (vgl. G IV a 5).

b) Weibliche hockende Sphinxe verwendet die griechisch-ägyptische Kunst als Verzierung (vgl. G IV b 2. 5). Eine Marmorstatue (röm., sehr stilisiert) befindet sich im Vatikan (*Marucchi, Il Museo Egizio Vaticano* [Roma 1899] 312 nr. 50 = *v. Bissing, Denkm.* Abb. im Text zu 70); Vorderbeine gelöst, Kopftuch.

H. Der große Sphinx bei Gise.
(Dem Typus nach einzuordnen in G I a 7.)

I. Beschreibung.

(*Wilkinson, Manners and customs* 3, 237; *Perrot, Hist.* 1, 243; *Wiedemann, Ägypt. Geschichte* [Gotha 1884] 188—9; *Ebers, Cicerone* (Stuttgart-Lpzg. 1886) 1, 145; *Maspero, Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 247; *Baedeker, Ägypten*[6] [Lpzg. 1907] 124).

a) Der große Sphinx liegt auf dem Wüstenplateau vor Gise (Abb. 5) südlich von der Pyramide des Cheops und nördlich neben dem Aufweg zur Pyramide des Chefren (*Situationsplan Baedeker*[6] zu S. 114 nach *Lepsius, Denkm.* 1, 14; Text 1 [Lpzg. 1897] 125). Er ist 20 m hoch und 57 m lang; sein Gesicht sieht nach Osten zu auf das Niltal herab. Der untere Teil seines Körpers ist jetzt mit Sand bedeckt, wie es offenbar meist der Fall gewesen ist; die Einzelheiten der Beschreibung beruhen deshalb auf den Ausgrabungsberichten (unten IV d). Der Sphinx liegt völlig isoliert; zu dem Taltorbau des Totentempels des Chefren (dem sog. 'Granittempel' oder fälschlich 'Sphinxtempel') hat er keine direkte örtliche Beziehung; neuerdings hat man vermutet, daß er gleichzeitig mit diesem gearbeitet sei, was bei dem Befund nicht ausgeschlossen ist.

b) Der Sphinx ist aus dem natürlichen Felsen gehauen, wie auch *Plinius* (*nat. hist.* 36, 17) berichtet; die Vorderbeine sind aus Hausteinen aufgemauert; vielleicht war es auch der Bart, den *Borchardt* für nachträglich angesetzt hält (in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 753). Der Sphinx erhebt sich auf dem Felsboden; er ruht nicht auf einem verzierten Sockel, wie die ägyptischen Abbildungen auf Stelen (unten IV a) glauben lassen. Sein Körper ist massives Gestein (*Prisse, Hist.,* Texte 201); auf dem Rücken sah Pater Vansleb zwei Schächte zu einem später angelegten Grab, doch war das wohl Täuschung (*Mariette* in *Biblioth. égyptol.* 48 [Paris 1904] 128; vgl. *Athénaeum français* 1855, 392). Sorgfältig ausgehauen ist der Kopf; das Gesicht ist rot bemalt, über den Augen die breiten verlängerten Brauen. Die Falten des Kopftuches, an dem der Uräus sitzt, sind in Gruppen zu je drei erhabenen Streifen angeordnet (*Borchardt* in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 753); das Kopftuch ist blau-gelb gestreift bemalt. Vor dem Sphinx liegt an seiner Brust zwischen den Beinen eine offene tempelartige Anlage; in ihr ein kleiner liegender Löwe, dem Sphinx zugewandt. Zu dem ganzen Bau führt vom Tale her eine Treppe hinauf.

II. Datierung.

Über das Alter des Sphinx hat man sich noch nicht endgültig verständigen können. Auf Grund der Stele der Tochter des Cheops (unten VI) und der Erwähnung des Chefren auf der Sphinxstele (unten V) glaubte man, er sei von Cheops oder Chefren oder vor ihnen angelegt. So in den Berichten über die älteren Freilegungen (unten IV d) und im Anschluß daran *Brugsch* (*Reiseberichte aus Äg.* [Lpzg. 1855] 334), *Lepsius* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 20 [1882] 117), *Wiedemann* (*Äg. Gesch.* [Gotha 1884] 187), *Brugsch* (*Religion u. Mythologie* [Lpzg. 1884—90] 264), *Wiedemann* (*Religion der alt. Äg.* [Münster 1890] 17. 103), *Maspero* (*Histoire ancienne*[1] [Paris 1895] 385) und andere. *Eduard Meyer* (*Gesch. des alt. Äg.* [Berlin 1887] 112. 145) setzte ihn zwischen das alte und mittlere Reich. *Borchardt* (in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 752—60) wies nach, daß die Schminkstreifen über den Augen nicht vor der 6. Dynastie vorkommen und die Fältelung des Kopftuches in Gruppen zu je drei Streifen nur in Dynastie 12 u. 13; also war damals die Ansetzung auf das Ende des mittleren Reichs, vielleicht Amenemhet III., wahrscheinlich. Möglich ist sie auch heute noch; freilich haben inzwischen die beiden *Borchardt*schen Argumente durch neue Funde an Beweiskraft eingebüßt. Seit dieser Zeit ist die Datierung auf 'vielleicht Amenemhet III.' von einzelnen Gelehrten festgehalten (*Spiegelberg, Gesch. der äg. Kunst* [Lpzg. 1903] 35); *Steindorff* (in *Baedeker*[6] 124) und *Ed. Meyer* (*Gesch. des Altertums*[2] [Stuttgart 1909] 1 § 234) urteilen: 'viel-

leicht Chefren'; andere wollen sich nicht entscheiden (*Daressy* in *Bull. Inst. égyptien* 1906, 4. sér. nr. 7 [Caire 1907] 93—7).

III. Name und Bedeutung.

a) Im Anschluß an die Auffassung der Griechen (unten IV b) glaubte man lange, daß der Sphinx den Sonnengott darstelle und ihm geweiht sei; z. B. noch *Brugsch* (*Religion und Myth.* [Lpzg. 1884—90] 264): Bild des Atum von Heliopolis; *Wiedemann* (*Religion der alt. Äg.* [Münster 1890] 17): dem Hor-em-χuti geweiht: *Drexler, Harmachis* (in *Roscher* Bd. 1, Sp. 1829); Verkörperung der Harmachis. Diese Meinung hat die Ansicht beeinflußt, die man von den Sphinxen überhaupt hatte; erst als man zu der Erkenntnis gekommen war, daß sie im allgemeinen den König darstellen, fand man auch für den Sphinx von Gise die richtige Deutung. Offenbar hat der königliche Erbauer in ihm sich selbst darstellen wollen, wie das zu jeder Zeit durchaus üblich war.

b) Der Name des Sphinx von Gise ist seit dem neuen Reich Hr-m-j'ḥw·t, gesprochen etwa Harmache, 'Horus im Horizont'; er kann nur den Sonnengott bezeichnen und ist gewiß nachträglich erfunden. Die Griechen geben ihn mit Ἅρμαχις wieder. (*C. I. Gr.* 3, 4961 usw.) Er findet sich zuerst auf dem Steingefäß im Louvre (*Erman* in *Sitzber. Akad Berlin* 1904, 1063), auf dem Thutmosis III. 'geliebt von Harmachis' heißt. Ferner auf der Sphinxstele von Thutmosis IV. (unten V). Ferner auf den Bruchstücken (Louvre B 18. 19) aus den Einbauten Ramses' II. (unten IV a). Endlich auf der späten Stele (Louvre Serapeumstele 290) des Priesters Psamtikmench (unten IV a). Unter den verschiedenen Arten des Horus von Edfu ist auch ein Harmachis (*Rochemonteix, Edfou* [*Mém. Inst. franç. Caire* 11] 2, 22). — In einem Papyrus des neuen Reichs (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi,* pl. 19, 2 = *Spiegelberg* in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr* 17 [1895] 158) heißt er 'Sphinx (ḥw) von Memphis'; auf der Stele der Tochter des Cheops (unten VI) 'Sphinx des Harmachis' oder nur 'Sphinx'.

Aus diesen Namen sowie der Darstellung und dem Auftreten des Sphinx von Gise auf der Sphinxstele (unten V) sowie der Stele der Tochter des Cheops (unten VI) geht mit Sicherheit hervor, daß die Ägypter seit dem neuen Reich in ihm das Bild des Sonnengottes Horus (vgl. Art. 'Sonne' B V) sahen. Diese Auffassung ist aber erst sekundär, die richtige Deutung war verloren gegangen.

IV. Geschichte des Bauwerks.

a) In ägyptischer Zeit. Der Sphinx, der als Bild des Königs gearbeitet war, ist schon im neuen Reich als das eines Gottes angesehen worden; das geht aus seinem Namen 'Harmachis' für diese Zeit mit Sicherheit hervor (oben III b). Als göttliches Wesen tritt der Sphinx auch auf der Stele Thutmosis' IV. auf, der seinen versandeten Körper freilegen ließ (unten V). Auch Ramses II. scheint den Sphinx wieder vom Sande befreit zu haben; der Tempel zwischen seinen Beinen war doch vermutlich auch zu dieser Zeit verschüttet. In ihm stellte Ramses II. eine Stele auf (Louvre B 18. 19; *Birch* bei *Howard Vyse, Operations carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837* [London 1842] 117 mit Taf.: der König räuchert vor dem Sphinx, der auf einem hohen Sockel ruht. Aus einem Papyrus wissen wir, daß auch sonst im neuen Reich zu dem 'Sphinx von Memphis' Steine zum Bau gezogen worden sind (*Pap. Turin* ed. *Pleyte-Rossi* pl. 19, 2 = *Spiegelberg* in *Recueil de travaux philol. égypt. assyr.* 17 [1895] 158). Im neuen Reich oder später ist um den Sphinx eine hohe Mauer aufgeführt worden, die ihn gegen Versandung schützen sollte — ohne Erfolg. In der 26. Dynastie war ein Mann namens Psamtik-mench, der den bei Gise bestatteten Königen Cheops, Chefren, Dedefrē und den Göttern 'Isis, Herrin der Pyramide' und Osiris-Apis diente, auch 'Prophet des Harmachis' (Louvre Serapeumsstele 291; *de Rougé, Recherches sur les . . . premières sixièmes dynasties* [Paris 1866] 53).

b) *Herodot* und die anderen älteren griechischen Reisenden erwähnen den Sphinx nicht; vielleicht nur wegen seiner etwas versteckten Lage in einer Senkung des Plateaus, vielleicht weil er zum größten Teile verschüttet war. In römischer Zeit war er wohlbekannt; man nannte ihn Ἅρμαχις (*C. I. Gr.* 3, 4961 usw.; *Letronne, Inscr. de l'Egypte* 2, 460. 466) wie die Ägypter selbst (oben III b) und sah in ihm das Bild des Sonnengottes; zahlreiche griechische Inschriften sind an seinem Körper angebracht (*C. I. Gr.* 3, 4700 d—l; *Addend.* p. 1187 f.; *Keibel, Epig. Graeca* nr. 1015 u. 1016). *Plinius* (*nat. hist.* 36, 17) berichtet die Ansicht, daß der König Harmais in ihm bestattet sei.

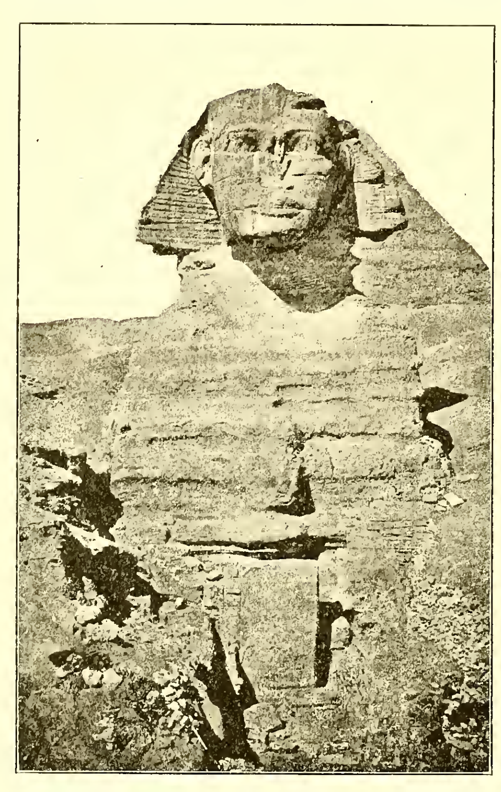
c) Die arabischen Geographen waren für die Wirkung des Sphinx wohl empfänglich. *Makrizi* (vol. 1 p. 122, 31) nennt als seinen Namen Abu 'l-hôl 'Vater des Schreckens'. Abd al-Latif (ed. *Silv. de Sacy,* Paris 1810) fand den Kopf noch gut erhalten; sein Gesicht trage den Stempel der Anmut und Schönheit, zeige sogar Lächeln. Im 14. Jahrhundert wurde der Kopf durch einen bilderstürmenden Schech beschädigt, später der untere Teil durch die Artillerie der Mameluken, die ihn als Zielscheibe benützten, völlig zerstört.

d) Die Gelehrten der französischen Expedition (*Descr. de l'Égypte, Antiqu,* vol. 5 pl. 11—2) fanden '*même ce qui reste des yeux et de la bouche n'est pas entièrement depourvu d'une certaine grâce*' (*ebend.* Texte 10, 463); der Körper war damals von Sand bedeckt. Caviglia war der erste, der ihn wieder freilegte (Bericht von *Salt* bei *Howard Vyse, Operations carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837,* vol. 3 [London 1842] 107—14 mit 9 Taf.); er fand den herabgestürzten Bart (jetzt im Brit. Museum). Eine neue Freilegung unternahm Mariette 1853 auf Kosten des Duc de Luynes (*Mariette, Lettre à de Rougé sur les fouilles exécutées autour du Grand Sphinx de Gizeh* in *Athénaeum français* 3 nr. 4 [28. Janv. 1874] 82—4 = *Biblioth. égyptolog.* 18 [Paris 1904] 125—31; *Revue archéolog. Nouv. sér.* 26 [1873] 237 mit Plan; *Brugsch, Reiseberichte aus Ägypten* [Lpzg. 1855] 334).

Auch später ist die Arbeit wieder von französischer Seite ausgeführt (*Maspero, Histoire ancienne* 1 [Paris 1895] 249. 2 [1897] 239; *Phot.* in *Sitzber. Akad. Berlin* 1897, 752—60 = unsere Abb. 5). Jetzt ist der Sphinx wieder bis zur Höhe der Mitte der Vorderbeine verschüttet.

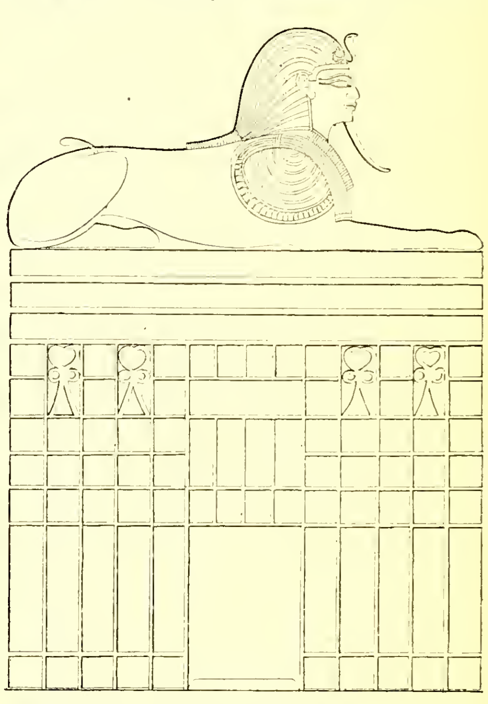
V. Die Sphinxstele Thutmosis' IV.

a) Thutmosis IV., der den Sphinx vom Sande reinigen ließ, stellte in den kleinen Tempel zwischen seinen Beinen eine Stele auf (oben IV a). Diese ist 1817 von *Caviglia* (oben IV d) gefunden (Bericht von *Birch* bei *Howard Vyse, Operations etc.* 3, 114—6 mit Taf.) und jetzt im Museum von Kairo (veröffentlicht *Thomas Joung, Hieroglyphs* [London 1823] pl. 80; *Leps. Denkm.* 3, 68, daraus unsere Abb. 6). Übersetzt und behandelt von *Brugsch* (in *Ztschr. Äg. Spr.* 14 [1876] 89—95; Geschichte Ägyptens [Lpzg. 1877] 394—8) und *Birch* (in *Records of the Past*, 1st ser. 12, 43—49) und *Mallet* (*ebend.*, 2nd ser. 2, 45—6) und *Wiedemann* (*Ägypt. Gesch.* [Gotha 1884] 377—8) und *Maspero* (*Hist. anc.* 2 [Paris 1897] 293—5). Man hatte die Stele stets für eine echte Arbeit von Thutmosis IV. gehalten, als *Erman* (in *Sitzber. Akad. Berlin* 1904, 428. 1063) sie wegen ihres novellistischen Charakters und der Orthographie für ein spätes Machwerk erkärte. *Spiegelberg* (in *Orientalist. Lit.ztg* 7 [1904] 288. 343) blieb dabei, daß sie eine Arbeit von Thutmosis IV. sei, die Amenophis IV. zerstören und Sethos I. wiederherstellen ließ; seine Widerlegung ist von *Breasted* (*Ancient Records of Egypt* [Chicago 1906] 2, 810—5) und anderen anerkannt worden.



5) Der Sphinx bei Gise (nach *Sitzungsber. der Kgl. Akadem. der Wissensch. zu Berlin, phil.-histor. Klasse* 1897, 753).

b) Die Stele zeigt in der Darstellung den König Thutmosis IV., wie er vor dem Sphinx, der auf einem hohen Sockel ruht, Wasser sprengt und räuchert. Die Inschrift erzählt: Als der König noch Prinz war, schlief er, von einer Jagd in der Wüste ermüdet, neben Rosetau ein. 'Das sehr große Bild des Chepra (vgl. Art. 'Sonne' B IX) ruht an dieser Stelle, groß an Macht, prächtig an Ansehen, auf dem der Schatten des Re weilt, zu dem die Stadtteile (?) von Memphis kommen und jede Ortschaft, die auf seinen beiden Seiten liegt, indem ihre Arme sein Antlitz preisen mit großen Gaben für seinen Ka'. Der ehrwürdige Gott redete zu Thutmosis mit seinem eigenen Munde: Ich bin dein Vater Harmachis-Chepra-Re-Atum; du wirst König sein . . . In den folgenden zerstörten Zeilen wird wieder 'Atum-Re-Harmachis' erwähnt. Ferner der König Chefren, in der Nähe von dessen Pyramide der Sphinx liegt; aus dieser Stelle hat man ohne Grund auf Chefren als Erbauer des Sphinx geschlossen.



6) Großer Sphinx bei Gise auf der Sphinxstele Thutmosis' IV. (nach *Lepsius, Denkmäler aus Ägypten* Abt. III, 68).

VI. Die sog. Stele der Tochter des Cheops.

a) Sie ist 1858 von Mariette gefunden worden in der mittleren der kleinen Pyramiden östlich vor der großen Pyramide des Cheops bei Gise (*Mariette, Le Sérapéum de Memphis* ed. *Maspero* [Paris 1882] 1, 99—100) und steht

im Museum von Kairo. Veröffentlicht von *Mariette* (*Album photographique du Musée de Boulaq* [Caire 1871] pl. 27; *Monuments divers* [Paris 1889] 17, pl. 53) und *Birch* (*Egyptian texts* 5). Schon vor ihrer Veröffentlichung erwähnt *de Rougé* (*Recherches sur les Monuments . . . six premières dynasties* [Paris 1866] 46—9 = *Mém. Acad. Inscr. et Lettres Lettres* 25, 2e partie 265—8) sie als Machwerk aus später Zeit, und diese Erkenntnis ist überall angenommen (*Petrie, The Pyramids and Temples of Gizeh* [London 1883] 156—7; *Daressy* in *Bull. Inst. égyptien* 1906, 4. sér. nr. 7 [Caire 1907] 95—7 und *Rec. de trav. egypt. assyr.* 30 (1908) 1 ff.; *Breasted, Ancient Records* (Chicago 1906] 1* § 177—9). Man setzt sie in die saitische Zeit, eine genauere Datierung ist unsicher. *Maspero* (*Dawn of Civilisation* 413) hielt den Text für die Kopie eines alten. *Wreszinski* in *Ztschr. Äg. Spr.* 48 (1910) 174 schreibt die Stele der Zeit des bekannten Wesir Montemhêt (Dyn. 25) zu.

b) Das Mittelstück der Stele stellt in vier Reihen eine Anzahl von Götterbildern dar; unter ihnen in der 2. Reihe eine Göttin 'Isis, Große, Gottesmutter, Herrin der Pyramide, Hathor, die in ihrer Barke ist'. In der 4. Reihe am Ende ruht der Sphinx auf einem hohen Sockel; Beischrift: 'Die Stätte des Sphinx (ḥw) des Harmachis ist im Süden des Tempels der Isis, der Herrin der Pyramide, im Norden des Osiris, des Herrn von Rosetau. Die Zeichnung dieses Gottes des (sic) Harmachis ist beigebracht gemäß der alten Vorlage. Er gedeiht und lebt ewiglich. [Sein Gesicht] ist nach Osten gewendet'. Auf dem äußeren Rande der Stele läuft ein Inschriftband. Rechts: 'König Cheops, er fand den Tempel der Isis, der Herrin der Pyramide, neben dem Tempel des Sphinx des [Harmachis?] im Nordwesten des Tempels des Osiris, des Herrn von Roseta. Er baute seine Pyramide neben das Gotteshaus dieser Göttin. Er baute eine Pyramide für die Prinzessin Henutsen neben ihr Gotteshaus'. Links: 'König Cheops, er machte [diese Stele? als sein Denkmal?] für seine Mutter Isis, die Gottesmutter, Hathor, Herrin der . . . . Er gab ihr ein Gottesopfer von neuem. Er baute ihr Gotteshaus aus Granit von neuem. Er fand diese (?) Götter auf ihrer (der Göttin) Stele'. — Die Stele gibt sich also für eine Arbeit von Cheops aus; dem Stil nach gehört sie aber zweifellos in die saitische Zeit. Der Text kann in dieser Form auch nicht alt sein; viele Einzelheiten des Inhalts deuten auf späte Zeit. Man darf deshalb nicht aus ihm folgern, daß der Sphinx schon zur Zeit des Cheops bestanden habe; das ist eben nur die Auffassung der spätägyptischen Zeit. Der Sphinx ist für den Verfasser das Abbild des Sonnengottes.

VII. Die neuen Ausgrabungen.

(Zusatz vom Herbst 1912.)

a) Im Frühjahr 1909 hat eine deutsche Expedition den Totentempel des Königs Chephren freigelegt, dessen Taltorbau unter dem Namen 'Granittempel' oder 'Sphinxtempel' bekannt ist; folgende Ergebnisse sind für den großen Sphinx von *Gise* interessant, der ja neben dem Aufweg von dem Taltorbau zu dem eigentlichen Totentempel hinauf liegt (nach *Uvo Hölscher, Das Grabdenkmal des Königs Chephren. Wiss. Veröff. der E. v. Sieglin-Expedition* 1. Leipzig 1912). *Hölscher* (S. 18) datiert den großen Sphinx selbst auf Chephren. Erstens weil der Erbauer der ganzen Anlage unmöglich den diese überragenden Felsen stehen lassen konnte, wenn er ihn nicht, wie durch die Bearbeitung zum Sphinx, der Wirkung seiner Anlage dienstbar machte. Zweitens habe der Uräus am großen Sphinx eine Form, wie sie in späterer Zeit nicht vorkomme, wohl aber auf einem Fragment, das aus der 4. Dynastie zu stammen scheint. Die zum großen Sphinx gehörigen Anlagen (Heiligtum zwischen den Tatzen, Löwenstatue, Treppenanlage) hält *H.* für spätere Zutaten; über die Bedeutung der Statue unter dem Kopf des Sphinx (ob Gott oder König?) ist er sich nicht klar. Sind *H.*s Argumente richtig, so ergibt sich der Sphinx für uns hier als etwas Ähnliches wie in den Reliefs des Taltorbaues im Totentempel der Könige der 5. Dynastie (vgl. oben G III c). Dort ist es der Gott Sopd (oder bei Hatschepsut: der König selbst) in Gestalt eines Sphinx, der die Feinde des Reiches niederwirft Hier der König als ruhender Sphinx gewaltigster Art, der neben seinem Grabe liegt — und zwar gewiß als dessen Beschützer, wie wir es ja aus der archaisierenden Renaissancezeit (Dyn 26) wissen (vgl. oben B V).

b) *Hölscher* (S. 15) zeigt eine Rekonstruktion der Fassade des Taltorbaues. Dort liegen vor jeder der beiden Türen zwei Sphinxe sich gegenüber. Diese beiden sich zugewendeten Sphinxpaare sind der älteste Beleg für die paarweise Verwendung als antithetische Gruppe (vgl. oben E III 1).

c) *Steindorff* bei *Hölscher* (S. 107—109) veröffentlicht drei Stelen, die bei der Ausgrabung gefunden sind; sie enthalten folgendes für unsere Fragen Interessante:

1) Stele nr. 1 auf S. 107 mit Abb. 158 (Dyn. 18). Ein Betender steht vor einem Sphinx, der auf einem Postament liegt. Vor dem Sphinx steht der Name des Königs Amenophis III., und *Steindorff* erklärt den Sphinx für ein Bild dieses Königs; sollte aber nicht doch der große Sphinx von *Gise* gemeint sein? Man müßte dann annehmen, daß zur Zeit von Amenophis III. der große Sphinx von *Gise* noch für eine Personifikation des Pharao gehalten werden konnte; und zwar ist er von dem Stifter der kleinen Stele für ein Abbild des lebenden, nicht eines längst verstorbenen Herrschers erklärt worden. Das scheint mir nach ägyptischer Denkweise trotz der Sphinxstele von Thutmosis IV. (vgl. oben H V) nicht ausgeschlossen.

2) Stele nr 2 auf S. 108 mit Abb. 159 (Dyn. 18?). Ein Prinz Pent-tepi-jeh (Pn-tpj-jh) opfert vor einem Sphinx, der auf einem Postament liegt und auf dem Kopf über dem Kopftuch noch eine große Götterkrone (Widderhörner und oberägyptische Krone mit Straußfedern) trägt. Man würde es nicht für möglich halten; aber die hieroglyphische Beischrift läßt keinen

Zweifel darüber, daß hier der ʿHorus im Horizont (Ḥr-m-jʾḫ.t)ʾ, also der große Sphinx von *Gise,* dargestellt ist, obwohl dieser gewiß nie eine Krone auf dem Kopftuch getragen hat.

3) Nr. 3 auf S. 109 mit Abb. 160. König Thutmosis IV. (Dyn. 18) opfert vor einem ausgemeißelten Amon und einem Gott ʿHorus im Horizonte (Ḥr-m-jʾḫ.tʾ) in Menschengestalt mit Falkenkopf und einer Sonne mit Uräus. Dieser Gott kann nichts anderes sein als eine Personifikation des großen Sphinx von *Gise;* also wieder ein neuer Beweis für die Umdeutung des Kolosses vom Königsbild zum Gott.

J. Greif.

Zum Typus vgl. D I d. Die folgenden Beispiele sind sämtlich ungeflügelt; mit Ausnahme



7) Amenophis II. als liegender Greif (nach *Prisse d'Avennes, Histoire de l'art égyptien* vol. 2 pl. 35 nr. 2).

der beiden ältesten: der stehende Greif auf der Brusttafel Sesostris' III. hat anliegende Flügel (unten II a), der liegende auf der Axt des Ahmose I. hat erhobene Flügel (unten I a). In der Haltung schließen sich die Greifen durchaus den Sphinxen an; wie jene tragen sie verschiedene Kronen; jedoch kein Kopftuch, da zum Falkenkopf langes Haar gehört. Die Greifen stellen in älterer Zeit den König dar; so auch ein Greif mit der Beischrift ʿder gute Gottʾ auf einem Skarabäus (Berlin 3599). Erst zwei hockende Greifen der späten Zeit sind Bilder eines Gottes; und zwar des Horus, dem der Falke geweiht ist (unten III). Vgl. *Furtwängler, Gryps* in *Roschers Lex.* 1, 2 (1886—90) 1742—5; *Prinz, Gryps* in *Pauly-Wissowa, Realencycl.* 7 (1911).

I. Liegend.

a) Eine ungewöhnliche Form des Greifen findet sich als eingelegte Verzierung auf der Axt des Königs Ahmose I. (*v. Bissing, Ein thebanischer Grabfund* [Berlin 1900—7] pl. 1; *Steindorff, Blütezeit des Pharaonenreiches* Abb. 12; *Petrie, History* 2 Fig. 6); nach der Beischrift ʿvon Mont geliebtʾ stellt er wohl den König dar. Es ist ein liegender Löwe mit Falkenkopf, auf dem eine aufrechtstehende Feder sitzt; Flügel hoch erhoben.

b) Unter den Statuen Amenophis' II., die dieser König dem Amon als Neujahrsgeschenk macht, befindet sich auch ein liegender Greif; Doppelkrone auf dem Falkenkopf (*Lepsius, Denkm.* 3, 64 a = *Prisse, Hist.,* Atlas 2 pl. 35, 2 = unsere Abb. 7; theban. Privatgrab).

c) Plastische kolossale Greifen von Ramses II. bilden z. T. die Alleen in Gerf Husên und es-Sebuʿa in Nubien. In Gerf Husên ist von der Allee (vgl. *Weigall, Report on the Antiquities of Lower Nubia* [Oxford 1907] p. 83) nur ein einziger kolossaler Greif erhalten. Er ist zwar sehr zerstört, aber man kann doch feststellen, daß es ein Löwe mit Falkenkopf war, vor dem ein Bild des Königs stand (eigene Beobachtung). — In es-Sebuʿa (vgl. *Weigall* l. c. p. 98, pl. 47, 3. 4; *Hector Horeau, Panorama d'Egypte et de Nubie* [Paris 1841] pl. zu 31) sind vier Greife vollständig erhalten, sie tragen auf dem Falkenkopf die Doppelkrone (jetzt ausgegraben: *Maspero, Rapports sur la consolidation des temples immergés de la Nubie* [Cairo 1910] pl. 118—22). Der König heißt auf ihnen ʿgeliebt von Horus von Kubban bzw. von Edfu bzw. von Ibrim bzw. von Abu Simbelʾ (sämtlich Orte in Nubien, außer Edfu); das legt die Vermutung nahe, daß in diesen Greifen der Gott Horus dargestellt ist. — Außer diesen kolossalen Greifen liegen in es-Sebuʿa (jetzt außerhalb vor dem Hoftor) zwei kleinere Stücke (Länge etwa 1,10 m) liegender Löwe mit Falkenkopf; am Sockel: ʿRamses II. im Amontempel von es-Sebuʿaʾ (nach eigenen Notizen).

d) Eine vereinzelte Darstellung in Edfu (*Chassinat, Mammissi d'Edfu* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 16, 1910] pl. 44, 1 zu p. 168) zeigt einen Greifen mit komplizierter Krone (Widderhörner mit zwei Schlangen; daran drei Bündelkronen, außen zwei Straußenfedern); er liegt auf einer Schlange, die sich auf einem Postament ringelt. Sollte hierin nicht auch eine Darstellung des Horus stecken, der den Bösen überwunden hat?

II. Stehend.

a) Der Greif unter anderen Tieren in der Frühzeit: vgl. oben A 1.

Der König ist zweimal als stehender Greif dargestellt in den Pendantbildern auf der Brusttafel Sesostris III. im Museum von Kairo, Catal. Génér. 52002 (*de Morgan, Fouilles de Dahchour* 1894 [Wien 1895] 64 nr. 1 = pl. 19, 1 = pl. 21; *Vernier, Bijoux et Orfèvries* [Caire 1907] pl. 1; *Vernier, La bijouterie et la joaillerie égypt.* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 2, 1907] pl. 9; *Borchardt, Kunstwerke aus dem Äg. Museum zu Cairo* [C.-Dresden 1909] pl. 41). Ein stehender Greif (Löwenleib grün, Falkenkopf gelb, anliegende Flügel bunt gestreift) wirft mit der einen erhobenen Tatze einen Barbaren nieder; auf seinem Kopfe ein Uräus und als Krone: Rinderhörner, wagerechte Widderhörner, zwei Straußenfedern.

b) Ein merkwürdiges Tier ist der stehende geflügelte Panther (so!) mit Falkenkopf auf dem Elfenbeinstab mit Amulett-Zeichnungen. Berlin 14207 (*Erman, Religion*² Abb. 91 auf S. 147).

c) Zwei nebeneinanderstehende Greifen mit Doppelkronen sind an einem Thron (?) an-

gebracht, der bei einer Festfahrt im Schiff steht (*Naville, Deir el Bahari* 5 [London 1906] pl. 122). — Ein Greif steckt möglicherweise auch in dem Gotte Sopd, der die Barbaren niederwirft; vgl. G III c 1.

d) Der Greif auf dem persischen Fayencebecher G IV b 6 ist ein stehender Löwe (ein Vorderbein erhoben) mit graugrünem Falkenkopf, daran lange Ohren; blauer Flügel hocherhoben mit nach vorn gewendeter Spitze.

e) Die meroitischen Reliefs (röm. Zeit) von Mesawwarât es-Sufra (Sudan) enthalten auch einen Greif (Löwe mit Falkenkopf, darauf die Krone: wagerechte Widderhörner mit zwei Schlangen und einer Bündelkrone mit Straußenfedern; erhobene, nach vorn gebogene Flügel), der mit der Tatze einen Gegner niederwirft (*Budge, Sudan* [London 1907] 2, 149 nr. 2).

III. Hockend.

Hockende Greifen sind im allgemeinen selten und fast nur aus später Zeit belegt.

1) Aus dem mittleren Reich stammt der hockende Greif mit langem Haar auf dem Zauberstab aus Elfenbein. Berlin 14207 (*Erman, Religion*[2] Abb. 91 zu S. 147).

2) Denselben Typus in später Zeit zeigen die hockenden Greifen im Opet-tempel von Karnak (*J. J. Rifaud, Voyage en Egypte* etc. 1805—27, pl. 102, 3; Sonne auf dem Falkenkopf) und in Dendera (*Mariette, Dendérah* 4 pl. 82).

3) Zwei hockende Greifen haben Beischriften, die zeigen, daß sie eine Art des Horus darstellen. Der erste ohne Krone in Kom Ombo 'Haroeris', den Herrn dieses Tempels (*Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 35, 3. Texte 411); das zweite, mit Mond auf dem Kopf: 'Haroeris, Großer, mit starker Kraft, Sohn des Himmels, Erster der Kapelle' in Philae (*Champollion, Monuments* 1 pl. 89 = *Bénédite, Philae* [*Mission franç. Caire* 13, Paris 1893—5] pl. 41 zu p. 126 = *Weigall, Report on the antiquities of Lower Nubia* [Oxford 1907] pl. 16, 2).

4) Ein seltsames Wesen ist ein hockender Greif in Edfu (*Chassinat, Mammisi d'Edfu* [= *Mém. Inst. franç. Caire* 13, 1910] pl. 44, 2 zu p. 168): ein Löwe mit Falkenkopf; er sitzt aufrecht, die Menschenbeine angezogen und aufgesetzt, Vorderbeine bzw. Arme fehlen; auf dem Kopf eine Sonne.

K. Widdersphinx.

Widdersphinxe sind nur liegend bekannt und nie geflügelt; die Strahlen (1. 2) haben keine Kronen, die Zeichnungen (3. 4) geben noch einen Aufsatz auf dem Widderkopf.

1) Kolossale liegende Widdersphinxe, zwischen deren Beinen jedesmal eine kleine Figur des Königs steht, bilden eine von Amenophis III. angelegte Sphinxallee im Tempel von Karnak (*Prisse, Hist.*, Atlas 2 pl. 26, 2. Texte 405); Widderkopf mit abwärts gebogenen Hörnern.

2) Berlin 8822, Spätzeit, L. 44 cm: liegender Widdersphinx, abwärts gebogene Hörner.

3) Ein Skarabäus Ramses' II. (*Petrie, Illahun-Kahun-Gurob* pl. 23, 37) stellt 'Amonre' dar als liegenden Widdersphinx; auf dem Kopf wagerechte Widderhörner, darauf zwei Straußenfedern und zwei Schlangen mit Sonnen.

4) Ein Salbgefäß, das der König dem Gotte darbringt (vgl. E I c 2), hat die Form eines liegenden Widdersphinx, der den Krug hält; auf dem Widderkopf mit abwärts gebogenen Hörnern sitzt als Krone: wagerechte Widderhörner, darauf eine aufgerichtete Schlange (*Mariette, Dendérah* 1 pl. 52 b). Hier ist der Widdersphinx offenbar ein Ersatz für den gewöhnlichen Sphinx und stellt den König dar.

5) In dem Fajjûmpapyrus (ptolem. Zeit), die alle Götter den Formen des Fajjum anpassen, hat Amonrê als Widdersphinx einen Krokodilschwanz erhalten; auf dem Kopf eine zusammengesetzte Krone: wagerechte Widderhörner mit zwei Schlangen, darauf drei Bündelkronen (*R. Lanzone, Les papyrus du Lac Moeris* [Turin 1896] pl. 7 mittlere Reihe).

[Roeder, geschrieben 1909.]

Sphinx, die griechische.

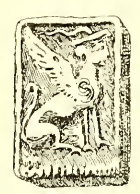
I. Das Eindringen der Sphinxgestalt in Griechenland.

§ 1. Die Sphinx des kretisch-mykenischen Kulturkreises und nach den Wanderungen.

Der vorhomerische Kulturkreis, der uns zuerst durch die mykenischen Funde nähergetreten ist, zeigt den Sphinxtypus zum ersten Male auf griechischem Boden. *Furtwängler* hat dargetan, daß der Greif der mykenischen Kunst mit dem der Kunst des Neuen Reiches in Ägypten übereinstimmt, und vermutete, der geflügelte Löwe mit Adlerkopf sei in Syrien entstanden und von da über Ägypten nach dem Ägäischen Meere gekommen (ob. Art. Gryps). Seitdem ist es möglich geworden, den Greifentypus schon im Mittleren Reiche nachzuweisen (*Petrie, History of Egypt* 1, 177; *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 43), ja bis in die prähistorische Zeit Ägyptens (vor 3300 v. Chr.) zurückzuverfolgen, so daß sein syrischer Ursprung aufgegeben werden mußte, und es hat sich die große Wahrscheinlichkeit ergeben, daß er über Syrien und Kleinasien, durch chetitische Vermittlung, zuerst nach Griechenland kam (*H. Prinz, Real-Enc.* 7, 1904 Art. Gryps). Den gleichen Weg dürfen wir für die Sphinxgestalt annehmen. Was Syrien betrifft, so muß man seine Vermittlerrolle auf die Verschmelzung zurückführen, die syrische Kultur mit der ägyptischen seit uralter Zeit, besonders in der 'Epoche des Weltverkehrs' im zweiten Jahrtausend eingegangen ist (*Ludw. v. Sybel, Weltgesch. d. Kunst* S. 36 ff.). Aber auch anderwärts kreuzten sich in jenen Gegenden vorderasiatische mit ägyptischen Elemente und wurden dann direkt oder später durch Vermittlung der Phöniker verbreitet, die nicht nur Material und Technik, sondern auch Schmucksachen und dergleichen Handelsartikel des Ostens an den Küsten des Ägäischen Meeres einführten.

Syrischen Ursprungs nun, und nicht direkt aus dem Formenschatze Ägyptens herzuleiten, ist die mykenische Sphinx fast ohne Ausnahme, mögen die einzelnen Exemplare nun importiert, wie im wesentlichen die Produkte der Me-

tallurgie, oder Nachahmungen fremder Vorbilder sein. Sie ist mit Flügeln versehen, das Antlitz trägt ausgeprägt weibliche Züge, die Brüste sind in der Regel nicht hervorgehoben. An den Flügelansätzen zeigen sich öfters, ähnlich wie beim syrisch-ägyptischen und kretisch-mykenischen Greifentypus (s. *Furtwängler,* ob. Bd. 1 Sp. 1745; *Prinz, Real-Enc.* 7 Sp. 1911), jene charakteristischen, lockenartigen Ornamente, die sich bis zur Brust fortsetzen (*Schliemann, Mykenai* Fig. 277; *'Εφημ. ἀρχαιολ.* 1887 Taf. 13 B) oder sich nur an der Seite finden (so auf Glasplättchen von Spata (Fig. 1), *Bullet. de corr. hell.* 1878 Taf. 17, 2; *Perrot et Chipiez, Hist. de l'art* 6, 834 Fig. 418). Fast ausnahmslos trägt die Sphinx des mykenischen Kunstgebietes, soweit sich das an den einzelnen Exemplaren

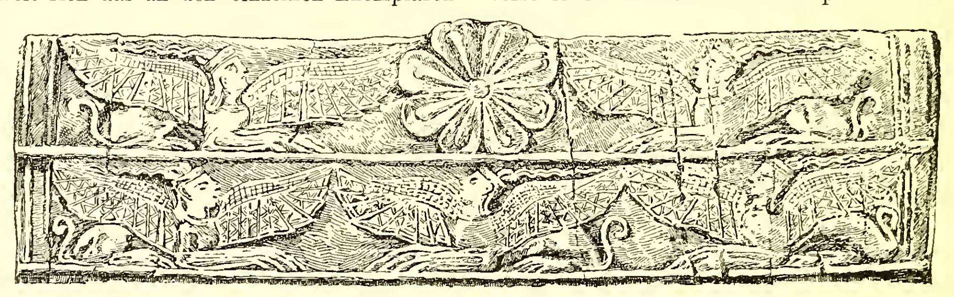


1) Glasplättchen von Spata (nach *Perrot et Chipiez* t. 6 Fig 418).

Kunstkreises darstellt. Greifen mit einer vom Kopfe frei nach hinten abstehenden Verzierung weist auf chetitischen Siegelzylindern nach *Furtwängler,* ob. Bd. 1 Sp. 1751 ff.; weiteres bei *Prinz, Real-Enc.* 7 Sp. 1911.

Die Funde von Enkomi auf Kypros haben aus spätmykenischer Zeit eine Vase mit 2 Flügelsphinxen, die eine mit menschlichen Vorderbeinen, gebracht, Fig. 4 (*Murray, Excav. in Cyprus* S. 71 Fig. 14; vgl. *Walters, Hist. of anc. pott.* 2, 249; *Poulsen, Jahrb. d. Inst.* 1912 S. 244 Fig. 29), Goldarbeiten mit eingepreßten Sphinxfigürchen (*Murray* Taf. 7, 473. 474. 518), ein Elfenbeinrelief, wo ein Mann eine Sphinx mit der Federkronenmütze am Bande führt (*Murray* S. 9 Taf. 2 nr. 1126; vgl. *Jahrb. d. Inst.* 1908 S. 176, 19).

Die Verwendung der mykenischen Sphinxgestalt ist stets ornamental, für allerlei Schmuck- und Gebrauchsgegenstände, ihre Stellung ganz verschieden. Auf einer Elfenbeinplatte aus dem

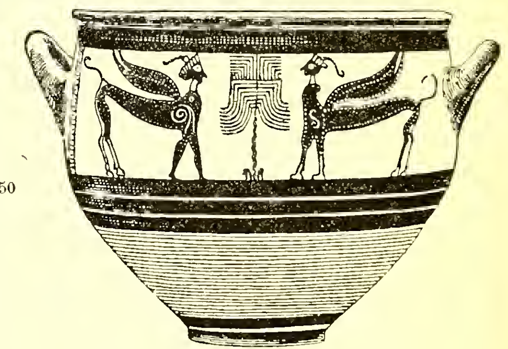


2) Elfenbeinkamm von Spata (nach *Perrot et Chipiez* t. 6 Fig. 284).

feststellen läßt, eine niedrige Mütze oder Zackenkrone (Diadem), aus deren Mitte ein langflatternder zopfartiger Busch herauswächst, der bisweilen aus einem vegetabilischen Ornament entspringt. S. das Goldblech von Ialysos mit eingepreßter Sphinxdarstellung (*Furtwängler und Loeschcke, Myken. Vasen* S. 7 f. Fig. 2), die von Ephesos (*Hogarth, Excav. at Eph.* S. 109 Taf. 8, 2), den Elfenbeinkamm von Spata, Fig. 2 (*Bullet. de corr. hell.* 1878 S. 217 u. Taf. 17, 1; *Perrot et Chipiez* 6, 637 Fig. 284), das Elfenbeinplättchen, Fig. 3 (*Bull. de corr. hell.* a. a. O. Taf. 19; *Perrot et Chipiez* a. a. O. 833 Fig. 416) und die ebenerwähnten Glasplättchen desselben Fundortes sowie den mykenischen Goldring bei *Perrot et Chipiez* S. 845 Fig. 428, 22 (= *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 42 Fig. 17) usw. Ohne den beschriebenen Kopfschmuck ist eine Sphinx von Menidi (*Kuppelgrab bei Menidi,* Athen 1880, Taf. 5, 45). Wir werden diesen Kopfschmuck in der älteren griechischen Metalltechnik und Vasenmalerei wieder auftauchen sehen, es ist kein Zweifel, daß er eine Fortbildung nach orientalischen Mustern des chetitischen

3) Elfenbeinplättchen von Spata (nach *Perrot et Chipiez* t. 6 Fig. 416).

Kuppelgrabe bei Menidi schreiten zwei Paare geflügelter, hochbeiniger Sphinxe auf eine in der Mitte befindliche Säule zu (*Das Kuppelgrab bei Menidi* S. 20 Taf. 8, 10; *Perrot et Chipiez* 6, 528 Fig. 208). Mit weitausgebreiteten



4) Vase von Enkomi (nach *Murray, Excavat. in Cyprus* Fig. 14).

Flügeln lagern sie einander gegenüber auf dem Elfenbeinkamm von Spata, indem zwar die Körper im Profil, die Flügel aber in der Vorderansicht gebildet sind. Dieselbe Darstellungsweise begegnet uns mehrfach, z. B. auf den 6 kleinen, zum Kleiderschmuck bestimmten Goldblechen aus dem dritten Grabe von Mykenai, welche die Sphinx auf den Vorder-

füßen stehend zeigen (*Schliemann, Mykenai* S. 213. 435 Fig. 277; vgl. *Milchhöfer, Anfänge der Kunst in Griechenl.* S. 10 Fig. 7; *Schuchhardt, Schliemanns Ausgrabungen* S. 230 Fig. 186), desgleichen auf einem Exemplar von Spata (*Bull. d. corr. hell.* 1878 Taf. 19) und einem kretischen Tonsiegel von Zakro (*Journ. of Hell. stud.* 22, 83 Fig. 19). Ebenfalls auf den Vorderfüßen stehen, dabei jedoch gänzlich im Profil, die Exemplare der Glasplättchen von Spata sowie die zu den Seiten eines Palmbaumes in syrischer Weise gruppierten auf einem mykenischen Goldring (s. o. Sp. 1339, 57), diese mit struppigem Unterleib. Ganz aufgerichtet erscheint die Sphinx eines auf der athenischen Akropolis aufgefundenen Ornamentstücks von Elfenbein (*'Εφημ. ἀρχαιολ.* 1887 Taf. 13 B; *Perrot et Chipiez* 6, 833 Fig. 417) und diejenige eines Glasplättchens von Ialysos (*Perrot et Chipiez* 3, 746; *Furtwängler u. Loeschcke, Mykenische Vasen* S. 74 Taf. C nr. 9), deren Kopfschmuck bei der babylonischen Astarte sowie bei kyprischen Frauen Analogien findet. Angeblich spätmykenische karrikaturartige Sphinxprotomen in München (*Jahrb. d. Inst.* 1907 Taf. 2 S. 101) sind als unecht erwiesen (*Hackl, Kgl. Vasensamml. zu München* 1, 1912, zu nr. 27); das Motiv auch auf einer ionischen Augenschale in München (*Jahn* nr. 553; *Athen. Mitt.* 25, 55 f. Fig. 15), wo die Augen auf die Flügel gesetzt sind.

Die kretisch-mykenische Kultur wurde durch die Stürme der großen Wanderungen um die Wende des Jahrtausends schwer geschädigt, aber nicht völlig zerstört. Auf den Inseln und in Kleinasien sind die Spuren der Kontinuität um so eher zu erwarten (s. *Boehlau, Aus ion. u. ital. Nekrop.* S. 117), als ja die Dorische Wanderung, der Druck der Eindringlinge, eine hellenische Besiedelung dieser Küsten geradezu im Gefolge gehabt hat. Dort erhielt zudem der Zusammenhang mit dem Orient, der schon seit uralten Zeiten lebendig gewesen war, neue Festigung durch die gewaltige Ausbreitung der assyrischen Macht, die Gründung des ersten Weltreiches (s. *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 68). Dort stoßen wir daher in der ersten Hälfte des letzten Jahrtausends v. Chr. zuerst wiederum auf orientalische Einflüsse im griechischen Kunstgewerbe. Orientalisierende Typen treten sodann auf dem griechischen Festlande mehr und mehr aufs neue hervor, während daselbst nach den Umwälzungen der Völkerzüge die Kunstübung auf veränderter Grundlage heranwächst. Sie gewinnen bedeutende Ausdehnung, werden aber endlich in dem Maße überwunden und in den Hintergrund gedrängt, wie der eigentümlich griechische Genius immer mächtiger erstarkt, immer weitere Kreise, auch nach Osten hin, seinerseits zu beeinflussen und zu beherrschen beginnt.

Über den größten Teil der alten Welt hin verbreitet sich seit dem Anfange des ersten vorchristlichen Jahrtausends ein ornamentaler Stil, der in Assyrien zuerst auftaucht, von Ägypten beeinflußt wird und sich über Vorderasien, die Inseln und Griechenland bis nach Etrurien und weiter verfolgen läßt. Eines seiner Kennzeichen ist die symmetrische Gruppierung von Tieren oder phantastischen Mischgestalten und Flügelwesen, die einander gegenüberstehen, oft zu beiden Seiten eines Baumes oder einer Blume, und häufig streifenförmig als Fries oder in konzentrischen Zonen angeordnet sind. Schon *O. Jahn* (*Aus der Altertumswissensch.* S. 314 f.) konnte auf den unverkennbaren Zusammenhang der Dekoration gewisser archaischer Vasen griechischer Herkunft mit assyrischen Fundstücken hinweisen, wobei er der seitdem immer mehr gerechtfertigten Vermutung Ausdruck gab, die Vorbilder der Griechen seien nicht notwendig asiatische Tongefäße gewesen, sondern Metallarbeiten und ganz besonders gewirkte und gestickte Teppiche und Zeuge. Der angedeutete Stil wurde im Orient wie in Griechenland in allen Zweigen des Kunstgewerbes zur Anwendung gebracht. Mit ihm wird auch die Sphinx zum zweiten Male auf hellenisches Gebiet verpflanzt.

§ 2. Die Sphinx in der archaischen Metalltechnik.

Starkes Hervortreten der orientalischen Reminiszenzen macht sich geltend bei den in der Grotte des Idäischen Zeus auf Kreta gefundenen Prachtschilden und Schalen aus Bronzeblech, die als Erzeugnisse der phönikischen Mischkunst anzusehen sind; s. *F. Halbherr, Scavi e trovamenti nell' antro di Zeus sul monte Ida in Creta, Museo Italiano di antichità classica* 2 (1888) S. 699 ff., dazu den *Atlas* von *F. Halbherr* u. *P. Orsi, Antichità dell' antro di Zeus Ideo in Creta* (vgl. *Trendelenburg, Archäol. Anz.* 1890 S. 22 ff.) und neuerdings die stilistische Analyse bei *Poulsen, Der Orient u. die frühgr. Kunst* (Leipzig 1912) S. 74 ff. Ägyptisierende Elemente lassen sich darauf erkennen in einem bärtigen, schreitenden Flügelsphinx mit ägyptischer Doppelkrone und Uräusschlange, die sich eigentümlicherweise unter der Brust statt an der Stirn erhebt (s. die Bronzeschale nr. 4 a. a. O., *Atl.* Taf. 6, 1). Zwischen anderen Sphinxen, deren Brust mit perlenartig stilisierten Federn bedeckt ist, erscheint die semitische Astarte (Bronzeschild nr. 7 a. a. O., *Atl.* Taf. 10). Auf den assyrischen Baumkultus weisen zwei sich gegenüber befindliche Flügelsphinxe zurück, die begierig den Blütenduft einer zwischen ihnen angebrachten Pflanze einsaugen (Bronzeschild nr. 3 a. a. O., *Atl.* Taf. 3). Auch das herabfallende, am letzten Ende nach außen umgebogene und eingerollte Haar einiger Exemplare (Bronzeschild nr. 7 u. nr. 9 a. a. O., *Atl.* Taf. 10 u. Taf. 4), die 'Spirallocke', ist syrische Tracht, wie sie z. B. die Stadtgöttin von Qadesch trägt, und die auch im Ägypten des Neuen Reiches (Hathorkopf mit eingerollten Seitenlocken: *L. v. Sybel, Kritik des ägypt. Ornaments* S. 23; *Pettazzoni, Ausonia* 4, 181 ff.; *Poulsen* S. 44 ff.; vgl. auch die Terrakotte bei *Flinders Petrie, Tanis* 2 Taf. 7, 11), in Assyrien (Elfenbeinrelief einer gelagerten Sphinx phönikischer, vielleicht chetitischer Arbeit aus Nimrud, *Poulsen* S. 52 f. Abb. 43; vgl. ob. Bd. 2 Sp. 1753 Abb. 8), auf Kypros, in Kleinasien, auf archaischen Bronzen in Olympia auftaucht. S. die Haartracht der beiden kolossalen Sphinxe

von Üjük in Kappadokien (*Perrot et Chipiez* 3, 534 f. Fig. 360. 361; *Merriam, Amer. Journ. of arch.* 1, 150 ff.), womit eine Vase von Phokaia (*Ramsay, Journ. of Hell. stud.* 1881 S. 304; *Rayet et Collignon, Hist. de la céram. grecq.* S. 45 Fig. 26) verglichen werden kann. Diese Tracht ist bereits in sehr früher Zeit auf Bronzen auch nach dem Westen verbreitet worden; s. die ungeflügelten Sphinxe auf einem Diskus von Vetulonia, die geflügelten (eine statt dessen mit Menschenhänden) auf einem Becken von Castelletto Ticino *Röm. Mitt.* 24, 1909 S. 317 ff. (*Pettazzoni*). Die helmartige Kopfbedeckung einer großen Sphinx von Kreta (Bronzeschild nr. 9 a. a. O., *Atl.* Taf. 4) wegen ihrer Ähnlichkeit mit der 'weißen Krone' Oberägyptens für ägyptisierend zu halten, dürfte gewagt sein, da die Form allgemein asiatisch ist; jene erinnert durch ihre lange Quaste an den mykenischen Typus, wenn auch ein direkter Zusammenhang nicht vorhanden, sondern syrischer Einfluß anzunehmen sein wird. S. *Halbherr* S. 708: *„testa coperta d'una specie di tiara un po' somigliante nella forma alla corona dell' alto Egitto, con un gran fiocco che pende per di dietro e si ravvolge a spirale a l'estremità.“* Vgl. *Orsi* ebd. S. 824 f., Abbildung auch bei *Brunn, Griech. Kunstgesch.* S. 91 Fig. 64; *Maraghiannis, Antiquités crétoises* Taf. 41; *Poulsen* S. 80 Abb. 78 = uns Fig. 5. Der knopfartige obere Abschluß dieser Kopfbedekkung findet übrigens seine Analogie an mykenischen Helmen (*Reichel, Homerische Waffen* 2. Aufl. S. 102 ff.). Der quastenartige Kopfschmuck begegnet in Kreta wieder bei der liegenden Sphinx eines Reliefgefäßes in Oxford (*Poulsen* S. 148 Abb. 173 = uns. Fig. 6: vgl. Abb. 174 = uns. Fig. 7 das Terrakottarelief einer schreitenden Sphinx ebendaher, neben deren syrischem Kopfputz eine unklare langgestielte Lotosblüte).

5) Bronzeschild von Kreta (nach *Poulsen, Der Orient und die frühgriechische Kunst* Abb. 78).

Ob die zuerst erwähnte Schale mit dem gekrönten Flügelsphinx in der Tat so alt ist, wie *Ohnefalsch-Richter* vermutet, der dafür sowie für eine in Athienu auf Kypros entdeckte Silberschale (*Cesnola-Stern, Cypern* Taf. 19) ägyptischen Ursprung im 12. Jahrh. angenommen hat

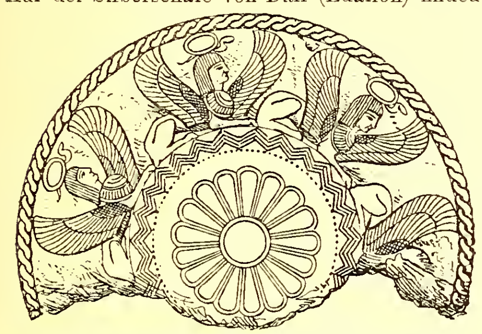


6) Sphinxrelief von Kreta (nach *Poulsen* Abb. 173).



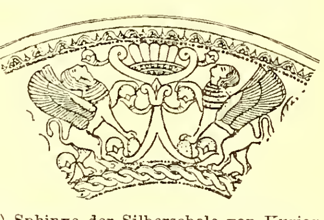
7) Sphinxrelief von Kreta (nach *Poulsen* Abb. 174).

(*Kypros, die Bibel und Homer* Textband S. 437. 440, *Atl.* Taf. 112, 5), muß hier unbesprochen bleiben (vgl. *v. Bissing, Jahrb. d. Inst.* 1898 S. 28 ff.). Der Höhepunkt der phönikischen Schalenindustrie liegt jedenfalls mehrere Jahrhunderte später (nach *Perrot et Chipiez* 3, 807 etwa 700—500 v. Chr.) und fällt z. T. bereits in die Zeit, in der eine lebhafte (von *Poulsen* S. 35 allerdings bestrittene) Rückwirkung griechischer Kunst auf den Orient begonnen hatte. Auf der Silberschale von Dali (Edalion) finden

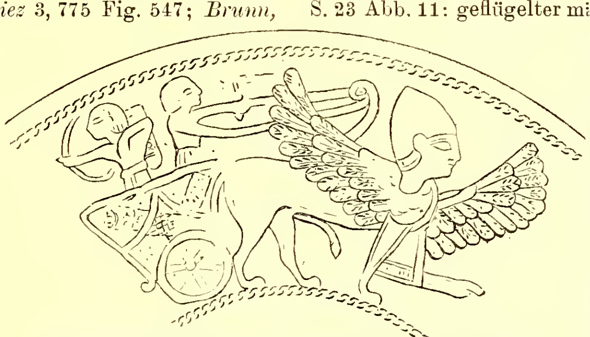


8) Innerer Streifen einer Silberschale von Amathus (nach *Perrot et Chipiez* t. 3 Fig. 547).

sich abwechselnd hintereinander fünf Greife, die zu Boden geworfene Menschen halten, und fünf Flügelsphinxe, in ägyptisierendem Stile, um einen Baum vereinigt (*Longpérier, Mus. Napoléon* 3 Taf. 11; *Perrot et Chipiez* 3, 771 Fig. 546; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Textband S. 447 Fig. 257). Ägyptische, assyrische und griechische Motive nebeneinander zeigt eine Silberschale aus der Nekropole von Amathus (*Perrot et Chipiez* 3, 775 Fig. 547; *Brunn, Griech. Kunstgesch.* S. 98 Fig. 70; nur der innere Streifen auf unsrer Fig. 8); auf dem innersten der drei konzentrischen Streifen liegen geflügelte Sphinxe mit Sonnenscheibe und Uräusschlange auf den Häuptern. Die in den Anfang, spätestens in die Mitte des 6. Jahrh. zu setzende (Fig. 9) Silberschale von Kurion, jetzt im Metropolitan-Museum zu New York (*Cesnola-Stern, Cypern* Taf. 66, 1; *Clermont-Ganneau, L'imagerie phénicienne; Ceccaldi, Monum. ant. de Chypre* Taf. 10; *Perrot et Chipiez* 3, 789 Fig. 552; *Pietschmann, Gesch. der Phönizier* S. 175; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Textband S. 57 Fig. 52, vgl. S. 437 Fig. 254), beweist besonders deutlich die überhandnehmende Wirkung griechischen Schönheitsgefühles auf orientalische Typen. Auf der Schale sind u. a. zwei Flügelsphinxe dargestellt, die (ähnlich wie die erwähnten des Bronzeschildes von Kreta) zu beiden Seiten eines durch ein pflanzenartiges, ornamentales Gebilde angedeuteten heiligen Baumes, des sog. 'phönizischen Palmettenbaumes' (*Alois Riegl, Stilfragen* S. 103; *Poulsen* S. 50), aufgerichtet, mit erhobenen Köpfen dastehen, um den Blütenduft einzusaugen. Der Mischstil dieser Kunstgattung tritt so recht darin hervor, daß neben den Darstellungen, die an assyrischen Baumkultus erinnern, in dem inneren Streifen derselben Schale ein ägyptisierendes ungeflügeltes Sphinxbild mit Kartuschen sich findet. Kyprische Metallarbeiten wurden in jener Zeit vielfach bis nach Italien ausgeführt, wie z. B. die Fundstücke aus dem Regulini-Galassischen Grabe in Caere beweisen, deren Entstehung um 700 anzusetzen ist. An die oben besprochenen Sphinxdarstellungen der kyprischen Schalen reihen sich die schreitenden Flügelsphinxe des caeretanischen Thymiaterions von Bronze bei *Grifi, Monum. di Cere antica* Taf. 11, 2; vgl. *Brunn, Gr. Kunstgesch.* S. 94 Fig. 67. Ein Fragment einer kyprischen Bronzeschale, worauf geflügelte Sphinxe mit Sonnenscheibe und Uräusschlange auf den Häuptern zu den Seiten des Palmettenbaumes dargestellt sind, wurde auch auf der Akropolis zu Athen gefunden (*Journ. of Hell. stud.* 13, 248 Fig. 19). Andere Bronzeschalen stammen aus Delphi (*Fouill. de Delph.* 5, 24 Taf. 18—20; vgl. *v. Bissing, Athen. Mitt.* 1912 S. 224 f.; *Poulsen* S. 23 Abb. 11: geflügelter männlicher Sphinx im Helm, einen Streitwagen ziehend; Fig. 10) und angeblich aus Olympia (*Poulsen* S. 23 Abb. 12: geflügelte Sphinx mit Uräusschlange auf dem Haupt, ebenfalls vor einem Streitwagen).



9) Sphinxe der Silberschale von Kurion (nach *Perrot et Chipiez* t. 3 Fig. 552).



10) Von einer Bronzeschale aus Delphi (nach *Poulsen* Abb. 11).

Das uralte assyrische Motiv der Verehrung des heiligen Baumes tritt uns als rein dekorative Reminiszenz auch noch auf anderen kyprischen Monumenten entgegen, die ebenfalls wie die soeben besprochenen den Hauch griechischen Geistes verspüren lassen. Wenig jünger als die Kurionschale ist ein von *Dümmler* zuerst publizierter silberner Frauengürtel von Marion-Arsinoë mit geflügelten Sphinxen, die symmetrisch an einem ornamentalen Baume emporsteigen (*Jahrb. des archäol. Inst.* 2, 1888, Taf. 8 S. 85 ff.; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 54 ff. Taf. 25, 3). Auf den Reliefs einiger steinerner Grabstelen und Kapitelle von Kypros stehen Sphinxe wappenartig rechts und links am heiligen Baume oder klettern an ihm empor; ihre mächtigen Flügel sind

oben nach vorn und innen umgebogen. Vom Ende des 7. bis ins 5. Jahrh. vermögen wir diese sepulkralen Darstellungen zu verfolgen, die uns noch in anderem Zusammenhange beschäftigen werden (s. *Cesnola, Atlas of Cypriote antiq.* Taf. 99, 671 c. 672. 673; *Perrot et Chipiez* 3, 217 Fig. 152; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 59 ff. Taf. 26, 1. 2. 3). Der heilige Baum erscheint später einfach als Palmette, war ja das Bewußtsein seiner Bedeutung längst verloren gegangen. Teils zeigt sich hier ägyptische Anordnung, indem die Sphinxe sich den Rücken zukehren (*Perrot et Chipiez* 3, 213 Fig. 151; *Ohnefalsch-Richter* a. a. O. Taf. 117, 3); vgl. das archaisch-griechische Relief in Caltagirone auf Sizilien: zwei hockende, eine Vordertatze erhebende Sphinxe beiderseits eines Palmettenmusters, *Jahrb. d. Inst.* 1912 Sp. 320 Abb. 34, teils sind die Fabelwesen noch im 5. Jahrhundert nach assyrischen Vorbildern mit erhobenem Vorderbein zu den Seiten des Ornaments einander gegenübergestellt (*Cesnola, Atlas* Taf. 104, 679; *Ohnefalsch-Richter* a. a. O. Taf. 112, 1, von ihm verglichen mit dem assyrischen Relief bei *Perrot et Chipiez* 2, 321 Fig. 138).

Kehren wir zurück zu den Metallarbeiten des orientalisierenden Stiles, und wenden wir uns nun von den durch Phönikien am stärksten beeinflußten Gebieten nach dem griechischen Mutterlande. Dort hatte nach dem Niedergange der mykenischen Kultur die geometrische Dekorationsweise geherrscht, die einen deutlichen Rückschritt bezeichnet und sich nicht als lebensfähig erwiesen hat. An ihre Stelle treten Palmette und Rosette, das Flechtband, sodann wilde Tiere und Fabelwesen; wiederum ist der Geschmack des Orients maßgebend, sein Vorbild wirkt befruchtend. In diesem Stil müssen wir uns die goldne Stephane vorstellen, die *Hesiod* (*Theog.* 578 ff.) den Hephaistos für Pandora anfertigen läßt, mit ihren *κνώδαλα θαυμάσια, ζῴοισιν ἐοικότα φωνήεσσιν*, derselbe Dichter übrigens, von dem Greif und Sphinx zuerst erwähnt werden. Nur beschränkt ist bisher der Ertrag des griechischen Bodens an Erzeugnissen der damaligen Metalltechnik gewesen. Mit Stempeln gepreßte Reliefs fanden sich in Olympia, wie ein Silberrelief mit stehenden Flügelsphinxen, die durch ihre plumpen Köpfe auffallen (*Furtwängler, Die Bronzefunde aus Olympia, Abh. d. Berl. Akad.* 1879 S. 57; *Friederichs-Wolters, Ant. Gipsabgüsse d. Kgl. Mus. zu Berlin* nr. 340) und von *E. Curtius* mit einem unförmlichen männlichen, jedoch bartlosen Sphinx des 7.—6. Jahrh. von Dodona (*Carapanos, Dodone et ses ruines* pl. 20, 1; *E. Curtius, Das archaische Bronzerelief aus Olympia, Abh. d. Berl. Akad.* 1879 S. 12. 21) verglichen worden sind. Ebenfalls olympischen Fundortes ist ein Bronzerelief mit zwei wappenartig zu den Seiten eines lotosartigen Ornamentes gegenüberstehenden Sphinxen von 'seltsam barbarischem Gesichtstypus' (*Furtwängler* a. a. O. S. 57), sowie ein solches, auf dem die Fabeltiere um eine ägyptische Säule kauern und eine Vordertatze erheben (*Furtwängler, Die Bronzen von Olympia,* Berlin 1890, Taf. 37 nr. 692 Text S. 99; *Friederichs-Wolters* a. a. O. nr. 339). Zum Teil mögen diese Arbeiten phönikischer Fabrik entstammen, später tritt Argos als Fabrikationsort in den Vordergrund (*Furtwängler, Histor. u. philol. Aufsätze, E. Curtius gewidm.* S. 188; *Laum, Die Entwickl. d. griech. Metopenbilder, N. Jahrb.* 1912 Bd. 29, 632 ff.). Dorthin oder an nahegelegene Orte des östlichen Peloponnes verlegt man den Ursprung von Bronzestreifen und Spiegelgriffen (über einen vermutlich korinthischen Spiegel mit Sphinxen s. *Studniczka, Athen. Mitt.* 11, 76, 2), die auf der athenischen Akropolis (*Reisch, Athen. Mitt.* 12, 123, 3), in Nordböotien, am Fuße von Akrokorinth usw. entdeckt worden sind. Die Bronzefunde aus dem böotischen Heiligtume des Apollon Ptoïos lieferten Plättchen mit schreitenden und sitzenden Flügelsphinxen, gerahmte Vierecke, wie sie zur Umkleidung von Holzarbeiten verwendet zu werden pflegten. Der Gesichtstypus ist der archaisch-griechische; die schlanken Körper und geschwungenen Linien, die aufgebogene, abgerundete Form der Flügel und andere Einzelheiten begegnen wieder bei den Sphinxdarstellungen altkorinthischer Vasen, deren Abhängigkeit von dieser Metalltechnik nicht zu verkennen ist (*M. Holleaux, Bull. de corr. hell.* 16, 1892, S. 347 ff. Taf. 10 A. 14, 1. 15, 1—3; vgl. auch das von *Wolters* in der *Ἐφ. ἀρχ.* 1892 Taf. 12, 5 Sp. 234 ff. publizierte und besprochene Diadem aus Böotien). Verwandte Exemplare mit rankenartigem Kopfschmuck, die als Diademverzierung dienten, sind aus dem Boden des alten Korinth selbst zutage gekommen (als Zuwachs des Berliner Museums verzeichnet und abgebildet im *Jahrb. d. Inst.* 9, 1894, S. 117). Unbekannt ist der Entstehungsort von Gravierungen, mit denen Panzerteile geschmückt sind, die bei den Ausgrabungen in Olympia und im Privatbesitz auf Zante auftauchten, aber jedenfalls einer und derselben Werkstatt entstammen. Sie stellen Flügelsphinxe dar, die auf den Hinterbeinen aufgerichtet einander gegenüberstehen. Die beiden des olympischen Panzers legen einen Vorderfuß auf eine Palmettenranke, während der andere sich drohend erhebt (*Furtwängler, Bronzen von Olympia* S. 153 ff. Taf. 58 nr. 980, Taf. 59). Auch Bronzefiguren von Sphinxen sind aus jener Epoche erhalten, deren ursprüngliche dekorative Verwendung noch mehr oder weniger deutlich ist, zum Teil dadurch, daß der Kopf nach zwei Seiten ein Gesicht hat, um beiderseits in der Vorderansicht zu erscheinen (so das Exemplar von Olympia *Ausgrab.* 4 Taf. 22, 1; *Furtwängler, Bronzefunde* S. 67; ders., *Bronzen von Ol.* Taf. 48 nr. 819, Text S. 130, Ergänzung Taf. 49 c; Abguß in Berlin, *Frieder.-Wolters* a. a. O. nr. 368). Sie mögen von Dreifüßen stammen oder als Stützen eines Beckens oder anderen Gerätes gedient haben (s. die von *Furtwängler, Bronzen v. Ol.* S. 137 und *Bronzefunde aus Ol.* S. 89 angeführten Beispiele; vgl. *Fabricius, Athen. Mitt.* 10, 1885, S. 65).

§ 3. Die Sphinx auf archaischen Tongefäßen.

Inwieweit die asiatisierenden Bronzearbeiten in Terrakotta nachgeahmt und dadurch ersetzt

wurden, läßt sich bei dem wenig umfangreichen Material nur vermuten Ungemein häufig ist die Sphinx auf den zahlreichen Gattungen von Tongefäßen der vom Orient beeinflußten archaischen Kunstperiode. Die Fülle des Stoffes ist hier so groß, daß nur Beispiele hervorgehoben werden können, die das Erstarken und langsame Zurückgehen der orientalischen Überlieferung, die fortschreitende Hellenisierung des Typus und im weiteren Verlaufe seine Verknüpfung mit der griechischen Sagenwelt zeigen sollen.

Auf Melos, Rhodos und anderwärts gefundene Tonvasen lassen noch einen gewissen Zusammenhang mit der mykenischen Kunstweise erkennen. Dieser wird an dem flatternden oder spiralförmig aufgerollten Kopfschmuck deutlich, den die Sphinx trägt. So auf einer Amphora von Thera (*Hiller von Gaertringen, Thera* 2, 213 Abb. 420b), auf melischen Amphoren (ein Exemplar mit schreitender Sphinx im Hauptbilde ist veröffentlicht von *Boehlau* im *Jahrb. d. arch. Inst.* 1887 Taf. 12 S. 211 ff. und *Perrot, Hist. de l'art* 9, 474 Fig. 238; vgl. *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 118, 8; ein ähnliches mit analoger Sphinx am Halse in der 'Εφημ. ἀρχαιολ. 1894 Taf. 12; zwei hockende Sphinxe auf dem großen melischen Gefäß in Athen *Collignon-Couve, Cat. d. vas. peints* Taf. 21 nr. 477), auf Tellern von Kamiros (Fig. 11 = *Arch. Ztg.* 27, 34, 30, 38; *Bull. de corr. hell.* 19, 74; *de Ridder, Cat. d. vas. peints* nr. 73 Bd. 1 S. 30 Taf. 2 = *Poulsen* S. 86 Abb. 87) und rhodischen Scherben aus Ilion (*Schliemann, Ilios* nr. 1432; *Schuchhardt, Schliemanns Ausgr.* S. 103 Fig. 91; *Dumont et Chaplain, Les céram. de la Grèce propre* 1 S. 9 Fig. 21), sowie solchen aus Naukratis (*Journ. of Hell. stud.* 8, 1887, Taf. 79; *Flinders Petrie, Naukratis* 1 Taf. 5, 36; vgl. *Pernice, Athen. Mitt.* 20, 1895, S. 120, 4; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 450 Fig. 226), auf einer kyrenäischen Hydria (*Archäol. Ztg.* 1881 Taf. 11, 3), auf der Chigivase (mit Doppelsphinx: *Ant. Denkm.* 2 Taf. 45; *Perrot* 9, 545 ff. Fig. 274), auf einer Münchener Vase attischen Ursprungs (Phaleron-Kännchen nr. 221; dazu *Schneider, Ber. d. Kgl. sächs. Ges. d. Wissensch.* 1893 S. 76 f.; *Hackl, Jahrb. d. Inst.* 1907 S. 100). Allerdings darf dabei in vielen Fällen nicht an direkte Tradition aus mykenischer Kultur gedacht werden, denn es ist nicht unbeachtet zu lassen, daß die betreffende Verzierung ihren Ursprung im Orient hat, was z. B. für die beiden noch flügellosen Fabeltiere Sphinx und Greif mit Spirallocke auf einem Goldblech aus Athen gilt (*Arch. Ztg.* 1884 Taf. 10, 1; *Poulsen* S. 110 Abb. 115). Man vermag zu verfolgen, wie der 'Zopf' allmählich zum Ornament umgebildet wird. Auf den melischen Exemplaren tritt er als Halbpalmette auf; rankenartig spaltet er sich in zwei Teile, die sich nach innen oder außen umrollen, auf manchen Darstellungen ionischer (*Dümmler, Röm. Mitt.* 2, 1887, Taf. 8, 1), kyrenäischer und altattischer Technik (*Pernice, Athen. Mitt.* 20, 1895, S. 120 f.), was sich auch auf den oben erwähnten Bronzeblechen von Korinth und ähnlich auf einer Elektronmünze von Chios (*Imhoof-Blumer, Tier- und Pflanzenbilder auf Münzen und Gemmen* Taf. 13, 8) nachweisen läßt. Endlich hängt dieser Schmuck bisweilen vom Scheitel nach hinten als langgestielte, palmettenartige Blüte herab (s. die Sphinxe am oberen Streifen der Françoisvase, *Monum.* 4, 54). Das merkwürdigste Beispiel ausgebildeten Kopfschmuckes dieser Art bietet wohl die kyrenäische Sphinxschale des Louvre (s. Fig. 12 = *Puchstein, Arch. Ztg.* 1881 S. 231 f. Taf. 13, 6; *Dumont et Chaplain, Les céram. de la Grèce propr.* 1, 300 f.). Von einem Stamme gehen 2 lange Ranken aus, deren eine in eine Lotosblüte endigt, während die andere einen Granatapfel aus sich hervorwachsen läßt. In einfacherer Form findet er sich auf kyrenäischen Vasen auch bei menschlichen (s. oben Bd. 3 Sp. 318 Abb. 2) und anderen Gestalten.

11) Altrhodischer Teller (nach *Poulsen* Abb. 87).



12) Kyrenäische Sphinxschale des Louvre (nach *Arch. Ztg.* 1881 Taf. 13, 6).

Er gilt für eine Bezeichnung von heroischen oder Seelenwesen (*Weicker, De Sirenibus* S. 60, 4; *Seelenvogel* S. 15ff. 43; ob. unter 'Seirenen' Sp. 611. 623f.) und deutet auf chthonischen Charakter der Sphinx. Zum Vergleich möge auch die Sphinx eines proto-korinthischen Pithos von Syrakus angeführt werden (*Orsi, Necropoli del Fusco* Fig. 87 in den *Notiz. d. scavi* 1895; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 578f. Fig. 294). Dicke Blütenknospe, von der eine Ranke nach hinten geht, auf dem Kopfe der archaischen Bronzefigur *Berl. Inv.* 8266 (s. ob. Sp. 1348, 34).

In jedem Falle bleibt die Sphinxgestalt gewissermaßen ein Leitfossil des aufs neue vordringenden Asiatismus. Ein sehr frühes Beispiel dieser Beeinflussung ist auf einer altattischen Schale im Dipylonstil vorhanden, worauf ein kentauren- und ein sphinxähnliches geflügeltes Doppelwesen sich gegenüberstehen (*A. Brueckner u. E. Pernice, Ein attischer Friedhof, Athen. Mitt.* 18, 1893, Fig. 10, S. 113; *Perrot et Chipiez* 7, 222 Fig. 96). Hervortretender ist sie auf den sog. Phaleronvasen, die ja den Versuch einer Vereinigung des Dipylonstiles mit dem um sich greifenden orientalischen darstellen. Als Beispiel diene das Münchner Käunchen 221 (*Lau, Griech. Vasen* 7, 1; *Brunn, Gr. Kunstgesch.* S. 134 Fig. 104; richtig abgebildet erst bei *Hackl, Jahrb. d. Inst.* 1907 S. 100 Abb. 14), deren Hals eine Sphinx mit erhobener Vordertatze ziert; der Maler hat ihr außerdem vier schreitende Beine gegeben. Schnell entwickelt sich nun in Attika die Vasenmalerei in dieser Richtung weiter bis zur Ausbildung der schwarzfigurigen Technik; altattisch sind die von *Pernice* veröffentlichten Bruchstücke einer großen flachen Schüssel mit schreitenden Sphinxen, die noch gestreckte Flügel haben (Fig. 13 = *Athen. Mitt.* 20, 1895, Taf. 3, 2 S. 116ff.). Vasen der Vurvägattung mit Tierstreifendekoration zeigen die (sitzende) Sphinx ebenfalls (*Nilsson, Jahrb. d. Inst.* 1903 S. 124ff. Abb. 5), sodann die 'tyrrhenischen' Gefäße (*Thiersch, 'Tyrrh.' Amphoren* S. 86ff.).



13) Von einer attischen Schüssel (nach *Ath. Mitt.* 20, 1895, Taf. 3, 2).

Im Osten war mittlerweile, noch ehe der Dipylonstil in Attika sich ausgelebt hatte, ein großer Schritt vorwärts getan worden. Rhodos ist für das 7. Jahrh. ein wichtiger Fundort von Tongefäßen, und zwar, wie vermutet, aber nicht erwiesen worden ist, milesischen Ursprungs. Auf rhodischen Tellern sind einzelne, große Tierfiguren dargestellt, auf einem Stabornament schreitend, durch welches ein unterer, mit Halbrosette usw. ausgefüllter Kreisabschnitt abgesondert wird. So fand sich die Sphinx mit aufgebogenen Flügeln, an Brust und Vorderbeinen wie gepanzert, in Kamiros (*Salzmann, Nécropole de Camiros* Taf. 54; *Longpérier, Musée Napoléon* Taf. 52), eine kauernde Sphinx in Naukratis (*Gardener, Naukratis* Taf. 12). Eine andere Gattung rhodischer Vasen zeigt neben Pflanzenschmuck Tierfriese, auf denen neben Hirschen, Steinböcken, Gänsen auch Löwen, Greife und Sphinxe vorkommen. S. die Oinochoe bei *Salzmann* a. a. O. Taf. 37 (*Longpérier,* a. a. O. Taf. 57; *Rayet-Collignon, Hist. de la céram. gr.* S. 49 Fig. 28; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 421 Fig. 212) mit Sphinxen auf dem obersten der 3 Tierfriese und das Prachtstück der Gattung, die 'Vase Lévy' des Louvre, worauf schreitende Sphinxe usw. auf dem obersten von 6 Streifen (auf dem Schwanz eine Schwalbe; s. *Perrot* 9, 438f. Fig. 223 Taf. 19). Im Gegensatz zu den Darstellungen der ersten Art, die breite und volle Formen haben, bemerkt man hier auffallende Schlankheit, eine neue Auffassung, die *Brunn* vermutungsweise auf einen von Naukratis ausgehenden Einfluß zurückzuführen versucht hat (*Griech. Kunstgesch.* S. 146ff.). Stilistisch gehört zur altrhodischen Vasengattung die Bronzeschale mit einem solchen Tierkreis aus der Sammlung *Tyskiewicz* (*Fröhner, Coll. Tyskiewicz* Taf. 15; *Poulsen* S. 85ff. Abb. 86).

Über die Gefäßmalerei Kleinasiens sind wir noch recht mangelhaft unterrichtet. In Ilion fanden sich Scherben mit Sphinxdarstellungen, deren Technik 'rhodisch' genannt zu werden pflegt, z. T. mit jenem an mykenische Vorbilder erinnernden Kopfschmuck. S. oben Sp. 1349, 56, dazu die trojanischen Fragmente nr. 1434 in *Schliemanns 'Ilios'* (*Schuchhardt, Schliemanns Ausgr.* S. 103f. Fig. 92) und Fig. 76 in *Dörpfelds 'Troja 1893'* (S. 117). Rhodos und Klazomenä lieferten eine Anzahl von bemalten Tonsärgen, die am Kopf- und Fußende der Außenseiten mit streifenförmigen, durch Ornamente und Tierfriese unterbrochenen Kompositionen, Kämpfern und Wagenrennen, bemalt sind. Auf dem einen Sarkophage sitzen über dem Hauptbilde, gruppiert wahrscheinlich um ein in der Mitte befindliches Palmettenornament (das Stück ist zerstört), zwölf geflügelte Sphinxe (*Denkm. d. Instit.* 1 Taf. 44; *Brunn, Gr. Kunstgesch.* Fig. 135 S. 158; vgl. *A. Joubain, Sarcophages de Clazomène* im *Bull. de corr. hell.* 19, 1895, S. 69ff.). Die auf weißem Grunde gelb gezeichneten und mit Rot ausgefüllten Malereien sind bereits weit mehr von griechischem Geiste durchdrungen als die altrhodischen Vasen, deren Entstehungszeit mit den altkorinthischen gleichzeitig anzusetzen ist.

Während schon die 'protokorinthisch' genannten Lekythen und anderen kleinen Gefäße häufig Tierstreifen und phantastische Wesen im Gegenüber aufweisen (z. B. Berlin nr. 321. 340; protokor. Salbgefäß des Louvre mit zwei sprungbereit gegenübersitzenden Sphinxen bei *Karo, Strena Helbig.* S. 147 Abb. 2; Lekythos *Not. d. scavi* 1893 S. 471 [*J. H. S.* 32, 341 Fig. 18]; vgl. *Dumont et Chaplain, Céram. de la Grèce propre* S. 173ff.; *Waldstein, The Argive Heraeum*

2 Taf. 65 nr. 3 S. 154; *Hoppin, Amer. Journ. of Arch.* 4, 1900, S. 441 Taf. 4), ist die Sphinxgestalt auf den korinthischen Täfelchen, Näpfen, Schalen, Büchsen, Kannen, Amphoren usw. so recht heimisch. Das Gesicht ist oft rot gemalt, auffällig schlank ist oft ihr Körperbau, vereinzelt erscheint sie noch bärtig. S. die Berliner Büchse nr. 3929 (= *Furtwängler, Samml. Sabouroff* 1 Taf 47, 1), auf welcher zu den Seiten eines Palmettenornaments eine bärtige und eine, wie es scheint, bartlose Sphinx gegenüber dargestellt sind (vgl. den Silberbecher aus Vetulonia *Not. d. scav.* 1887 Taf. 16, 1; *Poulsen* S. 118 Abb. 123). Der Bart findet sich auch auf einer von *Pernice, Athen. Mitt.* 20, 116 ff., publizierten altattischen Sphinxvase. Von hervorragendem Interesse ist die Darstellung zweier wappenartig gegenübersitzender Sphinxe mit langen Bärten auf einem korinthischen Teller in Kopenhagen (Prinzessinnenpalais), die ich aus einer Zeichnung *Arthur Schneiders* kenne. Zu den bekannten zusammenhangslosen Tierfriesen mit Palmetten, Rosetten, Lotos, Schlangen usw. treten die menschlichen Figuren. Sie werden z. B. auf der Münchener Dodwellvase, deren Bauch und Deckel (Darstellung der Kalydonischen Jagd) u. a. mit Sphinxen verziert ist, noch von dem Ornamentalen überwogen (*Kgl. Vasensamml. zu München* 1 S. 26 Abb. 37); allmählich aber treten die orientalischen Tiere gegen den Fuß und Hals der Gefäße zurück, wie auf dem Krater von Caere mit Herakles bei Eurytios (sic) (*Dumont et Chaplain* a. a. O. S. 246. 253). Auf derartigen Vasen mit heroischen Darstellungen erscheint gelegentlich zwischen zwei Sphinxen der Sirenentypus (ebd. S. 249. 255, vgl. 261 f.); auf einem Exemplar aus späterer Zeit kehren sich die Sphinxe den Rücken und heben eine Vorderpfote usw. (ebd. S. 266). Auf einem italisch-korinthischen Aryballos in Berlin (nr. 1232) mit drei sitzenden Sphinxen fällt eine mit erhobener Tatze die andere an, ein Motiv, das den korinthischen Tierreihen fremd ist. (Sich liebkosende Sphinxe dagegen auf einer kyprischen Vase bei *Murray, Excav. in Cypr.* S. 109 Fig. 159.) Derselbe Prozeß des Zurücktretens der Tier- und Wundergestalten an untergeordnete Stellen der Gefäße ist bei vielen anderen Gruppen zu beobachten, über deren Fabrikationsort und kunstgeschichtliche Stellung sich die Forschung noch im Flusse befindet. Das gilt von den chalkidischen und von sonstigen ionischen Amphoren und anderen Formen, auch von den in Caere gefundenen Hydrien, auf denen die Sphinxe auf die Rückseite gedrängt sind.

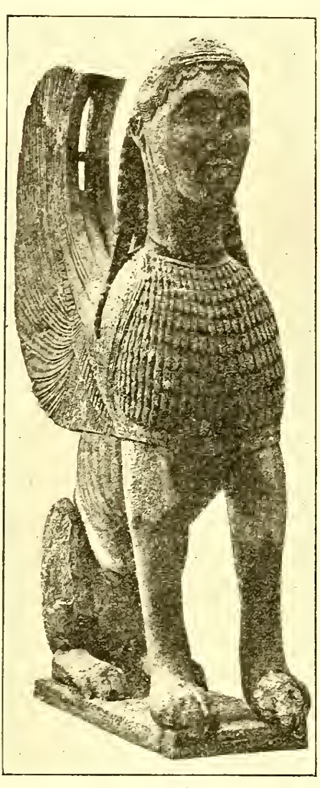
Wir wenden uns nach Attika zurück, auf dessen schwarzfigurige Technik des 6. Jahrh. die korinthische stark eingewirkt hat. Auch dort finden sich Tierfriese, jedoch feiner und naturgetreuer gezeichnet als die korinthischen. Eine Berliner Schale von Aigina mit Tierfries und wappenartig gegenübergestellten Sphinxen (Berl. nr. 1682; abgeb. *Archäol. Ztg.* 1882 Taf. 10) bezeichnet die Übergangsstufe von der frühattischen Dekorationsweise. Unter dem Hauptbilde der korinthisch-attischen Amphoren laufen 1 bis 3 Tierstreifen (z. B. Berlin 1704. 1707 [Sphinx mit ausgebreiteten Flügeln]. 1710; München 175; *Helbig-Reisch, Führer* 3. Aufl. 1, 291 nr. 446; die Amphora aus Marathon, *Athen. Mitt.* 18, 57 ff. Taf. 2, mit Hermes zwischen zwei sitzenden Sphinxen und mit einem von zwei Sphinxen flankierten Ornament; vgl. *Dumont et Chaplain* a. a. O. S. 279), worauf die Gruppierung in Wappenform beliebter ist als auf den korinthischen Vorbildern; Tiere im Gegenüber kommen in einigen Fällen auch am Halse vor (2 Sphinxe am Halse der Amphoren München 124 [*Gerhard, Auserl. Vasenb.* 223; *Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 2112] und Berlin 1706). Für attisches Fabrikat ist ebenfalls ein in Ton der Metalltechnik nachgeahmter Dreifuß von Tanagra erklärt worden, dessen unterer Streifen neben anderen Tiergruppen zwei schematisch gelagerte Sphinxe mit erhobener Vorderpfote enthält



14) Sphinx an der Françoisvase (nach *Furtwängler-Reichhold, Griech. Vasenbilder* Taf. 13).

(Berlin 1727; vgl. *Dumont et Chaplain* S. 321; *Loeschcke, Arch. Ztg* 1881 S. 30 ff.). Ähnliche Dreifüße aus Böotien zeigen eine oder zwei Sphinxe am Fuß (*Couve, Bull. de corr. hell.* 1898 S. 293 ff. Fig. 8 Taf. 7; *Pernice, Jahrb. d. Inst.* 1899 S. 60 ff. Fig. 3—5; vgl. *Arch. Anz.* 1899 S. 143; *Münchn. Jahrb.* 1911, 2, S. 291 Abb. 5); s. auch den böotischen sfg. Kantharos Münch. nr. 419 (*Kgl. Vasensamml. zu München* 1 S. 40 Abb. 52). Sfg. Skyphos, 4 Epheben von 2 nach außen gewendeten Sphinxen flankiert, deren eine sich nach ihnen umschaut: *de Ridder, Cat. d. vas. peints* nr. 340 Bd. 1 S. 234 Fig. 42. Der letzten Zeit dieses schwarzfigurigen Stiles gehörte der eigenartige Vasenmaler Nikosthenes an, der auf einer Schale eine sich umschauende Flügelsphinx mit Vogelvorderbeinen dargestellt hat (Berlin nr. 1805; *Gerhard, Trinkschalen* Taf. 1). Als berühmtestes Beispiel für das Nachklingen der ursprünglich allein herrschenden orientalischen Dekorationsweise muß jedoch die Françoisvase genannt werden, unter deren figurenreichen Darstellungen aus der Sagengeschichte ein Streifen kämpfender Tiere, Löwen, Panther, Stiere, Eber, Hirsche, rings herumläuft. In der Mitte der Vorder- und Rückseite befindet sich ein streng stilisiertes Pflanzenornament, an dem vorn zwei Sphinxe (Fig. 14), hinten zwei Greife, symmetrisch rechts und links gruppiert, eine Vorderpfote emporheben, so daß das Figurenband, um mit *Brunn* zu reden, 'wie durch die Schlösser eines Gürtels zusammengehalten wird'. Sphinxe flankieren zudem auch die Kalydonische Jagd auf der Vorderseite des obersten Streifens (*Furtwängler-Reichhold,*

Griech. Vasenmalerei Taf. 3 Fig. 10). Ein neuer Geist hatte die griechische Kunstübung zu beherrschen begonnen, schnell ringt sie sich, wie die Kultur des hellenischen Volkes überhaupt, zu freier Selbständigkeit hindurch. Die Aufwärtsbewegung bis in die Zeit der Perserkriege wird auf unserm beschränkten Gebiete durch den ausgebildeten schwarzfigurigen Stil und auch durch die Blüte des rotfigurigen bezeichnet. Den Mittelpunkt des künstlerischen Fortschrittes bildet auch hier Attika. Von den zahlreichen Vasentypen jener Periode kommen in unserm Zusammenhang die Lekythen in Betracht, worüber unt. Sp. 1395f. Es sind die mannigfachen Arten der Trinkschalen zu nennen, wie die schwarzfigurige des Glaukytes zu München, deren bewegte Außenbilder, die Kalydonische Jagd und der Kampf mit dem Minotauros, durch vier um die Henkel gruppierte schreitende Sphinxe abgeschlossen werden, die sich, eine Vorderpfote erhebend, nach den Kämpfenden umschauen (München 333, *Baumeister* 3, 1977; s. *Arth. Schneider, Zu den attischen Kleinmeistern, Röm. Mitt.* 4, 1889, S. 155ff. und die von ihm verglichene rotfigurige Schale in Neapel nr. 2614). Auf einem bei Corneto gefundenen Exemplar der stark vertretenen Gruppe, die auf den äußeren Streifen zwischen den Henkeln nur die Worte ΧΑΙΡΕ ΚΑΙ ΠΙΕΙ ΕΥ enthält, umgeben Sphinxe die Inschrift (*Monum. dell' Instit.* 11 Taf. 41; *Annali* 1882 S. 73f.); eine Berliner Schale (nr. 1776) zeigt als Innenbild eine von vorn gesehene Sphinx mit geöffneten Flügeln. Rein dekorativ lebt der Typus in zahllosen Wiederholungen noch fort, wofür jede Sammlung Beweise liefert; auf apulischen Prachtamphoren ist er vorhanden (s. z. B. Zwischenstreifen der Berliner Amphora nr. 3239 mit gegenübergestellten Tieren, von denen Löwe, Greif, Sphinx, Reh, Panther vertreten sind).



15) Sphinx der Naxier in Delphi (nach *Perdrizet, Neue Jahrb.* 21, 1908).

Die Massenhaftigkeit des Auftretens der Sphinx in der dekorativen Kleinkunst wurde natürlich nicht annähernd erreicht durch ihre monumentale Verwendung. Da die Sphinxstatuen meistenteils als Grabeswächter auftreten, wird von ihnen später unter III zu handeln sein (s. unten Sp. 1391 ff.); hier genügt der Hinweis, daß auch diese Funktion des Fabelwesens ihren Ursprung im Osten hat. Die in Delphi gefundene Sphinx der Naxier (Fig. 15) mit aufgebogenen Flügeln und seitlich herabfallenden Haarzöpfen ('Perlenperücke', s. *Poulsen* S. 156), von *Homolle* als Hüterin des Pythongrabes aufgefaßt, steht auf einer mächtigen, vielgerieften Säule mit großem ionischen Kapitell und ist ein imposantes Denkmal der alten samischen Marmorskulptur (*Fouilles de Delphes* 4, 41f. 54 Taf. 5 u. 6; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 392 Fig. 185; *Perdrizet, Neue Jahrb.* 21, 1908, S. 30 Fig. 3; *Löwy, Österr. Jahresh.* 12, 1909, S. 261 Fig. 134, S. 276f. Fig. 147). Daß in jenem Kunstkreise, dessen Anschluß an ägyptische Vorbilder feststeht (*Furtwängler, Meisterw. d. griech. Plast.* S. 712ff.), gerade eine Sphinx geschaffen wurde, kann nicht wundernehmen; griechische Sage jedoch, nicht ägyptische Symbolik, hat diesem Werke des 6. Jahrh. seinen Inhalt gegeben. Durch den Einfluß ionischer Epik stand damals bereits der delphische Gott, nicht mehr wie in der Oidipodie Hera, im Mittelpunkte der Oidipussage, und ein Abbild der Sphinx war also für ihn ein Votivgeschenk von erkennbarer Beziehung. Zudem lag die Analogie der Sphinxstatuen vor dem Didymaion bei Milet vor (s. *Bürchner* in *Pauly-Wissowas R.-E.* 5, 438), so daß wohl auch eine Anspielung auf die Rätselweisheit des Orakels nicht von der Hand zu weisen ist. Ebenfalls unter ionischem Einfluß stehen z. B. 2 dem 6. Jahrh. entstammende monumentale Sphinxe des Akropolismuseums (nr. 630. 632; vgl. unten Sp. 1396, 61). Aber auch in der Skulptur kann die Sphinx den tektonischen und dekorativen Charakter nicht verleugnen, der ihr von alters eigentümlich war (vgl. *Laum, Die Entwickl. der griech. Metopenbilder, N. Jahrb.* 1912 Bd. 29, 639 ff.). Man verzierte mit ihr den Fries des ältesten Tempels von Selinunt (*Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 1⁴, 215; *Collignon-Thraemer, Gesch. d. griech. Plast.* 1, 260; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 488 Fig. 249; *Laum, N. Jahrb.* 29, 1912, S. 639. 643), den Architrav des Tempels von Assos (*Overbeck* a. a. O. S. 108; *Collignon-Thraemer* a. a. O. S. 1, 192; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 260ff. Fig. 104; *S. Reinach, Répert. de reliefs gr. et rom.* S. 5 nr. 14. 15, S. 6 nr. 17. 19); man stellte sie um 460 als Akroter auf die Giebelecken des Aphroditetempels in Aigina (s. unten Sp. 1383, 49); griechische Künstler waren es ohne Zweifel, die im 5. Jahrh., beauftragt von dem hellenenfreundlichen Skythenkönige Skyles, dessen Palast in Olbia mit marmornen Sphinxen und Greifen umgaben (*Herod.* 4, 79).

§ 4. Stilistisches, namentlich die Beflügelung betreffend.

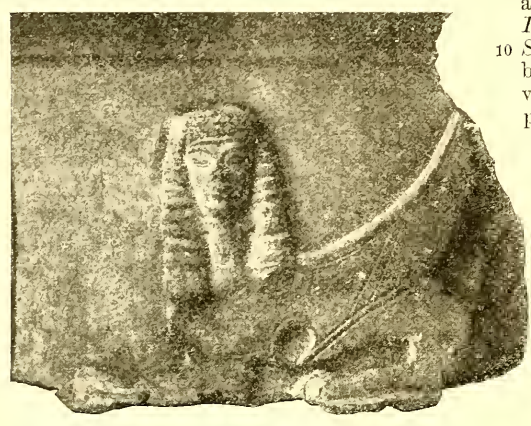
Es versteht sich von selbst, daß die fremde Flügelgestalt auf ihrem langen Wege durch die Länder und Zeiten nicht unberührt bleiben

konnte von ihrer Umgebung und der Entwicklung des künstlerischen Stiles. Der zur ägyptischen Königstracht gehörige Bart (s. oben A II d, D VII, G I a 13, H I b) verschwindet außerhalb der orientalischen Sphäre und pflegt im Westen nur ausnahmsweise beigegeben zu werden (s. oben Sp. 1353, 6); ebenso verhält es sich mit anderen Zeichen der Männlichkeit. S. den phrygischen Sphinx bei *Ramsay, Journ. of Hell. stud.* 5, 243; die beiden mit männlichem Geschlechtsteil auf dem Berliner Relief (Invent. nr. 1614) aus Milet (*Kekulé, Griech. Skulpt.*[2] S. 54); die beiden auf der Neapler Hydria bei *Dümmler, Röm. Mitt.* 3, 1888, S. 174 f.; den auf der Pariser Oinochoe *Cat. des méd.* nr. 4871, *de Ridder, Cat. d. vas. peints* 1 S. 86; den einen auf der von *Dümmler, Röm. Mitt.* 2, 182 besprochenen Amphora nr. 3 Taf. 8. Es wird sich dabei z. T. um Reminiszenz handeln, doch gewiß auch die Bedeutung zu berücksichtigen sein, die der Sphinx als Seelenwesen zukommt, indem der Bart die männliche Totenseele kennzeichnen sollte (Beispiele bärtiger Sphinxe bei *Boehlau, Aus ionisch. u. ital. Nekrop.* S. 100 Fig. 51, S. 101 ff.; *de Ridder, Cat. d. vas. peints de la bibl. nat.* S. 35 f. 38 f.; auch die Sphinxgestalt mit Vogelschwanz auf der von *Karo, Strena Helbig.* S. 148 f. besprochenen Münchner Kleeblattkanne 948 ist bärtig; vgl. unt. Sp. 1407, 9). Obwohl der Typus bereits, ehe er nach Griechenland gebracht wurde, in vormykenischer Zeit, weiblich geworden war, kommen doch die Brüste nicht immer zur Darstellung. In der Regel finden sie sich allerdings in Lykien, oft werden sie von der späteren griechischen Kunst zum Ausdruck gebracht und pflegen in römischer Zeit nicht zu fehlen, wo dann vereinzelt sogar der ganze Oberkörper samt den Armen menschlich gebildet wird (so auf dem, die Szene mit Oidipus darstellenden, Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen, *Overbeck, Heroengallerie* Taf. 2, 5 S. 54). Tierische Zitzen kommen schon auf asiatisierenden Denkmälern Ägyptens vor (*Perrot et Chipiez* 3, 130 Fig. 74; vgl. oben G V b 2). Sie sind nicht ohne Beispiel in der griechischen Blütezeit, der ein Terrakottarelief von Tenos entstammt (*Overbeck* a. a. O. Taf. 1, 5 S. 17 f.), sowie das Original der beiden Exemplare am Eingang der Bibliothek in Mantua (mit 6 Zitzen; s. *Furtwängler, Münch. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 8 Abb. 11), häufiger in der späteren, wie auf einer Reliefvase in Berlin (*Overbeck* a. a. O. Taf. 3, 1 S. 51 f.; s. auch z. B. die Sphinxe auf dem Panzer des Augustus von Primaporta, *Monum. dell' Inst.* 7, 84, das ägyptische Wandgemälde in Philae aus der Zeit des Kaisers Claudius bei *Lepsius, Denkm.* 4 Abt. 4, 77, die beiden schönen Sphinxe auf einem Meleagersarkophag aus der Mitte des 2. Jahrh. bei *Robert, Die ant. Sarkophagreliefs* 3, 2 Taf. 91 nr. 277 a b; vgl. unt. Sp. 1399, 59), und besonders üblich auf Gemmen (*Overbeck* a. a. O. Taf. 1 nr. 7. 8. 10 [die letztgenannte nach *Furtwängler* modern]; *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- und Pflanzenbild.* Taf. 26 nr. 36. 37. 38). Hermaphroditisch gebildet sind die Sphinxe der beiden etruskischen Aschenkisten bei *Overbeck, Heroengallerie* S. 57 f. (nr. 69. 70 Taf. 2, 8).

Zu den aufgezählten Kennzeichen des Geschlechtes gehört endlich die Haartracht. Hier folgt die Sphinx der Griechen gewöhnlich der jeweilig auch bei anderen weiblichen Wesen oder an beiden Geschlechtern hervortretenden Stilisierung und Mode und erscheint nur selten fremdartig, z. B. syrisch mit Spirallocke oder mit Federhaarbildung (s. Fig. 17), frisiert. Das Haar fällt bald in Strähnen oder Zöpfen, bald schlicht herab; sofern anderer Kopfschmuck fehlt, ist es auch zum Knoten aufgebunden usw. Statt der langen Flechten der älteren Zeit zeigt auch die Sphinx etwa seit dem 7. Jahrh. (nicht in Ionien) die von den Phönikiern übernommene horizontal geriefelte 'Etagenperücke', die im 6. Jahrh. allmählich von dem im Nacken zusammengebundenen Schopf oder von einer perlenartig gegliederten Frisur abgelöst wird (Beispiele bei *Poulsen* Kap. 11).

Noch charakteristischer als die Frisur ist die Beflügelung. Während sie in Ägypten eine Ausnahme bildet (s. ob. D V, G IV a b), ist sie in Griechenland seit ältester Zeit die Regel, um das Fabelwesen, wie andere, in eine höhere Sphäre zu erheben (vgl. *Furtwängler, Die ant. Gemmen* 3, 72). Daß schon die mykenischen Exemplare (auch kretische von Knossos) diese Eigenschaft zeigen, ist ein Zeichen dafür, daß die Sphinx nicht aus Ägypten in jenen Kulturkreis eingedrungen ist. Dennoch hat die Form der Flügel ihren Ursprung im Nillande. Im Gegensatz zur Natur ist sie bei den ägyptischen Flügelgestalten und geflügelten Emblemen in der Weise stilisiert worden, daß der obere Umriß eine Gerade oder eine konkave Bogenlinie bildet und in eine Spitze ausläuft. Dieses Muster war vielfach im Osten maßgebend (das geradlinige Schema ist z. B. am Burgtor von Sendschirli verwendet [*Ausgrab. in Sendj.* 1, 11 Fig. 3]; vgl. die kyprischen Zylinder bei *Menant, Glypt. orient.* 2, 244 Fig. 240; *Lajard, Culte de Mithra* 54 A 3); namentlich von den Phönikiern ist es aufgenommen und mit einigen Modifikationen weithin verbreitet worden, so daß es auch in der griechischen Kunst noch lange fortwirkt (vgl. *E. Knoll, Stud. z. ält. Kunst in Griechenland, Progr. v. Bamberg* 1890 S. 47 ff.; *Perrot, Hist. de l'art* 9, 9 f.). Die mykenischen Sphinxe, deren langgestreckte Schwingen auch durch ihre Größe mitunter an die ägyptische Form erinnern, zeigen ebenfalls an einigen Beispielen die gerade Linie des oberen Flügelumrisses. Eigentümlich ist ihnen mehrfach die Stilisierung der Federn in Form eines Fächers, zwischen dessen Rippen Zickzacklinien laufen. Wir sehen später das gar nicht oder wenig aufgebogene Schema auf den Bronzen der kretischen Zeusgrotte, auf den kyprischen Schalen und anderen phönikischen Arbeiten, wie sie in Italien gefunden worden sind (s. u. a. die silberne Cista aus Praeneste, *Monum. dell' Inst.* 8, 26, worauf schreitende oder sitzende Sphinxe mit anderen Tieren; über die phönikisch-griechischen Sphinxe mit großen, geraden Flügeln auf einer Tridacnamuschel des Brit. Mus. aus Etrurien s. *Poulsen* S. 73), auf einem von *Poulsen* Abb. 197 veröffentlichten kretischen Pithosfragment (Fig. 16) ferner auf archaischen Vasen der östlichen

Griechen aus Rhodos (*Salzmann, Nécrop. de Camiros* Taf. 42: schreitende Sphinx zwischen zwei Vögeln), dem Nildelta (*Dümmler, Jahrb. des Archäol. Inst.* 10, 1895, S. 39 Fig. 2: Amphora von Daphnae) und Kleinasien (*Schuchhardt, Schliemanns Ausgrab.* S. 103 f. Fig. 91. 92), endlich auch auf einigen frühattischen Ton-



16) Sphinxrelief auf einem Pithos von Kreta (nach *Poulsen* Abb. 197).

gefäßen (*Pernice, Athen. Mitt.* 20, 1895, Taf. 3, 1. 2). Indem so die hellenische Kunst fremdes Gut in sich aufnahm, suchte sie es doch gleichzeitig umzubilden und ihr überlegenes Schönheitsgefühl wirken zu lassen. In kühnem Schwunge werden die Flügel nach innen aufgebogen und erhalten dadurch die bekannte archaische Sichelform (vgl. *Furtwängler, Die ant. Gemm.* 3, 72; *Poulsen* S. 90 f. 103). Das vorläufig älteste Beispiel (8. Jhrh.) der sichelförmigen Flügel aus griechischem Boden ist (Fig. 17) die nebenstehende Statuette aus dem Artemision von Ephesos (*Hogarth, Excav. at Eph.* Taf. 21, 4; *Poulsen* S. 103 f. Abb. 109), deren gefiederte Brust chetitische Vorbilder hat und auch für den späteren ionischen Typus charakteristisch bleibt (*Löwy, Österr. Jahresh.* 12, 1910, S. 260 ff.) Melische und rhodische Vasen bieten die weiteren Beispiele für dieses Flügelschema, worin man 'eine der ersten Taten des idealisierenden und streng stilisierenden griechischen Kunsthandwerkes' (*Furtwängler, Bronzefunde aus Olympia* S. 53) gesehen hat. Der Übergang ist natürlich nicht unvermittelt erfolgt. Betrachten wir z. B. die Sphinxe der



17) Elfenbeinfigur vom Artemision in Ephesos (nach *Poulsen* Abb. 109).

Dodwellvase, so sehen wir die Neuerung sich an ihnen erst anbahnen; und die Durchmusterung einer sfg. Gruppe des angehenden 6. Jahrh. von unbestimmter (nach *Dümmler* pontischer) Herkunft zeigt uns manche Schwankungen, indem beispielsweise auf derselben Amphora der Greif zwar bereits gerundete, die Sphinx jedoch altertümlich gestreckte Flügel hat (*Dümmler, Röm. Mitt.* 2, 1887, S. 182 Taf. 6; dazu *Karo, Strena Helb.* S. 150, 6. 152 Fig. 3; s. auch die beiden sich gegenübersitzenden Sphinxe mit verschiedenem Flügeltypus auf einem Sarkophag von Klazomenä im *Bull. de corr. hell.* 19 S. 71). Die Federn sind oft in die Flügelkonturen eingezeichnet, oft auch selbständig behandelt; typisch für die erstere Art ist das Schema von Melos und die kyrenäische Sphinxschale (*Archäol. Ztg.* 1881 Taf. 13, 6; vgl. die sfg. Kylix des Tleson, wo die nach l. sich umschauende Sphinx den l. Vorderfuß erhoben hält; *Klein, Gr. Vasen mit Meistersign.* S. 75 nr. 33), für letztere die mit breitem Pinsel bemalten rhodischen Sphinxteller und in feinerer Ausführung die Sphinxe der Françoisvase.

Zahlreich vertreten ist der Typus mit aufgebogenen Flügeln auch auf Münzen. Das östliche Verbreitungsgebiet der Sphinx brachte es mit sich, daß sie sich besonders auf den Prägungen kleinasiatischer Städte und Inseln vorfindet. Am häufigsten ist sie auf den Münzen von Chios, von den Anfängen der dortigen Prägung bis in die Kaiserzeit, in sitzender Stellung, oft mit Amphora und Weintraube, auch von einer Weinranke umgeben.



18) Münze von Chios (nach *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder* Taf. 13, 9).

Beispiele mit aufgebogenen Flügeln aus den Zeiten des archaischen und freien Stils abgebildet bei *Percy Gardner, Types of Greek coins* Taf. 4, 6. 10, 13 und (Fig. 18) *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 8. 9. Vgl. für Chios: *Mionnet, Descript. de méd.* 3, 265—278 nr. 1—128, *Suppl.* 6, 388 ff.; *Friedländer u. Sallet, Kgl. Münzkab.* nr. 25 f. 81 f; *Imhoof-Blumer, Monnaies grecques* S. 297 ff. nr. 134 ff.; *Head, Histor. numor.*² S. 5 f.; *Svoronos, Bull. de corr. hell.* 18, 1894, S. 114. Sie wurde in ähnlicher Weise das Wappen von Chios, wie der Greif das von Teos und Abdera, woraus sich erklärt, daß sie auch auf einem Bleigewicht der Insel (Mine) über der Weinamphora sitzend erscheint (publiziert von *Studniczka, Athen. Mitteil.* 13, 186). Man darf annehmen, daß sie als chthonisches Wesen Beziehungen zu Dionysos hatte, der ja auch chthonischer Gott war, und daß diese auch sonst erkennbaren Beziehungen sich nicht erst später aus ihrer Eigenschaft als Wappentier der weinreichen Insel ergeben haben. Aufgebogene Flügel wie auf Münzen von Chios kommen auch bei dem sitzenden Sphinxtypus von Gergithos in der Troas vor (*Mionnet, Descr. de méd.* V *Suppl.* S. 359 nr. 496; *Stephan. Byzant.* s. v. Γεργίς;

vgl. *Maximilian Mayer, Archäol. Zeitung* 1885 S. 127; *Drexler* ob. Bd. 1 Sp. 2439 f.), auf Lesbos *Cat. Brit. Mus. Troas* etc. Taf. 32, 7) sowie auf vielen anderen Typen des Ostens. Wir nennen die Sphinxprotome über einem Thunfisch von Kyzikos (*Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 10; auch liegende Sphinx sowie Doppelsphinx mit einem Kopf [vgl. unt. Sp. 1401, 64] kommen in Kyzikos vor, a. a. O. S. 76; vgl. die Elektronmünze *Num. chron.* 3, 7, 1887, pl. 4, 30), die neben einer Rose sitzende Sphinx auf Münzen von Rhodos (*Percy Gardner, Types* Taf. 10, 21), die Münzbilder von Perge in Pamphylien (*Mionnet* 3, 460 nr. 75 ff.; *Imhoof-Blumer, Monnaies grecq.* S. 333 nr. 54; *P. Gardner,* Taf. 15, 3 S. 46; *Cat. Brit. Mus. Lycia* Taf. 24, 4; vgl. den von *Imhoof-Blumer* für kilikisch gehaltenen Typus der zwischen zwei Sphinxen sitzenden Aphrodite a. a. O. Taf. G 15 S. 372 ff. = *P. Gardner* Taf. 10, 34) und solche von Kypros (wie bei anderen kyprischen Sphinxdarstellungen, s. ob. Sp. 1346, klettert das Fabelwesen an einer Blumenranke empor, *P. Gardner* Taf. 4, 40 = *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 12.)

Wir stellen bei dieser Gelegenheit einiges Weitere über die spätere Verbreitung der Sphinx als Münztypus zusammen. Im Osten zeigen sich zwei Sphinxe mit Preisurne dazwischen in Arados (*Pietschmann, Gesch. der Phöniz.* S. 235); Sphinx mit Harpyie in Gabala in Syrien (*Eckhel, Doctr. num.* 3, 313 f; *Mionnet* 5, 235 nr. 637). Naheliegend war der Typus für Alexandreia, wo er die mannigfachste Verwendung fand, z. B. auf Münzen Domitians (*Mionnet* 6, 91 nr. 403), des Antoninus Pius (*Imhoof-Blumer u. Keller* Taf. 13, 15), vor allem auf denen Hadrians (*Eckhel* 4, 40. 63; *Mionnet* 6, 202 nr. 1347). Gewöhnlich tritt hier die ägyptische, flügellose Form auf (s. die bei *Imhoof-Blumer u. Keller* Taf. 13, 15. 16 abgebildeten Exemplare). Merkwürdig ist die alexandrinische Bronzemünze Hadrians (a. a. O. Taf. 13, 14; *Cat. Brit. Mus. Alexandria* Taf. 26, 850), auf der eine dreiköpfige Sphinx mit aufgebogenen Flügeln erscheint, den linken Vorderfuß auf ein Rad, das Symbol der Schnelligkeit, setzend wie oft der Greif. Eine vierköpfige Marmorsphinx aus Ägypten im Wiener Hofmuseum (Saal XI nr. 95) stammt wohl ebenfalls aus der römischen Kaiserzeit. Von römischen Münzen fügen wir hinzu die der Gens Carisia d. J. 49/8 v. Chr. (*Cohen, Méd. cons.* S. 77 Taf. 10, 8), die des Augustus mit der Inschrift 'Armenia capta' (*Eckhel* 6, 98. 5, 164) sowie einen kleinasiatischen Cistophor desselben Herrschers (Fig. 19) mit schönen natürlichen Flügeln (*Imhoof-Blumer u. Keller* Taf. 13, 13), die des Kaisers Albinus mit zwei stehenden Sphinxen zu den Seiten einer sitzenden männlichen Gottheit und der Inschrift 'Saeculo frugifero' (*Fröhner, Les médaillons de l'emp. rom.* S. 151). Interessant ist es, die Sphinx auf den



19) Cistophor d. Augustus (nach *Imhoof-Blumer u. Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 13, 13).

Münzen des südlichen Spaniens geradezu vorherrschend zu finden: sie erscheint in Hispania Baetica zu Iliberis (*Mionnet* 1, 15 nr. 118), Osca (1, 23 nr. 178), Urso (1, 28 nr. 202 ff.), Asta (1, 5 nr. 28) und auch in Hispania Tarraconensis zu Castulo (*Mionnet* 1, 37 nr. 265 f.; vgl. *Hübner, Jahrb. d. Inst.* 1898 S. 125).

Den Münzen reihen sich Gemmen (mit aufgebogenen Flügeln, z. B. *Imhoof-Blumer u. Keller* a. a. O. Taf. 26, 34. 35. 36. 38. 39 = *Furtwängler, Gemm.* Taf. 5, 22 [Melos]) und viele andere Darstellungen des Ostens und Westens an, die hier nicht im einzelnen verfolgt werden können. Aber die griechische Kunst ging einen Schritt weiter. Sie setzte an die Stelle des stilisierten Flügelschemas die natürliche Vogelschwinge, meist mit gebrochenem, nach unten verlaufendem Umriß und vollendete damit wie bei anderen Flügelgestalten so auch bei der Sphinx das klassische Ideal des fremden Fabelwesens. S. *Morin-Jean, Les dessins des animaux en Grèce d'après les vases peints* (Par. 1911) S. 194 ff. Den geknickten Flügelumriß hatte man schon vor Zeiten mit wenig Naturtreue in Ägypten einzuführen versucht, s. z. B. das Sphinxrelief, welches die Gemahlin Thutmosis' III., Hatschepsut, darstellt (*Prisse d'Avennes, Hist. de l'art. égypt. Atl.* 2 Taf. 34, 4; vgl. ob. D Ve, G Va 5, b 2); die griechische Neubildung steht außer Zusammenhang damit. Obwohl diese bald mehr und mehr an Boden gewinnt, in der rotfigurigen Vasenmalerei, ebenso in der Plastik des freien Stiles durchgeführt ist, obwohl sie in der Kleinkunst zur Regel wird und auch im Osten und sonst (s. z. B. die liegende Sphinx auf zwei Siegelringen von Kreta *Journ. of Hell. stud.* Bd. 32, 1912, S. 295 Fig. 5a. 6a) Eingang findet, so greift man doch sehr oft während der folgenden Jahrhunderte in archaisierender Weise zum aufgebogenen Typus zurück. *E. Knoll* (*Stud. zur ält. Kunst in Griech.* S. 51) hebt hervor, daß sich für Kultusgegenstände die ältere Form bei Sphinx und Greif länger gehalten hat. Für den Übergang ist die *Monum. dell' Inst.* 6 Taf. 14 publizierte sfg. Vase belehrend, auf der in einer Darstellung zweier Sphinxe, die eine Sirene umgeben, die letztere zwar der Natur nahekommende Formen aufweist, erstere aber noch streng stilisierte, aufgebogene Flügel haben. Zuletzt sucht man sogar beide Flügelformen einigermaßen zu vereinigen, indem man dem natürlichen Schema eine umgebogene Spitze gibt. Als Beispiele seien nur genannt: zwei Gewichte von Antiocheia (*Monum. dell' Inst.* 4 Taf. 45, 1 u. 2); eine antike Paste in Berlin (*Overbeck, Heroengall.* Taf. 1, 8); die Sphinxe auf dem Panzer der Augustusstatue von Primaporta (*Monum.* 7 Taf. 84; *Studniczka, Röm. Mitt.* 25, 1910, S. 30 f.) wie auf einem dem Kaiser zugeschriebenen Siegelring in Florenz (*Milani, Stud. e mat.* 2, 172); die Sphinx an einem Sessel (rechts) des großen Pariser Tiberius-Cameo (*Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 1794; *Furtwängler, Die ant. Gemm.* Taf. 60); eine Bronzesphinx von hervorragender Schönheit aus Pompeji (*Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 1772); die Sphinx eines Sarkophagdeckels im Lateran aus

dem 3. nachchristl. Jahrh. (*Robert, Die ant. Sarkophag-Reliefs* 2 Taf. 60).

II. Die Sphinx in der griechischen Sage.

§ 1. Die literarische Überlieferung der böotischen Sphinxsage.

Schon lange vor dem Erwachen der griechischen Kunst zu voller Selbständigkeit war die orientalische Gestalt der Sphinx zu erweiterter, eigentümlicher Bedeutung gelangt, indem sie mit der Sagenwelt von Hellas verknüpft wurde. Als dem hellenischen Volke aus fremdem Kulturkreise wie viele andere Fabelgestalten auch die der geflügelten Löwenjungfrau nahe trat, sah es darin eines jener verderblichen Wesen verkörpert, die aus uraltem Glauben hervorgegangen, seine religiösen Vorstellungen und seine dichterische Phantasie beeinflußten. Es ist das gespenstige Heer weiblicher Unholde, in deren Gestalt Hekate erscheint, die Gorgo, Mormo, Lamia, Gello, Empusa u. a., welche derartigem volkstümlichen Aberglauben angehören (*Rohde, Psyche* S. 371 ff.). Keren, Erinyen, Harpyien, Sirenen sind ähnliche Höllengeister und Todesdämonen hochaltertümlichen Ursprungs: selbst eine lautliche Analogie zu unserer Sphinx, der 'Würgerin', bietet die 'kreischende' Strinx, jener spukhafte Nachtvogel, den man, wie die Keren beim attischen Anthesterienfeste, mit formelhaften Versen auszutreiben pflegte. *Στρίγγ' ἀποπομπεῖν | νυκτιβόαν γᾶς, | στρίγγ' ἀπὸ λαῶν, ὄρνιν ἀνώνυμον ἐχθρῶν | ὠκυπόρους ἐπὶ νῆας* lauteten sie nach *Bergk, Poet. lyr.* 3, 664 (vgl. *Crusius* ob. Bd. 2 Sp. 1153). — Der von *Herodian* (1, 396 Lentz) bezeugte Schwund des Nasals in der Form *Στρίξ* neben *Στρίγξ* findet sich auch bei *Σφίγξ*, wofür nach der Aussprache des gewöhnlichen Lebens in Vasenaufschriften *Σφίξ* vorkommt, nämlich mehrmals auf einer Vase des Glaukytes (*C. I. G.* 8139; vgl. *A. Schneider, Röm. Mitt.* 4, 153 ff.; *Klein, Gr. Vasen mit Meistersign.*[2] S. 77, 4; *Wiener Stud.* 19, 43), einmal auf einem Gefäß aus Caere (*Annal. dell' Inst.* 1866 Taf. R; vgl. *Drexler* bei *Fleckeisen* in den *Neuen Jahrb.* Bd. 143 [1891] S. 667; ob. Bd. 3 Sp. 2376). Ohne Nasal sind die Wörter ins Lateinische übergegangen, wo uns einerseits strix, strĭgis und strīga, andererseits *pix und picatus (= σφιγγόπους) begegnen. Die Stelle der *Plautinischen Aulularia* (701 f.): *Divitiis picis* (d. i. *φῖκας*, gemeint sind die Greifen), *qui aureos montes colunt, Ego solus supero* hat *Fleckeisen* a. a. O. S. 657 besprochen (vgl. *Pauly-Kroll, R.-E.* 7, 1922).

Einen Mythus hatte also die Sphinx nach Griechenland nicht mitgebracht. Sehen wir zu, welche Elemente der Volkssage sich hier an sie anschlossen und von der Poesie ausgedichtet, von der Kunst dargestellt worden sind. Gerade diesem Anschluß verdankt der fremde Typus sein Fortleben, während manche andere Fabelwesen aus dem Osten, wenigstens sobald die attische Kunst führend geworden ist, aus Hellas verschwinden. Wir geben vorerst die wichtigsten Punkte der Überlieferung nach Hauptkategorien und suchen sodann auf diesem Grunde die Entwicklungsgeschichte unserer Sage zu überblicken.

Wie der Greif, so erscheint auch das Sphinxungeheuer in der erhaltenen griechischen Dichtung zuerst bei *Hesiod.* Von der doppelgestaltigen Phorkystochter Echidna heißt es in der *Theogonie* (326 f.): *ἡ δ' ἄρα Φῖκ' ὀλοὴν τέκε, Καδμείοισιν ὄλεθρον, Ὄρθῳ ὑποδμηθεῖσα Νεμειαῖόν τε λέοντα.* Hier gilt also der Hund des Geryoneus, Orthos (Orthros) als Erzeuger, der nemeische Löwe als Bruder der Sphinx; das Fabelwesen entsteht aus der Verbindung der in unterirdischer Höhle des Arimerlandes hausenden Echidna mit ihrem eigenen Sohne. 'Ausgeburt der unterirdischen Echidna' wird es auch von *Euripides* genannt (*γᾶς λόχευμα νερτέρου τ' Ἐχίδνας Eurip. Phoen.* 1019 f., vgl. *γᾶς πελώριον τέρας Iphig. Taur.* 1247); dieselbe hatte bereits *Lasos* als Mutter angeführt, der indessen gegen *Hesiod,* vielleicht nach dem Vorgange der *Oedipodie,* als Vater den Typhon bezeichnete (*fr.* 4, *Lyric. graec.* III[4] 377 *Bergk*). Daß die Sphinx von Typhon und Echidna abstamme, war überhaupt die verbreitetste Anschauung, *Asklepiades* hatte sie deshalb auch in seinem Werke über die Tragödienstoffe zu verzeichnen gehabt. Auf des *Asklepiades Τραγῳδούμενα* gehen die Notizen bei *Apollodor* 3, 5, 8 und dem Scholiasten zu *Eurip. Phoen.* 46 u. 1020 zurück (s. *Robert, de Apollod. biblioth.* p. 73); vgl. *Hygin. Myth. prol.* p. 12 Sch., cap. 151. 67. Wenn andererseits Typhon und Chimaira als ihre Eltern erwähnt werden (*Schol. Hesiod. Theog.* 326; vgl. *Flach, Glossen und Scholien zur hesiod. Theog.* S. 134 f.), so will das wenig besagen, denn leicht konnte *Hesiods* Ausdrucksweise dazu verleiten, Chimaira für die Mutter zu halten. Wie diese Genealogien bezeichnenderweise auf den Osten als Stammland der Sphinx hinweisen, wurde von dem jüngeren *Pisander* (*Schol. Eurip. Phoen.* 1760) ihr Ursprung in die 'äußersten Gegenden Aethiopiens' verlegt, ähnlich wie der der Greifen von *Aeschylos* (*Prom.* 801 f.). *Schol. Eurip. Phoen.* 806 heißt es dagegen: *ἐν Κιθαιρῶνι τῷ ὄρει ἐτρέφετο.* — Beiläufig verzeichnet werden mögen die Angaben, Sphinx sei eine natürliche Tochter des Laios gewesen (wie *Lysimachos* in den *Θηβαϊκὰ παράδοξα* berichtete, *Fragm. histor. graec.* 3, 336 *fr.* 5 *M.* aus *Schol. Eurip. Phoen.* 26, vgl. *Pausan.* 9, 26, 3), oder Tochter des Böoters Ukalegon (*Schol. Eurip. Phoen.* 26), oder eine Thebanerin, die mit des Kadmos Töchtern rasend und darauf verwandelt wurde (*ebd.* 45), „eine merkwürdige, in dem elbischen Wesen der Sphinx, dieser Doppelgängerin der Gellen und Stringen, wohlbegründete Auffassung", wie *Crusius* sagt (*Sphinx und Silen, Festschr. für Joh. Overbeck* S. 107). Zu einer „verwandelten Tochter des Kadmos" macht sie irrtümlicherweise mit Bezug auf diese Überlieferung *Hartung, Relig. u. Mythol. d. Griech.* 2, 143.

Ihre wunderbare Gestalt wird oft beschrieben. Wenn wir mit *Bethe* (*Theb. Heldenlieder* S. 17 ff.) aus *Pisander* auf die *Oedipodie* zurückschließen dürfen, so wurde die Sphinx in diesem Gedichte mit Drachenschwanz geschildert, wie ihre Mutter Echidna (*ἦν δὲ ἡ Σφίγξ, ὥσπερ*

γράφεται, τὴν οὐρὰν ἔχουσα δρακαίνης *Schol. Eurip. Phoen.* 1760; vgl. die archaische Bronzesphinx mit bärtigem Schlangenkopf am Schwanzende in *Berlin, Inv.* 8266; *Arch. Anz.* 1893 S. 96). Ihr darin wegen des Schweigens der Quellen die Beflügelung abzusprechen, würde zu gewagt sein. Bei *Sophokles* heißt sie πτερόεσσα κόρα (*Oed. Tyr.* 508), bei *Euripides* παρθένιον πτερόν (*Phoen.* 806), πτεροῦσσα παρθένος (1042, vgl. 1019), ein Tragikerfragment malt ihre buntschillernden Flügel: *Εἰ μὲν πρὸς αὐγὰς ἡλίου, χρυσωπὸν ἦν | νώτισμα θηρός· εἰ δὲ πρὸς νέφη βάλοι, | κυανωπόν, ὥς τις Ἶρις, ἀντηύγει σέλας* (*Fragm. trag. adesp.* nr. 541 *Nauck*). Ihrer Raubtiernatur wegen nennt sie *Sophokles* τὰν γαμψώνυχα παρθένον (*Oed. Tyr.* 1199), das Bild der Löwin zeigt deutlich ein *Euripides*fragment (544 *N.*): οὐρὰν ὑπίλασ' ὑπὸ λεοντόπουν βάσιν καθέζετο. Ausführlicher beschreiben natürlich die Scholiasten und Mythographen, z. T. nach *Asklepiades.* Auf ihn führt *Robert* die Beschreibung *Apollodors* zurück: εἶχε δὲ πρόσωπον μὲν γυναικός, στῆθος δὲ καὶ βάσιν καὶ οὐρὰν λέοντος καὶ πτέρυγας ὄρνιθος. Bei *Diodor* 4, 64, 3 heißt die Sphinx δίμορφον θηρίον. *Mesomedes,* ein Freigelassener Hadrians, lieferte eine Art Rätsel auf das Rätelwesen selbst, indem er eine Schilderung von ihm entwarf, *Anthol. Palat.* 14, 63; das Gedicht sondert sich zwanglos in drei Variationen (vgl. mein *Programm, Die Sph. in d. griech. Kunst u Sage,* Leipzig 1896, S. 18, 1).

Die Sphinx erscheint als Werkzeug einer höheren Macht. Nach der *Oedipodie* war es die durch des Laios unnatürliche Liebe zu Chrysippos schwer beleidigte Ehegöttin Hera (γαμοστόλος), die das Ungetüm zur Strafe in das entweihte thebanische Land sendete; *Pisander* vermittelt diese Überlieferung (*Bethe, Theb. Heldenlieder* S. 4f. 8. 16; vgl. *Apollod.* 3, 5, 8: ἔπεμψε γὰρ Ἥρα τὴν Σφίγγα; *Dio Chrysost. orat.* 11, 8 [1 p. 117 *Arnim*]: τὴν Σφίγγα ἐπιπεμφθεῖσαν αὐτοῖς διὰ χόλον Ἥρας). Wie *Lykos* in Buche Περὶ Θηβαίων erzählte, wurde die Sphinx von Dionysos geschickt (*Schol. Hesiod. Theog.* 326), welcher Auffassung wahrscheinlich auch *Euripides* in seiner *Antigone* gefolgt war (*Eurip. fragm.* 178 *N.*). Dabei ist vorausgesetzt, daß *Schol. Eurip. Phoen.* 1031 richtig von *Unger* hergestellt worden ist; anders *Münzel* in *Schwartz'* Ausgabe der *Euripidesscholien*). Wenn der Dichter in den *Phoenissen* Hades als Urheber der Landplage nennt (ὁ κατὰ χθονὸς Ἅιδας ἐπιπέμπει 810), so ist das eine im chthonischen Wesen des Ungeheuers begründete Ausdrucksweise. In anderen Versen dieses Stückes spricht er unbestimmt: φόνιος ἐκ θεῶν, ὃς τάδ' ἦν ὁ πράξας (1031f.) und ἐπέσυτο τάνδε γαῖαν ... δαιμόνων τις ἄτα (1065f.). Der *Scholiast* zur letztgenannten Stelle und die *Hypothesis* zu dem Drama führen Ares an, der den Thebanern wegen der Tötung seines Drachen durch Kadmos gegrollt habe.

Ihr Aufenthalt wird auf dem Sphinxberge gedacht (τὸ Φίκιον ὄρος, jetzt ὁ Φαγᾶς; s. *Bursian, Geogr. v. Griech.* 1, 231; *Judeich, Athen. Mitt.* 13, 1888, S. 86), einer steilen, kahlen Felshöhe, die sich, von Theben in westlicher Richtung ungefähr 14 Kilometer entfernt, nahe am Kopaissee zur Rechten der nach Haliartos führenden Straße erhebt. Des Berges wird zuerst von *Hesiod* Erwähnung getan, doch ohne Beziehung auf die Sphinx (*Scut. Herc.* 33, vgl. *Schol.;* dazu *Rzach, Fleckeis. Jahrb. Suppl.* 8, 1876, S. 466). *Euripides* erwähnt ihn nicht, er sagt nur, daß das 'Bergungeheuer' den Mauern Thebens genaht sei; doch ist ohne Zweifel auch bei ihm die viel bezeugte Auffassung vorauszusetzen, die das Untier von dort aus seine blutigen Raubzüge machen läßt. Wenn *Schol. Eur. Phoen.* 806 οὔρειον τέρας mit der Herkunft der Sphinx vom Kithairon erklärt wird, so scheint die alte Version der *Oedipodie* durchzuschimmern, wonach die auf dem Kithairon verehrte Ἥρα γαμοστόλος das Sphinxungeheuer gesendet hatte (s. *Bethe* a. a. O. S. 16).

Unsägliches Unheil bringt es über Stadt und Land. Die Dichter wetteifern in Bezeichnungen und Attributen, um sein grauenvolles Wesen zu schildern. *Hesiod* nennt die Sphinx ὀλοήν, Καδμείοισιν ὄλεθρον, *Aeschylos* πόλεως ὄνειδος, ἁρπαξάνδραν Κῆρα (*Sept.* 522 759f.), δυσαμεριᾶν πρύτανιν κύνα (*fragm.* 236 *N.*). Bei *Euripides* heißt sie πένθεα γαίας (*Phoen.* 807), Καδμείων ἁρπαγά, πολύφθορος πολύστονος (1021f.), δάιον τέρας (1023), μιαιφόνος (1760); bei dem Komiker *Nikochares* ἀλάστωρ (*Bekker, Anecd.* p. 382, 27); κακόπτερος Μοῦσα θανόντων in der Rätsellösung der *Hypothesis* zu den *Phoenissen;* βροτοκτόνος in dem Epigramme eines gewissen *Arrhianos*, das auf einer Klaue des großen Sphinx von Gise eingemeißelt ist (*C. I. G.* III 4700, 6). Ihren Opfern naht sie im Fluge (φοιτάσι πτεροῖς *Eurip. Phoen.* 1024), packt sie mit ihren vier Klauen (τετραβάμοσι χαλαῖς 808) und entführt sie durch die Luft (809), um sie aufzufressen (Σφίγγα ὠμόσιτον *Aesch. Sept.* 524, χαλαῖσιν ὠμοσίτοις *Eur. Phoen.* 1025). So verschlingt sie groß und klein (*Schol. Eur. Phoen.* 1760). In der *Oedipodie*, die das Unglück noch zu des Laios Lebzeiten eintreten ließ, tötete sie Haimon, des Kreon schönen und liebenswürdigen Sohn, ebenso Hippios, den Sohn des Lapithen Eurynomos, obwohl er kein Thebaner war, Züge, die sich bei *Pisander* wiederfinden (*ebd.* 1760, vgl. 45; *Apollod.* 3, 5, 8; *Welcker, Ep. Cycl.* 2, 317). Der Komiker (?) *Nikostratos* nannte unter den Opfern auch den Menoikeus (*Schol. Eur. Phoen.* 1010; *Com. Attic. fragm.* 2, 229 *fr.* 41 *Kock*).

Bei *Hesiod* erscheint die Sphinx nur als ein verderbliches Ungeheuer. Daß der Dichter nichts von ihrem Rätsel sagt, kann auf Zufall beruhen, denn ein Vergleich des auf den Stock sich Stützenden mit einem Dreifuß legt die Vermutung nahe, daß ihm das Rätsel bekannt war (*Erg.* 533: τότε δὴ (im Winter) τρίποδι βροτοὶ ἶσοι, | ὧντ' ἐπὶ νῶτα ἔαγε, κάρη δ' εἰς οὖδας ὁρᾶται, | τῷ ἴκελοι φοιτῶσιν, ἀλευόμενοι νίφα λευκήν). Benutzt war das Rätselmotiv in der *Oedipodie* (vgl. *Pisander* im *Schol. Eurip. Phoen.* 1760: εἶτα ἔγημε τὴν μητέρα λύσας τὸ αἴνιγμα (scil. ὁ Οἰδίπους); dazu *Maaß, Index schol. Gryphiswald.* 1894 S. VI). *Epicharmos* (*Com. Graec. Fragm.* 1, 118 *fr.* 149 *Kaibel*) kennt es nachweislich; bei *Pindar* finden sich wieder-

holt Hindeutungen darauf (*Pyth.* 4, 263: *Οἰδιπόδα σοφίαν*, *Fragm.* 177, 4: *αἴνιγμα παρθένου ἐξ ἀγριᾶν γνάθων*); eine Anspielung enthält *Aeschylos, Agam.* 80; von *Sophokles, Oed. Tyr.* 36 wird die Sphinx *σκληρὰ ἀοιδός*, 130 *ποικιλῳδός*, 391 *ῥαψῳδὸς κύων*, 1199f. *παρθένος χρησμῳδός* genannt; Oidipus sagt 393f.: *καίτοι τό γ' αἴνιγμ' οὐχὶ τοὐπιόντος ἦν ἀνδρὸς διειπεῖν, ἀλλὰ μαντείας ἔδει.* Ebenso gedenkt natürlich *Euripides* oft des Sphinxrätsels. Es heißt *σοφῆς αἴνιγμα παρθένου Phoen.* 48, *δυσξύνετον μέλος Σφιγγὸς ἀοιδοῦ* 1506f., *παρθένου κόρας αἴνιγμ' ἀσύνετον* 1730f., *μοῦσαι* 50 (vgl. *ἀπομουσοτάταισι ᾠδαῖς* 807, *ἄλυρον ἀμφὶ μοῦσαν* 1028), s. auch 1049. 1353. 1759. Man dachte es sich gesungen, wie diese Belege ergeben; überliefert ja auch *Apollodor* (3, 5, 8), von den Musen habe die Sphinx das Rätsel erlernt. Die Verse selbst standen bei *Asklepiades* in den *Τραγῳδούμενα*. Aus dieser Quelle tauchen sie an verschiedenen Stellen in wenig abweichender Fassung auf. S. *Ohlert, Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen,* 2. Aufl. S. 24f. Über den Hergang erzählte *Asklepiades,* wie aus der übereinstimmenden Tradition *Apollodors* und des Euripidesscholiasten (*Schol. Eurip. Phoen.* 45, vgl. *Fragm. hist. graec.* 3, 305 *fr.* 21) ersichtlich ist, daß sich die Thebaner alltäglich zur Beratung über das Unglücksrätsel (*δυσαίνιγμα Schol. Eur.* a. a. O.) versammelt hätteu, wußten sie ja durch Orakelspruch, nur nach seiner Lösung werde die Landplage schwiuden. Nach jeder dieser vergeblichen Zusammenkünfte habe dann die Sphinx einen von ihnen verschlungen. Das bei *Apollodor* nur in Prosa mitgeteilte Rätsel: *τί ἐστιν, ὃ μίαν ἔχον φωνὴν τετράπουν καὶ δίπουν καὶ τρίπουν γίνεται*; wird aus *Asklepiades* mehrfach in 5 Hexametern überliefert (s. obeu den Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 718, 1); aus anderer Quelle stammt wahrscheinlich die Lösung des Oidipus in Distichen (*ebd.* Z. 13). *Schol. Eur.* a. a. O. wird hinzugefügt, nach Ansicht einiger habe Oidipus, indem er auf sich selbst gezeigt, das Rätsel zufällig erraten, worauf sich die Sphinx zerfleischte. Möglicherweise beruht diese Version nur auf Mißverständnis von Bildwerkeu, die den Helden mit ähnlicher Gebärde, in nachdenklicher Überlegung darstellteu.

Nach mehrfach überlieferter Auffassung, wodurch allerdings eine vorherige Rätsellösung keiueswegs ausgeschlossen ist, wurde die Sphinx von ihrem ritterlicheu Gegner erschlagen (s. *Bethe, Theb. Heldenlieder* S. 20). Dafür scheint *Korinna* als Zeugin angesehen werden zu müssen (*Schol. Eur. Phoen.* 26: *τινὲς δὲ καὶ τὴν μητέρα ὑπ' αὐτοῦ (Οἰδίποδος) ἀνῃρῆσθαι, ἀνελεῖν δὲ αὐτὸν οὐ μόνον τὴν Σφίγγα, ἀλλὰ καὶ τὴν Τευμησίαν ἀλώπεκα, ὡς Κόριννα*, *Corinn. fr.* 33; *Bergk, Poet. lyr. gr.* 3, 552). Wie auf einer attischen Lekythos mit Goldschmuck aus Cypern Oidipus die Sphinx mit der Lanze tötet, auf Gemmen mit dem Schwert (s. ob. unter Oidipus Bd. 3 Sp. 716, 48 bis 717, 43), so weisen auch die Worte des *Euripides* (*Phoen.* 1507): *Σφιγγὸς ἀοιδοῦ σῶμα φονεύσας*, ebenso auch die des Empfangsdichtes auf Demetrios Poliorketes (*Bergk, Poet. lyr. graec.* 3, 674 ff.; vgl. ob. Bd. 3 Sp. 718, 61 ff.) auf solche Sagenform hin, die in den verschiedenen euhemeristischen Erzählungen späteren Ursprungs wieder aufgenommen wird. Dagegen stürzt sie sich bei *Apollodor* und sonst nach erfolgter Rätsellösung selbst in die Tiefe (*Apollod.* 3, 5, 8: *ἡ μὲν οὖν Σφὶγξ ἀπὸ τῆς ἀκροπόλεως ἑαυτὴν ἔρριψεν*; *Argum. Eurip. Phoen.* S. 396, 17 *Nauck*: *ἡ Σφὶγξ ἑαυτὴν ἀναιρεῖ παραχρῆμα ῥίψασα τοῦ ἀέρος*; *Diod.* 4, 64, 4: *ἐνταῦθα τὴν μὲν Σφίγγα κατὰ τὸν μυθολογούμενον χρησμὸν ἑαυτὴν κατακρημνίσαι*).

Der Verlust wichtiger Dichtungen hindert uns daran, die Gestalt der Sphinxsage in den einzelnen Stadien ihrer Entwicklung vollständig zu überschauen. Mit der Oidipussage tritt sie nicht überall verknüpft auf, *Homer* nennt wenigstens das Ungeheuer nicht, und noch bei *Hesiod* mangelt die klare Beziehung zu Oidipus. Hingegen läßt sich in der *Oedipodie* die Verschmelzung beider Sagen nachweisen. Weil Laios sich an Chrysippos vergangen hatte, zürnte ihm, von Pelops beschworen, Hera; um ihrer Rache zu entgehen, ließ er den neugeborenen Oidipus auf der Höhe des Kithairon aussetzen, wo sich der Göttin heilige Wiese befand. Dennoch bedrückte die von Hera aus Aethiopien gesendete Sphinx menschenraubend das thebanische Volk. Auf den Rat des Teiresias machte sich deshalb der König auf, um der beleidigten Ehegöttin zu opfern, wird aber unterwegs — es sind Jahre vergangen — von Oidipus erschlagen, der seinerseits nach Theben wandert und die Sphinx besiegt. Unsere Kunde über dieses Epos ist so lückenhaft, daß die Ansicht geäußert werdeu konnte, die Sage vom Sphinxrätsel sei erst späteren Ursprungs, nur durch Gewalt habe Oidipus darin das Ungeheuer überwundeu, nicht als Rätselheld. Dagegen erheben sich indessen auf Grund der Sagengeschichte ernste Bedenken, die von verschiedenen Seiten geltend gemacht worden sind, obwohl an und für sich das Rätselmotiv entbehrlich wäre (wie es neuerdings *H. v. Hofmannsthal* in der Tragödie '*Ödipus und die Sphinx*' völlig ausgeschieden hat). Die Sage von dem verderblichen Plagegeist, der die Rätselwette eingeht, von Oidipus darin besiegt wird und, vielleicht durch Anwendung von Gewalt, zugrunde geht, erscheint also iu Böotien, dem Ursprungslande der *Oedipodie*, altheimisch; das Ungetüm war daselbst, wie aus *Hesiods* Andeutungen erschlossen werden muß, auf dem Sphinxberge lokalisiert.

Von der in der *Oedipodie* erzählten altböotischen Sagenform weichen die Tragiker in wesentlichen Punkten ab. Für uns kommt in Betracht, daß bei ihnen nicht mehr Hera als Rächerin eines unnatürlichen Frevels das Unheil veranlaßt, sondern der delphische Gott Apollon im Hintergrunde steht, der des Laios und der Iokaste Ungehorsam straft. Trotz seiner Warnung hatten sie den Unglückssohn Oidipus erzeugt. Zu welchem Zeitpunkte nach des *Aeschylos Oedipodie* die Sphinx in Theben erschien, ist nicht zu erkenneu; bei *Sophokles* beginnt sie, so scheint es, erst nach des Laios Tode zu wüten (s. aber *v. Wilamowitz, Griech. Trag.* 1 S. 6, 1); in den *Phoenissen* des *Euripides* ist dieser Tatbestand ausgesprochene Vor-

aussetzung, denn Oidipus kehrt nach dem Vatermorde zu Polybos zurück und wandert sodann nach Kreons Aufruf dem Abenteuer entgegen.

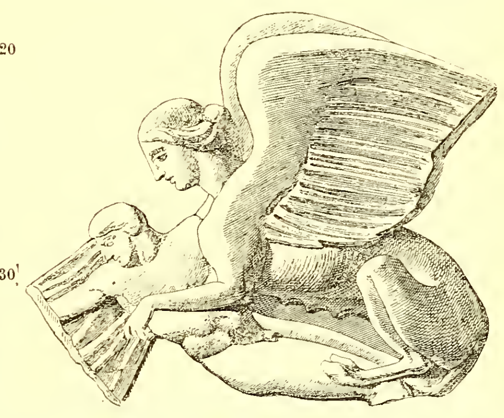
Ohne Zweifel ist es ein vorausliegendes Epos gewesen, in dem zuerst der Einwirkung des delphischen Gottes ein so bedeutsamer Spielraum eingeräumt war, wie wir das bei den Tragikern und auch bei *Pindar* (*Olymp.* 2, 39) beobachten; *Bethe* hat zu erweisen gesucht, daß die Umformung der Sage in Ionien vor 10 sich gegangen und in der '*jüngeren Thebais*' zutage getreten sei (*Theb. Heldenlieder* S. 158 ff.). Diese für die Blütezeit der Tragödie kanonische Version, welche die Sendung der Sphinx nicht sowohl als direkte Strafe einer beleidigten Gottheit erscheinen läßt, als vielmehr davon nur Gebrauch macht, um den Oidipus zu seinem trügerischen Glücke zu führen, ist in der Hauptsache für die Folgezeit maßgebend geblieben.

20

§ 2. Die Bildwerke zur Sphinxsage.

Zur Ergänzung der im vorstehenden zusammengefaßten literarischen Überlieferung dienen die Denkmäler der Kunst. Eine Übersicht der auf die thebanische Sphinx bezüglichen Bildwerke hat *Otto Jahn* gegeben (*Archäol. Beitr.*, Berl. 1847, S. 112 ff.), vermehrt und z. T. abweichend gedeutet sind sie von *Overbeck* (*Die Bildw. zum theb. u. troisch. Heldenkr.*, Stuttg. 1857, S. 15—59). Seit dieser Be- 30 handlung hat sich der Kreis natürlich erweitert, wenn auch wesentlich neue Typen nur wenige zutage getreten sind. S. *Heydemann, Edipo e la Sfinge, Annali dell' Inst.* 1867 S. 374 ff. und die daselbst S. 377, 1 verzeichneten Monumente; *Michaelis, Annali* 1871 S. 186 ff.; *Höfer, Bildwerke zur Sphinxsage* (*Rätsellösung*) ob. Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 719—726.

Darstellungen der Sphinx ohne Umgebung lassen wir beiseite (s. Nachtrag am Schluß), 40 weil sie teils nur dekorativ sind, teils eine allgemeine, symbolische Bedeutung haben, von der später die Rede sein wird. Die mit der Sage in Zusammenhang stehenden Monumente zeigen uns die Sphinx seltener als verderbliches Ungeheuer, welches sein Opfer überwältigt hat oder im Kampfe begriffen ist; am häufigsten sind friedlichere Szenen, die den Vorgang der Rätselwette, oft mit dem Aufwand von mehr oder weniger Nebenfiguren, vor Augen führen. Ana- 50 logien für die erstgenannte Auffassung kommen schon im Orient vor, wir sehen den ägyptischen Sphinx seine Feinde sieghaft zu Boden treten. Hiervon zu sondern sind assyrische u. a. Typen, in denen das Fabeltier, wie zahlreiche dämonische Gestalten jener Kunstwelt, von Gottheiten und Königen besiegt wird (so z. B. *Perrot et Chipiez, Hist. de l'art* 2, 619 Fig. 305; S. 772 Fig. 444). Wenn derartige orientalische Vernichtungsszenen auch ganz besonders dazu 60 beigetragen haben mögen, den Sphinxtypus mit der thebanischen Landessage zu verknüpfen, so darf man doch nicht durchweg in der griechischen Kunst lediglich eine Illustration der Sage erkennen wollen, wenn die Sphinx einen Menschen gepackt hält. Hier wird es deutlich, wie ein ursprünglicher Volksglaube Darstellung und Auffassung beeinflußt. Ähnlich den Keren, Erinyen, Harpyien und anderen raffenden Todesgöttinnen entführt die Sphinx ihre Opfer allerwärts und knickt die Blüte der Jugend; diesem allgemeinen Gedanken wollte die Kunst vor allem Ausdruck verleihen, als sie z. B. das berühmte, für diese Vorstellung typische Terrakottarelief von Tenos (Fig. 20) schuf (*Stackelberg, Gräber der Hellenen* Taf. 66; *Overbeck* a. a. O. Taf. 1, 5 und oft). Hierher gehört z. B. die Darstellung auf einer attischen Lekythos sfg. Stils, die mir durch eine Skizze *A. Schneiders* bekannt geworden ist (Athen, Polytechnion, ohne Nr.): darauf ist eine Sphinx soeben im Begriffe sich mit einem Jüngling in die Luft zu erheben, der sich krampfhaft an sie zu pressen scheint, um nicht herabzustürzen (vgl. den rotfg. Aryballos Athen, Nationalmus. 996). Auf eine sfg.



20) Terrakottarelief von Tenos (nach *Overbeck, Die Bildwerke zum theban. u. troisch. Heldenkreis* Taf. 1, 5).

Vase der *Monum. ant. pubbl. per cura della R. Accademia dei Lincei* Bd. 19 (Mailand 1908/9) macht *v. Wilamowitz, Lit. Centralbl.* 1909 Sp. 1572 f. aufmerksam: Jünglinge auf der Flucht vor ruhig dastehender Sphinx; einer klammert sich an ihren Hals, wie Odysseus unter den Widder des Kyklopen. S. auch *Benndorf, Anz. d. Wiener Akad.* 1897 nr. 5 u. 6 (Gruppe aus schwarzem Basalt aus Ephesos) und unt. Sp. 1395, 6. Der Oidipussage näher stehen diejenigen Monumente, welche die von dem Ungeheuer Bezwungenen oder vor ihm Zurückweichenden bewaffnet zeigen, was besonders auf Gemmen vorkommt (*Overbeck* Taf. 1, 6. 7, Text S. 21 ff.). Dabei ist eine Beziehung auf Thebaner, die vergeblich ihr verwirktes Leben zu retten bestrebt sind, nicht abzuweisen, obwohl ich überzeugt bin, daß beabsichtigt war, auch hier die Todessymbolik durchklingen zu lassen. Eine hierher gehörige Lekythos archaischen Stils befindet sich in Paris (*Cabinet des médaill.* nr. 64): abgebildet ist ein (mit dem Schwert?) bewaffneter, in eiligster Flucht begriffener, nackter Jüngling, der sich nach einer ihn anspringenden, pferdehufigen Sphinx umwendet. Ferner findet sich vereinzelt die Tradition verwertet, die von einer gewaltsamen Tötung der Sphinx durch Oidipus berichtete; der Punkt ist oben bereits zur Sprache gebracht worden.

Die große Masse der auf die Oidipussage bezüglichen Sphinxdarstellungen führt uns, wie gesagt, nicht das tötende Monstrum, sondern die Rätseljungfrau vor. Mit Vorliebe wurde das Motiv von der Vasenmalerei, insbesondere der rotfigurigen, verwendet. Man kann sich vorstellen, warum. Es war eine der beliebtesten Unterhaltungen beim fröhlichen Trinkgelage, seinen Scharfsinn in Rätselspielen zu bewähren, Preise und Strafen wurden dabei ausgesetzt. So sah man denn auch gern auf den Amphoren und Mischkrügen, den Bechern und Schalen die Rätselheldin samt ihrem Meister und anderer Umgebung; man mochte dann mitunter bei dem Namen Σφίγξ an das harmlosere Umstricken des Gegners denken, das sich in γρῖφος ausgedrückt findet, und erklärte sich wohl mit volkstümlicher Etymologie den klugen Οἰδιπόδης, den man auf der Trinkschale bezeichnet fand, als den Mann, der um den 'Fuß' Bescheid 'weiß'. Ein feiner, durchdringender Verstand spricht auf der Mehrzahl dieser Bildwerke aus den Zügen der Wundergestalt; ihr Ausdruck, der in den Entführungsszenen aus dem Furchtbaren ins Schwermütige vergeistigt erscheint, ist hier, der Situation entsprechend, nach der intellektuellen Seite abgemildert; fest blickt sie dem Gegner ins Auge und senkt nur in wenigen Fällen, wie betroffen, den Blick.

Für die Darstellung der Sphinx als Rätseljungfrau kommen außer einer stattlichen Anzahl schwarz- und besonders rotfiguriger Vasen eine Reihe von Gemmen in Betracht, sowie zur Ergänzung einige Monumente etruskischen und römischen Ursprungs, namentlich Reliefs von sepulkraler Bestimmung. Selten sitzt die Sphinx vor Oidipus auf ebener Erde, wie auf einem altertümlichen schwarzfigurigen Vasenbild, das *Stackelberg* bekannt gemacht hat, einer rotfigurigen Vase in Neapel, sowie auf einer sehr eigenartigen etruskischen Spiegelzeichnung (nr. 3 bis 5 Art. Oidipus). Die übliche Auffassung läßt sie erhöht auf einem Felsen oder einer architektonischen Basis hocken, mitunter auch stehen, so daß sie, mit wenigen Ausnahmen, der Höhe der Mannsgestalt gleichkommt oder sie überragt. Die Basis besteht oft in einer längeren oder kürzeren ionischen Säule mit Abacus. In einer Reihe von Beispielen ist die Säule dorisch (so auf der von *Overbeck* unter nr. 33 angeführten Münchener Vase 352, Berlin 2028, Neapel 3131, *Annali dell' Inst.* 1867 tav. d'agg. J), mehrmals nicht kanneliert (z. B. auf der Münchener Amphora 249, *Bull. Napolet.* 4 (1846) Taf. 5 und auf einer merkwürdigen rf. Darstellung der Sammlung Judica in Palazzolo bei Syrakus, wo die Sphinx, abgesehen von Vorder- und Hinterfüßen, Flügeln und Schwanz fast ganz weibliche Formen hat), auch so niedrig, daß sie mehr einem Tisch ähnelt oder ihre Form nur angedeutet ist (Athen, Polytechn. 767. 777); der Sitz als Blume stilisiert auf der unteritalischen Amphora Neapel 3254 (*Annali dell' Inst.* 1871 tav. d'agg. M). Gelegentlich ist ein Altar oder Würfel gewählt (*Catal. of the Greek and Etr. vases in the Brit. Mus.* 2, 1893, B 539; *Overbeck* nr. 34); ein Pfeiler auf der karikierten Darstellung einer attischen Kanne des 5. Jahrh. in Berlin (*Archäol. Anz.* 1891 S. 119). Ein äußerer und ein innerer Grund scheint mir für die architektonische Stilisierung dieser Basen vorzuliegen. Wenn sich ein Künstler nach Vorbildern für seine Sphinx umsah, so fand er sie auf zahlreichen, seit alter Zeit sphinxgeschmückten Grabmälern. Er übernahm von dort für sein Vasenbild zugleich mit der Fabelgestalt die Architektur und tat dies um so lieber, weil er damit die tödliche Macht des Ungeheuers, wenn nicht gar die verhängnisvollen Folgen der Rätsellösung, andeuten konnte. Je mehr man später die Wiedergabe des Landschaftlichen liebt und zu beherrschen gelernt hat, desto häufiger und natürlicher werden die Darstellungen des Φίκιον ὄρος in den Rätselszenen, während die Sphinx auf dem Säulenkapitell in der dekorativen Kunst ihr Dasein fortsetzt.

Fragen wir nun nach dem Moment, den die Künstler zu fixieren unternommen haben, so ist die Auffassung in den meisten Fällen die, daß Oidipus allein der Sphinx gegenübersteht, auch vor ihr sitzt, oder daß er von einem Gefährten begleitet wird, sei es daß dieser neben dem Helden sich befindet oder auf der andern Seite der Sphinx ein Gegenstück zu ihm bildet. Oidipus trägt gewöhnlich ein mehr oder weniger vollständiges Reisekostüm, bestehend aus Mantel, Reisehut, Stiefeln, Schwert, zwei Lanzen, wie z. B. auch der junge Theseus auf Vasenbildern; trifft er ja auch nach *Sophokles* die Sphinx ahnungslos auf seiner Wanderung, ohne vorher Theben berührt zu haben. Seine Haltung pflegt ruhig und siegesgewiß zu sein; mitunter stützt er sich nachdenklich auf seinen Wanderstab, in anderen Darstellungen erhebt er einen oder beide Arme in eindringlichem Redegestus, auch spreizt er die Lösung verkündend drei Finger auf einer von *Michaelis* herausgegebenen Amphora späteren Stils (*Annali dell' Inst.* 1871 tav. d'agg. M, Neapel nr. 3254). Ich möchte nicht annehmen, wie *Michaelis* a. a. O. 187, 45, die drei gespreizten Finger bezeichneten nur '*l'atto del favellare*' und ebensowenig die Übereinstimmung der Stellung des auf seinen Stab sich Stützenden mit den gleichzeitig von ihm gesprochenen Worten der Lösung: γηραλέος δὲ πέλων τρίτατον πόδα βάκτρον ἐρείδει für bloßen Zufall halten. Dieses Vasenbild ist deshalb von besonderem Interesse, weil darauf als Pendant zu Oidipus kein Gefährte, sondern die Erinys dargestellt ist, die als Rächerin sich an seine Sohlen heftet wie dem Muttermörder Orestes (vgl. den Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 725 f.). Wir wissen, daß die Vasengemälde keineswegs Illustrationen der durch die Dichtung ausgebildeten Heldensage sind, sondern ihre eigene Entwicklung nach besonderen Gesetzen gehabt haben. Wenn einer der von *Luckenbach* durch Vergleichung von Bild und Lied aufgestellten Grundsätze besagt, daß in der archaischen Periode mitunter 'Personen ohne jegliche Bedeutung' hinzugefügt werden (*Verhältn. der griech. Vasenb. zu den Gedichten des ep. Kyklos, Neue Jahrb. Suppl.* 11 S. 636 nr. 9; vgl. *A. Schneider, Prolegom. zu einer neuen Gall. her. Bildw.* S. 47), so finde ich diese

Beobachtung z. B. durch eine sfg. Münchener Vase bestätigt (nr. 424), auf der eine Sphinx mit drei Lanzenjünglingen jeder scharfen Deutung spottet. Muß ferner konstatiert werden, daß 'Erweiterungen der Szene sehr häufig sind' (*Luckenbach* a. a. O. nr. 8), so liefert die Sphinxepisode dafür mehr Beweismaterial, als an dieser Stelle behandelt werden kann. Die umfassendste Komposition verdanken wir dem Vasenmaler *Hermonax*, der uns die Sphinx auf der traditionellen ionischen Säule und einen bärtigen Oidipus inmitten von zehn älteren und jungen Thebanern, die verschiedene Stadien des Nachdenkens erkennen lassen, lebensvoll vor Augen führt (*Monum. dell' Inst.* 8 Taf. 45; vgl. den Art. Oidipus Bd. 3 Sp. 724 f). Andere seiner Zunft haben wenig dafür gesorgt, eine der umgebenden Personen so zu charakterisieren, daß man darin unzweifelhaft den Rätselhelden sehen müßte. Scheint das auf einem vielbesprochenen Vasenbild noch möglich zu sein, auf dem ein Mann mit der lebhaften Gebärde des Sprechens an die (wie auf dem Bilde des *Hermonax*) auffällig klein gemalte Sphinx sich wendet, während sein jugendlicher Hintermann staunend den Arm hebt (*Overbeck* S. 38 ff. nr. 43 Taf. 1, 14; vgl. *Heydemann, Annali* 1867 S. 378 f.; beide erklären anders), trifft vielleicht auch eine von *Blümner* versuchte Deutung das Richtige, der aus einer recht heiter gestimmten Gruppe von Epheben den Oidipus herauserkennen wollte (*Overbeck* S. 41 ff. Taf. 2, 2; *Blümner, Archäol. Ztg.* 25, 1867, Sp. 117 f.), so bleibt man doch in anderen Fällen ganz im unklaren und hat mehrfach den Ausweg gewählt, eine jener resultatlosen Versammlungen der Thebaner vor des Oidipus Ankunft dargestellt zu zu finden. Andere Variationen geben neue Rätsel auf oder entfernen sich ganz von der Oidipussage. Einer oben (Sp. 1367, 60) bereits erwähnten Tötungsszene auf einer attischen Lekythos aus Cypern (die von *Murray* um 370 angesetzt wird) wohnen außer Athena und Apollon Kastor, Polydeukes und Aineias bei, wie die Beischriften besagen, Personen, deren Hinzufügung zu erklären nicht gelingen will. Ein anderes Vasenbild stellt eine anmutige Frauengestalt mit sprechender Handbewegung vor der auf einer Säule sitzenden Sphinx dar (*Annali* 1867 tav. d'agg. J, vgl. S. 379 ff.); *Heydemann* vermutet ohne näheren Anhalt eine Beziehung zur Komödie. Wie die '*Sphinx*' *Epicharms* (2 Fragmente *Com. Graec. Fragm.* 1 S. 114 f. nr. 127 f. *Kaibel*) so ist auch das gleichbetitelte Satyrspiel der Oidipustetralogie des *Aeschylos* fast gänzlich verschollen. Dennoch hat man mit ihm einige Sphinxdarstellungen zu verbinden gesucht, so einen altertümlichen Skarabäus, auf dem ein Satyr eine neben ihm sitzende, ungeflügelte Sphinx an ihrem Haarschopfe gefaßt hält (*Imhoof-Blumer* u. *Keller, Tier- u. Pflanzenb.* Taf. 26, 44; *Furtwängler, Die ant. Gemm.* Bd. 1 Taf. 63, 1, Bd. 3 S. 102 Fig. 69). *Furtwängler* weist dabei auf ältere, volkstümliche Vorstellungen hin, die Sphinx und Silen zusammenbrachten, und denkt sich diesen als den segenbringenden weisen Dämon, der im Besitz geheimer Kunde ist (vgl. *Bulle, Athen. Mitt.* 22, 1897, S. 400), auch das Rätsel der Sphinx lösen kann und dadurch Gewalt über sie bekommt. Auf einer vielbesprochenen Szene eines apulischen Kraters zu Neapel (nr. 2846) hält ein alter, bärtiger Silen der auf dem Felsen sitzenden Sphinx einen auf dem Rücken liegenden Vogel entgegen und scheint eine verfängliche Frage seinerseits an sie zu richten, wie jener Arglistige in der äsopischen Fabel, der das delphische Orakel versuchte (*Aesop.* 55 *H.*: *ἀνὴρ κακοπράγμων . . . ἐπηρώτα, πότερόν τι ἔμπνουν ἔχει μετὰ χεῖρας ἢ ἄπνουν, βουλόμενος, ἐὰν μὲν ἄψυχον εἴπῃ (ὁ θεός), ζῶν τὸ στρουθίον ἐπιδεῖξαι, ἐὰν δὲ ἔμπνουν, ἀποπνίξας προενεγκεῖν κτλ.*). Die überraschende Parallele ist von *Crusius* aufgezeigt worden (*Festschrift für Overbeck*. Leipz. 1893, S. 102). Vgl. oben Art. Satyros Sp. 503 f. Zwei Satyrn, den einen mit erhobener Hacke, den andern zurückweichend vor der auf einem Grabhügel hockenden Sphinx zeigt ein rfg. Krater der Sammlung Vagnonville (*Mancini* u. *Milani* in dessen *Studi e materiali* 1, 64 ff.; *J. Harrison, Journ. of Hell. stud.* 19, 234 ff. Fig. 12). Ebenfalls zwei Satyrn, von denen der eine die Leier spielt, der andere tanzt, umgeben die Sphinx auf einem Krater von Sommavilla (*Jahn, Arch. Beitr.* Taf. 6), wobei ganz gewiß nicht an ein Satyrspiel zu denken ist, sondern nur die auch sonst zu belegende Verbindung der Sphinx mit dem dionysischen Kreise hervortritt. Ebensowenig kann ich mich mit *Reisch* (*Helbig, Führer*[3] 1 S. 340) und *Dümmler* (*Rhein. Mus.* 43, 359) entschließen, auf der Oidipusschale des Museo Gregoriano wegen des Satyrchors der Außenbilder eine Abhängigkeit von szenischem Vorbilde zu erblicken. Über die Aufnahme der Sphinx in den dionysischen Kreis s. *Stephani, Mélanges Gréco-Romains* 1, 530; *Nimbus u. Strahlenkranz* S. 49 ff.; *Compte rendu* 1864 S. 63. 103. *v. Duhn, N. Heidelberger Jahrb.* 6 (1896) S. 46 erwähnt ein hocharchaisches Relief in Sizilien, bakchischen Tanz und darunter 2 Sphinxe darstellend.

§ 3. Deutungen der Sphinxsage.

Mit der Deutung der Sphinxsage haben sich die Alten vielfach in euhemeristischem Sinne zu schaffen gemacht. So wurde behauptet, die Sphinx sei eine Räuberin mit zahlreichem Anhang gewesen (*Schol. Hesiod. Theog.* 326: *ἡ δὲ Σφὶγξ πραγματικῶς . . . γυνὴ ἦν λῃστρὶς καὶ εἶχε πολλοὺς σὺν αὐτῇ τοὺς συναρπάζοντας*). *Pausanias* (9, 26, 2) berichtet eine Überlieferung, nach der sie als Führerin von Seeräubern die Küste von Anthedon und den Sphinxberg unsicher gemacht habe, bis Oidipus, mit einem Heere von Korinth heranziehend, ihrem Unwesen ein Ende bereitete. Ähnlich erzählt *Tzetzes* die 'wahre Geschichte', mit dem Zusatze, wer ihr Rätsel zu lösen gewußt, den habe sie freigelassen (*ad Lycophr.* v. 7: *τὸ δ' ἀληθὲς οὕτως ἔχει· αὕτη λῃστρὶς ἦν παρὰ τὴν Μωάβην, χωρίον Θηβῶν, καὶ τὸ Φίκιον ὄρος καὶ ἀνῄρει τοὺς παριόντας. ὃς δ' ἂν εἴποι τὸ ταύτης αἴνιγμα, τοῦτον ἠλευθέρου*). Das fabelhafte Äußere der Wegelagerin wird nun im einzelnen ausgedeutet: Mit Löwenleib dachte man sie sich wegen ihrer Mordlust, mit Greifenklauen

wegen ihrer Raubsucht, mit Adlerflügeln, weil sie mit ihrem Trupp ein weites Gelände unsicher machte. Durch Verrat tötete sie Oidipus als scheinbarer Genosse (vgl. *Cedren.* p. 45 *Bk.*), brachte ihren Leichnam auf einem Esel nach Theben und stellte ihn dort zur Schau. — Ausführlicher war die Version des *Palaiphatos* (*de incredib.* 7), der den Rationalismus auch auf das Rätsel ausdehnte. Nachdem er die landläufige Sagenform vorausgeschickt, deren Unglaubwürdigkeit und Albernheit (*ἄπιστον, ἀδύνατον, παιδαριῶδες, μάταιον*) er nicht genug verspotten kann, verkündet er nunmehr 'die Wahrheit'. Kadmos habe eine Amazone, namens Sphinx, zur Frau gehabt, als er nach Theben kam und sich dort niederließ. Als er aber die Harmonia heiratete, heißt es weiter, sammelte Sphinx aus Eifersucht eine Schar Kadmeer und zog mit ihnen auf den Sphinxberg, um von da den Kadmos zu bekriegen. 'Rätsel' bedeute auf thebanisch einen 'Hinterhalt' (*καλοῦσι δὲ οἱ Θηβαῖοι τὴν ἐνέδραν αἴνιγμα*; vgl. *Eustath. ad Odyss.* ξ p. 1769, 9. Nach *Palaiphatos* wird diese ganze platte Ausdeutung der Sage u. a. auch von *Joannes Antiochenos, F. H. G.* 4, 539 *fr.* 12, vgl. *fr.* 8 und *Eustath. ad Odyss.* λ 273 p. 1684 wiedergegeben), der Sphinx hinterlistige Überfälle hätten durch Mißverständnis die Sage von ihrem Rätsel verursacht. Endlich, nach reichen Versprechungen des Kadmos, sei Sphinx von Oidipus, einem korinthischen Manne, bei Nacht überwältigt worden. — Eine fernere Deutung (*Schol. Eur. Phoen.* 45 auf die Schrift des Argivers *Sokrates πρὸς Εἰδόθεον* zurückgeführt, s. *F. H. G.* 4, 499 *fr.* 13; ebenso *Schol. Eur. Phoen.* 1760) sah in der Sphinx eine Wahrsagerin (*χρησμολόγος*). Sie gab dunkle Orakelsprüche und richtete dadurch viele Thebaner, die sie falsch auslegten und befolgten, zugrunde. Nach einer durch *Pausanias* 9, 26, 3f. erhaltenen Sagenform ist sie eines uralten delphischen Orakelspruches kundig, dessen Lösung sie von ihrem Vater Laios erfahren hat.

Eine Art von Euhemerismus war es auch, wenn man in einer äthiopischen Affenart die Spezies des Fabeltieres wiederzuerkennen glaubte. Nach des *Agatharchides* Schrift 'Über das Rote Meer' (woraus *Diod.* 3, 35, 4 und *Phot. Bibl. cod.* 250; s. *Geogr. Gr. min.* 1, 159 *M.*) wurden derartige 'Sphinxe' aus dem Troglodytenlande und Äthiopien gelegentlich nach Alexandrien zur Schaustellung gesendet. Der Geograph hatte dergleichen daselbst wohl mit eigenen Augen gesehen. Er schildert sie als 'nicht unähnlich den gemalten', nur struppig, übrigens zahm und dressurfähig. Ausdrücklich als Augenzeuge gibt sich *Philostorgios,* der das Wesen in ähnlicher Weise beschreibt, zum Teil in Übereinstimmung mit *Plinius* (*τὸ δὲ στέρνον ἄχρι γε αὐτοῦ τοῦ τραχήλου ἐψίλωται, μαζοὺς δὲ γυναικὸς ἔχει κτλ.*, *Philostorg. Hist. eccles.* 3, 11 p. 41; *Sphingas fusco pilo mammis in pectore geminis Aethiopia generat, Plin. Hist. natur.* 8, 30; vgl. *Aelian. Hist. animal.* 16, 15: *σφίγγες, θυμόσοφα ζῷα παρ' ἡμῖν*). Daß mit diesen Nachrichten über äthiopische Sphinxe die oben Sp. 1364, 41 erwähnte Bemerkung des gelehrten jüngeren *Pisander* zusammenhängt, das Untier stamme 'aus den äußersten Gegenden Äthiopiens', ist nicht wahrscheinlich, da dessen Notiz auf eine sehr alte Quelle zurückweist. Weder *Tümpels* hierauf bezügliche Kombinationen noch diejenige von *Maaß* sind überzeugend: der erstere erblickte in *Pisanders* Angabe ein Zeugnis für die Herleitung der Sphinx aus Lesbos (*Jahrb. f. klass. Philol. Suppl.* 16, 1888, S. 216), erklärte sich jedoch später vielmehr für Megaris (*Berl. philol. Wochenschr.* 1893 nr. 18 Sp. 554); *Maaß* vermutet, Äthiopien sei mit dem euböischen *Αἰθοπία* verwechselt worden (*De Aeschyli Supplic.* p. 23, *Greifswalder Index lect.* für 1890/1).

Zu allegorischen Deutungen schien die Rätselfigur besonders zu reizen. Tückische Bosheit wird dadurch verkörpert nach einem *Hesiodscholion* zur *Theogonie* (326: *ἐνταῦθα δὲ τὴν κρυψίνουν καὶ μερικὴν κεκρυμμένην κακίαν λέγει*). Der philosophisch angehauchte Verfasser des unter des *Kebes* Namen gehenden Schriftchens '*Pinax*' erblickt in der Sphinx ein Bild der menschlichen Torheit (*ἀφροσύνη*), die jeden, der sie nicht zu erkennen vermag, zugrunde richtet. Das weibliche Antlitz deutet er auf Sinnenlust, die Flügel auf flatternden Leichtsinn, die Löwenfüße auf anmaßenden Hochmut; das Sphinxrätsel lösen heißt sich selbst erkennen (*Cebet. Tabul.* 3; vgl. *Dio Chrysost. orat.* 10, 31, 1 p. 115 *Arn.*: *ἤκουσά του λέγοντος ὅτι ἡ Σφὶγξ ἡ ἀμαθία ἐστίν*). Ganz im Gegensatz erklärt *Clemens Alexandrinus* nach ägyptischen Anschauungen die Sphinx für ein Sinnbild der Vereinigung von Stärke und Verstand (*Strom.* 5, 7, 42; vgl. *Synesius de provid.* p. 101), während *Plutarch* die dunkle, rätselhafte Weisheit der ägyptischen Theologie durch die zu den Tempeln führenden Sphinxreihen angedeutet findet (*de Isid. et Osir.* 9; ähnlich *Clem. Alex. Strom.* 5, 5, 31). Dagegen *Mariette, Voyage dans la Haute-Égypte* 2, 9: ... „*Évidemment, les Égyptiens n'ont pas pensés si loin*".

Die moderne Wissenschaft sah sich also durch die Sphinxgestalt vor ein altes Rätsel gestellt, das sie auf mannigfache Weise zu lösen versuchte. Den allegorischen Deutungen des Altertums ließ sich z. Teil eine gewisse Berechtigung nicht absprechen, denn die griechische Kunst hat ohne Zweifel die Sphinx häufig als Sinnbild des dahinraffenden Verderbens, später auch als solches der Weisheit gebraucht. Es ist demnach leicht zu verstehen, daß sich die Erklärungen vornehmlich nach zwei Richtungen bewegten, indem einerseits die vernichtende Kraft des Ungeheuers, andererseits seine geistige Überlegenheit als Kernpunkt seines Wesens hingestellt wurde. Ganz im Banne der antiken Allegorisierung befangen zeigte sich z. B. *K. Bötticher,* der in ihm 'ein uraltes Symbol des weise erwägenden, unsichtbar im menschlichen Haupte verborgenen Verstandes' erblickte (*Berichte der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch.* 6, 1854, S. 53 ff.). Freilich konnte dieser Weg nicht auf den Ursprung der Landessage zurückführen; der ist nicht in abstrakten Begriffen zu suchen. Die meisten Deutungen wollten deshalb vielmehr in dem Fabelgeschöpf

die Verkörperung einer Naturmacht erkennen, sei es, daß man es als Lichtwesen auffaßte, und zwar als allumspannenden Helios oder Aether, als Symbol des lichtspendenden Ostens, Sonnenhöhe, Sonnenuntergang, als abnehmenden Mond, als Sirius (s. die ausführliche Polemik gegen die Annahme einer 'siderischen Natur' der Sphinx bei *L. Stephani, Nimbus und Strahlenkranz* S. 79 ff.), oder es den Mächten der Unterwelt zurechnete (*Gerhard, Griech. Mythol.* 1, 581). Für das Verderbliche seiner Natur wurde vorzugsweise ein Substrat gesucht. *Bréals* Vorschlag, in der Sphinx die Regenwolke zu erblicken, konnte natürlich nicht auf Beifall rechnen (*Bréal, Mélanges de mythologie et de linguist.* S. 163 ff.). Vgl. z. B. (S. 175): „*Le nuage, prototype des monstres mythiques, fait entendre de sourds grondements qui sont regardés comme une voix prophétique ou comme un langage incompréhensible pour les hommes.*" Allzu schonungsvoll behandelt diese Phantasien *Comparetti*, *Edipo e la mitologia comparata* (Pisa 1867) S. 11 ff. Als Dämon des zusammenziehenden Winterfrostes faßte sie *Forchhammer*, (*Kieler Allgem. Monatsschr.* 1852, neubearb. in des Verf. *Daduchos* 1875 S. 84 ff.). Hier feiert die Symbolik Orgien. Vgl. S. 90: „Bei Aeschylus (*Sept.* 509 ff.) hat nicht zufällig der junge Kämpfer aus dem hohen und kalten Arkadien, vor dem nördlichen Tor, den Schild mit einer Sphinx verziert". Auch nach *R. Schroeter, De Sphinge Graecarum fabularum* (*Progr. v. Rogasen* 1880) ist die Sphinx ein winterlicher Dämon, der vom Frühlingshelden Oidipus besiegt wird; als Würgengel der Pest, die aus dem erstickenden Miasma der böotischen Seen hervorbricht, deutete sie zuletzt *O. Keller* (*Tiere des klass. Altert.* S. 182 f.). Vgl. *E. Braun, Griech. Götterl.* S. 75 f. und *Schoemann, Opusc.* 2, 369: „*Erat . . . Sphinx ex . . . genere naturalium pestium quae terrae vaporibus existunt ac proinde Typhaonis secundum quosdam filia, secundum Theogoniam neptis habita*". Siderische Beziehung auf die pestbringende Zeit, in der die Sonne in den Sternbildern des Löwen und der Jungfrau steht, hält für erwägenswert noch *Gruppe, Griech. Myth.*, 1906, S. 799, 3.

§ 4. Die Sphinx im griechischen Volksglauben.

Wir vermögen uns der Anschauung, unser märchenhaftes Ungeheuer sei ursprünglich ein Natursymbol gewesen, nicht anzuschließen, da zahlreiche Analogien auf einen ganz anderen Ausgangspunkt seiner Entwicklung im Volksbewußtsein hindeuten. Seitdem namentlich durch *Rohdes* '*Psyche*' sowie durch die Untersuchungen von *Crusius* über Keren und Sirenen, von *G. Weicker* über den Seelenvogel, uns Gespenster und Todesdämonen der griechischen Volkssage in ihrem Zusammenhang mit altem Seelenglauben deutlich vor Augen geführt worden sind, ist auch auf die Sphinx ein Lichtstrahl gefallen. Die durch die Heldensage in der Dichtung zur Herrschaft gekommene böotische Sonderüberlieferung von der thebanischen Sphinx darf nicht als der Kernpunkt angesehen werden, aus dem allein eine Erklärung des Wesens und seiner Funktion abzuleiten wäre. Ebensowenig liegt ja dieser für die Harpyien, die seelenraffenden Windgeister, im Phineusabenteuer der Argonautensage, ebensowenig für die Sirenen in der dichterischen Ausgestaltung der Odyssee. Wir müssen die böotische Fabelgestalt vielmehr als Vertreterin einer gespenstigen Gattung betrachten. Man wird auch anderwärts von einer Sphinx gefabelt haben, und die böotische 'Phix' ist wohl nicht das hellenische Prototyp, sondern ein in beschränktem Kreise auf Grund allgemeiner Vorstellungen ausgebildetes, greifbares Einzelwesen, durch dessen wachsende Bedeutung die Schar der ursprünglich ihm gleichstehenden Unholdinnen in das Dunkel gedrängt wurde. Sie wieder an das Licht zu ziehen hat freilich seine Schwierigkeiten. Andeutungen in den Schriftquellen, die das Fortleben der Anschauung zu verraten scheinen, daß die thebanische Sphinx nicht die einzige ihrer Art war, ermangeln der zwingenden Beweiskraft; denn weder eine Notiz bei *Suidas* (s. v. *Σφιγγὸς πράγματα παρέχων*), wo von 'einer noch göttlicheren und viel weiseren' Sphinx als die kadmeische die Rede ist, kann mit Sicherheit auf alten Volksglauben bezogen werden, noch gar ein so harmloses Komödienfragment, worin ein mit homerischen Glossen um sich werfender Koch 'eine männliche Sphinx' genannt wird (*Athen.* 11, 382 b; 14, 659 b). Ausbeute für die Erkenntnis halbverrauschter Neben- und Unterströmungen der Sage gewähren dagegen die Bildwerke. Außer dem bereits erwähnten Typus des menschenraffenden Ungeheuers, dem eine allgemeinere Bedeutung zugrunde zu liegen oder wenigstens mitverliehen zu sein schien (s. oben Sp. 1369 f.), kommen solche Denkmäler in Betracht, denen jeder Zusammenhang mit der Oidipussage ersichtlich fehlt. Man wird freilich dabei, besonders bei den Monumenten der archaischen und dekorativen Kunst, die Geschichte des Typus nicht aus dem Auge verlieren dürfen und sich hüten müssen, daß man als Rest ursprünglichen Volksglaubens auffaßt, was vielmehr aus der Nachahmung orientalischer Muster zu erklären ist. Indessen gibt es Sphinxbilder, bei denen diese Nachahmung fernliegt oder ausgeschlossen ist. Vielleicht durch ägyptische Monumente angeregt, aber doch gewiß aus griechischem Vorstellungskreise heraus zu erklären ist die große, schreitende Flügelsphinx mit dem ihr gegenüberstehenden bärtigen Manne eines dem 6. Jahrh. angehörigen Stamnosfragments aus dem Nildelta (*Petrie, Tanis* 2 T. 30, 1; *Dümmler, Jahrb. d. arch. Inst.* 1895 S. 44 Fig. 8). Der Vasenmaler, der einen Hermes mit Heroldstab zwischen zwei einander zugekehrten großen Sphinxen schreitend darstellte (auf einem sfg. Krug (Olpe) bei *Lenormant et de Witte, Élite céramogr.* Taf. 77 S. 247; vgl. die Lekythos, auf der Hermes mit seinem Zauberstab die Keren regiert; ob. unter 'Keren' Bd. 3 Sp. 1149 f.), wird ebenfalls schwerlich vom volkstümlichen Aberglauben unbeeinflußt gewesen sein, indem er von dem thebanischen Sagenkreise absah. Wenn auf zwei verwandten, an gleichem Ort (Sommavilla) gefundenen Kratern die Rückseite einmal

die Sphinx zwischen zwei fröhlichen Satyrn zeigt, das andere Mal strahlenumkränzt zwischen einem stehenden und einem davoneilenden Jüngling, der sie mit einem Stein in der Rechten bedroht (*Monum. dell' Inst.* 2, 55), so erscheint uns auch hier das dämonische Wesen, das mit seinesgleichen in Einvernehmen, den Sterblichen aber gefährlich und verhaßt in Pendants zur Darstellung gebracht ist, fast ganz frei vom Gewebe der Heldensage und seiner örtlichen Begrenzung darin. Diese Märchengestalt ist überall denkbar, wie die in einem sf. Vasenbild attischen Ursprungs ihr beigesesellte Lamia (Berl. 1934, Fundort Kamiros; die Deutung auf Lamia hat *Arch. Ztg.* 1885 S. 119 ff. *Max. Mayer* gegeben), deren vielfaches Vorkommen neben den lokalen Sagen, wie sie z. B. in Libyen und bei Krissa umliefen, außer Zweifel steht.

Die schöpferische Phantasie des griechischen Volkes, deren Gestaltung des Sphinxglaubens, wie wir annehmen dürfen, nur zum Teil unserer Kenntnis erhalten ist, hat in verschiedenen Gegenden verwandte Schreckgespenster unter wechselnden Namen geprägt und mit mancherlei Sagenelementen verbunden. Von der 'Verschlingerin' Lamia wußte das Kindermärchen, daß sie einst die Geliebte des Zeus gewesen, von Hera jedoch aller ihrer Kinder beraubt worden sei, worauf sie in der Wildnis aus Verzweiflung zum kinderfressenden Ungeheuer wurde. Die lesbischen Mütter fürchteten die Gello, die, selbst jungfräulich verstorben, die Jugend vor der Zeit dahinraffte. Zu Argos erzählte man von der durch Apollo gesendeten Poine oder Ker (*Mythogr. Vatic.* 1, 168 heißt sie Lamia; bemerkenswert ist, daß *Aeschylos*, *Sept.* 759 f. auch die Sphinx *ἁρπαξάνδραν Κῆρα* nennt), wie sie den Müttern ihre Kinder entriß, bis der tapfere Koroibos kam und die Argiver von dem Scheusal befreite. Auch die Empusa ist menschenfresserisch, sonderlich dürstet sie nach dem Blute schöner Jünglinge; so sind ebenfalls Sirenen (die 'Bestrickenden', 'Würgenden'; s. ob. Bd. 4 Sp. 602 f.), Harpyien, Erinyen, Keren Blutsaugerinnen. Diese der Sphinx verwandten Wesen haben im Seelenglauben ihren Ursprung; es sind die Geister der Verstorbenen, die als Dämonen auf die Erde zurückkehren, um die Sterblichen zu quälen und mit sich hinabzureißen. Fassen wir die griechische Sphinx als zu ihnen gehörig — wobei ausdrücklich hervorgehoben werden muß, daß sie als Seelenwesen weder im Orient noch auch bisher in der kretisch-mykenischen Kunst nachgewiesen ist —, so wird immer deutlicher, daß der Volksglaube nicht durch die thebanische Sage erschöpft sein kann, sondern auch in anderen Gegenden wurzelte; ja wir dürfen sogar weiterhin vermuten, daß ursprünglich nicht nur an eine Sphinx, sondern an *Σφίγγες* als würgende Totenseelen und Irrgeister geglaubt wurde (vgl. *v. Wilamowitz, Einl. z. Eur. Kykl.* S. 6 f. über Silenos und Satyros: 'Einheit und Vielheit machen hier wie in der religiösen Phantasie überhaupt keinen wesenhaften Unterschied'), wie noch heute in Griechenland und anderwärts an Vampyre, jene schauerlichen, dem Grabe entstiegenen Blutsauger. *Ἀλάστωρ* taucht als Bezeichnung der Sphinx gelegentlich im 4. Jahrh. auf (s. *Bekker, Anecd.* 382, 27). Als männliche Totenseele erklärte bereits *Crusius* den bärtigen Sphinxtypus (ob. unter 'Keren' Sp. 1164); es müssen aber die orientalischen Nachahmungen ausgesondert werden. Über bärtige Sirenen s. *Weicker, De Sirenibus* S. 58 f., *Der Seelenvogel* S. 32 usw., ob. unter 'Seirenen' Sp. 609 usw. Der den Griechen seit mykenischer Zeit immer aufs neue aus dem Osten nahetretende Typus, den sie mit dem ihrem Volksglauben entstammten Namen der 'Würgerin' bezeichneten, pflegte ihnen auf den Kunstdenkmälern in der Mehrzahl zu begegnen. Die Gleichsetzung von Kunst- und Märchentypus scheint, abgesehen von anderen Gründen, auch deshalb leicht möglich gewesen zu sein, weil der griechischen Anschauung die 'Würgerin' von alters ebenfalls als Appellativum bekannt war. Spukgestalten späterer Zeiten und verwandter Völkerfamilien könnten in großer Zahl zur Ergänzung und Erklärung verschollener Vorstellungen des Altertums herangezogen werden. Abgesehen davon, daß die Sphinxsage selbst noch jetzt in Griechenland nicht ausgestorben ist (*Bernh. Schmidt, Griech. Märchen* S. 143. 247 ff.; *W. Wundt, Völkerpsych.* 2, 3 S. 521 f.), kommt auf germanischem Gebiete die 'Mare' in Betracht, eine Totenerscheinung, die sich auf des Schlafenden Brust und Kehle setzt, daß er weder atmen noch schreien kann, daneben die 'Alp', 'Trude', 'Schrat' usw. benannten Quälgeister. *Mogk, German. Mythol.* S. 1013 f., hält die 'Mare' für 'eines der wenigen mythischen Gebilde, die in einer urgermanischen Periode schon vorhanden gewesen sein müssen'. Es scheint demnach eine Urverwandtschaft mit den erwähnten dämonischen Gestalten der griechischen Sage vorzuliegen. Vgl. *Golther, Handb. d. germ. Mythol.* S. 74; *J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition u. Hexenprozeß im Mittelalt., Hist. Bibl.* 12 S. 14 f. *Laistner* hat in seinem '*Rätsel der Sphinx*' weite Gebiete des 'Alpmythus' erschlossen und richtig betont, daß *σφίγξ* mit *πνίξ*, *πνιγαλίων*, 'Incubus, Alp, Mahrte' zusammenhängt (S. 4). Ohne daß wir seinen Parallelen des weiteren folgen dürften (vgl. das besonnene Urteil *W. Wundts, Völkerpsychol.* 2, 3 S. 117, 2), erwähnen wir nur noch den von ihm herbeigezogenen slawischen Sagentypus von der 'fragenden Mittagsfrau', die um die Mittagszeit auf den Feldern erscheint und die daselbst bei der Arbeit Zurückgebliebenen scharf ausfragt. Vermögen sie das Verhör nicht bis zur bestimmten Stunde auszuhalten, so erwürgt oder enthauptet sie die Mittagsfrau oder schlägt sie mit Krankheit, im anderen Falle ist es mit ihrer Macht vorbei (vgl. die neugriech. Neraiden ob. Bd. 3 Sp. 239). Mittagsgespenster waren Empuse (*Rohde, Psyche* 372 f.) und Sirene (*Crusius, Die Epiphanie der Sirene, Philol.* L 93 ff.; *Weicker, Seelenvogel* S. 38) und unter anderen gewiß auch die Sphinx, wenn auch über deren Erscheinen in mittäglicher Geisterstunde keine direkten Zeugnisse erhalten sind. Denn solche Momente für ihre Geltung als *δαιμόνιον μεσημβρινόν* geltend

machen zu wollen, die andererseits dafür verwendet worden sind, sie als 'Lichtwesen' zu erweisen, dürfte zu gewagt sein, obwohl in attischer und hellenistischer Zeit ein erneutes Hervortreten des im Epos zurückgedrängten Gespensterglaubens beobachtet wird. Wenn z. B. die Sphinx mit Strahlenkranz dargestellt ist, so gibt uns das noch kein Recht, dem Künstler zuzutrauen, er habe damit den Mittagsgeist kennzeichnen wollen, da der Strahlenkranz



21) Sphinx von Aigina
(nach *Münchner Jahrbuch der bildenden Kunst* 1906, 1).



22) Sphinx von Aigina, Ergänzung
(nach *Münchner Jahrbuch d. bildenden Kunst* 1910, 1 S. 145).

im allgemeinen zur Andeutung eines Furcht und Entsetzen verbreitenden Wesens gebraucht sein kann (*Stephani, Nimbus u. Strahlenkranz* S. 79f.). Außerdem kommt ja bei Beurteilung jener Momente in Betracht, daß seit der Entstehung derjenigen Version der Oidipussage, in welcher der delphische Apollon maßgebend ist, eine nähere Verbindung des Sphinx mit dem Lichtgotte, von der vielleicht die Sphinx der Naxier zu Delphi Zeugnis ablegt (auch zu Delos ist eine archaische Sphinx gefunden worden, *Arch. Ztg.* 1882 S. 329), leicht erklärlich sein würde.

Neben dem furchtbaren pflegt bei zahlreichen Seelenwesen der b u h l e r i s c h e Charakter ausgeprägt zu sein. Man denke an die Sirenen und das von *Crusius* a. a. O. vortrefflich erklärte hellenistische Reliefbild der 'Epiphanie der Sirene' (*Schreiber. Hellenist. Reliefbilder* Taf. 61; vgl. *G. Weicker, De Sirenibus* S. 37f., *Seelenvogel* S. 74, 181, ob. unter 'Seirenen' Sp. 615 Abb. 8; daß der liegende Mann dem dionysischen Thiasos angehört, erkennt jetzt auch *Crusius* an), oder an die in der Klassischen Walpurgisnacht des *Faust* auftretenden Lamien, die 'lustfeinen Dirnen mit Lächelmund und frechen Stirnen, wie sie dem Satyrvolk behagen', an Mephistos 'Mühmichen' Empuse und ihre 'mahrtenhafte Verliebtheit', wie sich *Laistner* ausdrückt (*Rätsel der Sphinx* S. 61). Viele Märchenüberlieferungen vom 'minnenden Alp' liefern Analogien aus neuerer Zeit. Was die griechische Sphinx betrifft, so wäre zu beachten, daß schon in der archaischen Periode Aphrodite mit zwei Sphinxen auf den Schultern als Spiegelstütze vorkommt (gefunden in Korinth, s. *Arch. Ztg.* 1876 S. 161 Taf. 14, 1). Höchst charakteristisch ist das Bonmot aus der *Neottis* des *Anaxilas*: *σφίγγα Θηβαίαν δὲ πάσας ἔστι τὰς πόρνας καλεῖν* (*Meineke, Fragm. Com.* 3, 348; *Kock* 2, 270 *fr.* 22 V. 22ff.), dem ein ähnliches des Komikers *Kallias* über die 'Sphinxe von Megara' (*Kock* 1, 698 *fr.* 23) zur Seite steht, das in der lexikographischen Überlieferung vielfach nachklingt (*Hesych.* s. v. *Μεγαρικαὶ σφίγγες· Καλλίας πόρνας τινὰς οὕτως εἴρηκεν*, *Suid.*, *Phot.*, daraus interpoliert *Ps.-Diog.* 6, 35 uud weiter *Apostol.* 11, 15. — *Laistners* Erklärung der *Μεγαρικαὶ σφίγγες* aus einem Wortspiel mit *μέγαρον*: „das meint vielleicht ... einen Gegensatz zur Feldmahrte, die Hausmahrte", a. a. O. S. 60, vermag ich nicht beizustimmen, auch nicht einer Kombination *Tümpels* über die Sache, *Berl. Philol. Wochenschr.* 1893 Sp. 554). Auch *Plutarch* vergleicht mit ihr die schmeichelnde Macht der Liebe (*Stob. Floril.* 64, 31: *ἀμέλει καὶ ἡ Σφὶγξ εἶχεν ἐπαγωγὸν τὸ ποίκιλμα τοῦ πτεροῦ ... οὕτω δὴ καὶ*

ὁ ἔρως ἔχει τι χαρίεν καὶ οὐκ ἄμουσον, ἀλλὰ αἱμύλον καὶ ἐπιτερπές κτλ.). Man wird die Vorstellung, die Sphinx sei auch von verführerischer Schönheit gewesen, nicht etwa, wie das versucht worden ist, erst aus dem Umstande erklären dürfen, daß ihr die Kunst der Blütezeit eine bezaubernde Anmut verliehen hat, sondern umgekehrt den Liebreiz jener Bildwerke aus dem sinnlichen Elemente ableiten müssen, das dem ursprünglichen Gespenste eigentümlich war. Der Verzicht auf das Finstere und



23) Sphinxvase in Petersburg (nach *Stephani, Compte rendu* 1870/71 Taf. 1).

Furchtbare, den man einem gewissen Euphemismus der griechischen Denk- und Darstellungsweise zuzuschreiben liebt, findet somit eine ungesuchte Begründung im inneren Wesen der Gestalt. Am vollkommensten ist dieser Eindruck durch die Sphinx von Aigina (Fig. 21/2) erreicht, ein ausgezeichnetes Marmorwerk aus der Zeit um 460, das auf der rechten Giebelecke des Aphroditetempels stand und für würdig befunden worden ist, in ergänzter Nachbildung *Furtwänglers*, seines Entdeckers, Grabstätte in Athen zu schmücken (s. dessen Aufsatz *Münchn. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 1 ff.; über die Ergänzung von *K. Baur* ebd. 1910, 1 S. 145). Der Tierkörper ist hier wie für Sphinx und Greif öfter in Griechenland, wo man Löwen nicht beobachten konnte, der einer Hündin; der Kopf von einzigartiger Schönheit (s. *Bulle, Der schöne Mensch*² Taf. 244 Text Sp. 514 f. Abb. 162). Als Beispiel mag ferner jenes herrliche, in reichem Farbenschmuck erhaltene Salbgefäß attischen Ursprungs in Form einer Sphinx dienen (Fig. 23), das im Grabe einer vornehmen Griechin des 4. Jahrh. in Südrußland gefunden wurde und jetzt ein Prachtstück der Petersburger Eremitage ist. Von der Vasenform sind nur Hals und Henkel entlehnt, die unmittelbar hinter dem reich geschmückten Haupte hervorragen (*Stephani, Compte rendu* 1870/1 Taf. 1, 1 u. 2; *Antiq. de la Russie mérid.* Fig. 110; *Rayet et Collignon, Hist. de la céram. grecq.* S. 272 Fig. 104; *Ztschr. f. bild. Kunst* N. F. 6 S. 235). Dieses und ähnliche Gefäße bespricht *G. Treu, Griech. Tongefäße in Statuetten- u. Büstenform* (*35. Berl. Winckelmannsprogr.* Berl. 1875). Die erotische Beziehung dieser zu weiblichem Gebrauch bestimmten Lekythos wird bestätigt durch den



24) Sphinxvase im Britischen Museum (nach *Journ. of Hell. stud.* 8, 1878).

Vergleich ähnlicher Salbgefäße derselben Zeit, die in Form einer muschelumgebenen, aus dem Meere auftauchenden Aphrodite gebildet sind (*Arch. Ztg.* 1875 Taf. 6. 7; *Athen. Mitt.* 1882 Taf. 13 = *Baumeister, Denkm.* 3, 1997 Fig. 2147). Tongefäße in Sphinxgestalt sind nicht selten. In Olympia fand sich ein altkorinthisches Gefäß dieser Art (*Furtwängler, Bronzen von Olympia,* Text S. 201 f.). Ein Aryballos aus ägyptischem Porzellan in Form einer Sphinx mit aufgebogenen Flügeln und ägyptischer Haartracht, den man ungefähr der Mitte des 5. Jahrh. zuschreibt, wurde auf Aigina gefunden (Berl. 1289; vgl. *Athen. Mitt.* 4 Taf. 19, 1; *Rayet-Collignon* a. a. O. S. 367 f. Fig. 138). Entwickelt archaischen Stil weist die liegende Sphinx als Salbgefäß Berlin 1320 auf; ein ähnliches Stück (nr. 1321) stammt aus Kamiros. Älter als die Petersburger Sphinxvase ist auch die schöne plastische Sphinx des Britischen Museums aus S. Maria di Capua, welche zwischen ihren Flügeln die Mündung eines Rhyton trägt (Fig. 24; öfters abgebildet; s. z. B. *Murray, Journ. of Hell. stud.* 8 [1887] Taf. 77. 78, der sie um 440 ansetzt, *Furtwängler* um 470).

Über eine Lekythos aus der Lanckorońskischen Sammlung, gefunden in Korinth, s. *Treu* a. a. O. S. 8ff. Römisch-ägyptische Lampe in Sphinxform zu Kairo: *Arch. Anz.* 1903 S. 145f. Abb. 1e. Auch kann ich es nicht für Zufall halten, daß bei einigen unteritalischen Gefäßen in Sphinxform an der Mündung Eroten mit Spiegeln gemalt sind oder eine Sirene sich findet (*Heydemann, Vasens. zu Neapel* S. 653 nr. 69. 71; *Cat. del Mus. Jatta* S. 827 nr. 1519).

III. Die Symbolik der Sphinx.

§ 1. Die Sphinx in Ägypten.

In der Symbolik, die der Grieche und seine Nachahmer mit der Sphinxgestalt verbanden, läßt sich der Einfluß des Ostens noch deutlich erkennen. Werfen wir einen Blick auf die orientalischen Vorstufen. Der ägyptische Sphinx (s. oben) ist nachweislich in griechischer Zeit als Wächter aufgefaßt worden, wozu die majestätische Ruhe der gelagerten Kolosse trefflich stimmt, und hat jedenfalls von jeher diesen Eindruck hervorgerufen, wenn auch die Deutung von ägyptologischer Seite neuerdings als unzureichend begründet erklärt wird (s. ob. B V). Imponierend durch die Massenhaftigkeit der vollkommen übereinstimmend mit größter Ausdauer und Sorgfalt gearbeiteten Exemplare müssen die Zugangs- und Prozessionsstraßen vor den Tempeln gewirkt haben (ob. E Ib), die zu beiden Seiten, oft auf beträchtliche Strecken hin, in kurzen Abständen mit Sphinxen besetzt zu werden pflegten. Die drei Tempelbezirke von Karnak liefern einen Begriff von der Natur und Lage der Sphinxalleen. Das Großartigste in dieser Gattung waren jedenfalls die bis auf Spuren verschwundenen Sphinxstraßen zur Verbindung der Süd- und Nordstadt, sowie des Ostens und Westens von Theben. Die erstere, von Karnak nach Luksor führende hatte eine Länge von etwa 2 km und war über 20 m breit. Von noch gewaltigerer Ausdehnung war die zweite, vom mittleren Bezirk zum Nile und jenseits des Stromes bis zu den Königsgräbern und Tempeln am Gebirgsrande des Westufers sich ersteckende Prozessionsstraße. Nilauf- und abwärts sind Sphinxreihen nachzuweisen bis in die Zeit der letzten Dynastien. In bedeutender Anzahl kamen diese Monumente ferner in den Tempelhöfen zur Aufstellung. Zahlreiche kleine Sphinxe standen in dem von Amenophis III. erbauten Tempel des Amon zu Theben, ebenso wies der dort befindliche Chonstempel Ramses' III. einen Sphinxhof auf. Endlich postierte man die Kolosse auch vor die Totenwohnungen. — Der große Sphinx von Gise hieß später koptisch *bel-hît* 'Wächter', bei den Arabern aber *Abu 'l-hôl* 'Vater des Schreckens'. Die furchtbare Seite des Ungeheuers wird schon auf ägyptischen Monumenten oftmals zum Ausdruck gebracht. Den König als Bewältiger der Feinde darzustellen war ein sehr beliebter und mannigfach variierter Gegenstand, so erscheint denn auch der Königsphinx erbarmungslos die Gegner mit den Klauen niedertretend (s. ob. D VI, G IIIc). Dieselbe Betonung vernichtender Wildheit begegnet bei Sphinxen, die Menschenhände haben mit spitzigen, einwärts gekrümmten Nägeln reißender Tiere (*Winckelmann, Gesch. d. Kunst d. Altert.* S. 44 *Less.*). Schreckhaften Typen wohnte von jeher die Kraft inne, als Apotropäum Böses abzuwehren, Unheil zu beschwören, Gegenzauber auszuüben. Wir haben es also der dem Allegorischen geneigten Phantasie der Bewohner des Niltales zuzuschreiben, daß sie in der regungslos gelagerten Wundergestalt und später auch in dem grausam zerstörenden Ungeheuer des Sphinx den Begriff mächtigen höheren Schutzes versinnlicht hat, indem sie göttliche und königliche Machtvollkommenheit in einem Wesen verschmolz.

Es ist eine begreifliche Entwicklung, daß der Sphinxtypus, infolge seiner massenhaften Verwendung in der geschilderten Weise, von früher Zeit an dazu neigte, mehr und mehr ins Ornamentale überzugehen. Anfänglich wird zwar die Gepflogenheit, einen bestimmten König vorzustellen, auch bei ornamentaler Verwendung eingehalten. Doch das Persönliche und Porträtmäßige verschwindet allmählich. Dabei wird die streng gebundene Stellung der großen Monumente oft aufgegeben; der lagernde Sphinx erhebt sich, erst auf die Vorderbeine, sodann auf alle vier, endlich schreitet er. Diese Entwicklung ist für die Folgezeit bedeutsam geworden.

§ 2. Die Sphinx in Syrien.

Ein zweiter Ausgangspunkt liegt in Mesopotamien. Die zahlreichen Flügelwesen der babylonisch-assyrischen Kunst, welche die Ausgrabungen der letzten Jahrzehnte in immer größerer Fülle zutage gefördert haben, sind fast durchweg auf einheimischen Ursprung zurückzuführen. Es sind menschen- und adlerköpfige Gottheiten mit zwei oder vier Flügeln, die vor dem heiligen Palmbaum stehen und ihn künstlich zu befruchten scheinen (*Taylor, Proceedings of the Society of Biblical Archaeol.* 12, 383ff.); es sind geflügelte Tiere, besonders Stiere und Löwen mit Menschenhäuptern, ja förmliche Löwenkentauren mit menschlichen Armen, wie sie am Eingange von Assurnasirpals Palast standen oder sich an dem des Assurbanipal befunden haben (*Perrot et Chipiez* 2, 281 Fig. 114, S. 580f. Fig. 278). Im Traume des Propheten Daniel (7, 4) ist der Löwe mit Adlerflügeln geradezu das Symbol des chaldäischen Reiches. Wie die Löwenkolosse so wurden die geflügelten Stiere als torhütende Genien gedacht. Sie sind oft Monolithe von majestätischer Größe, an der Seite in Relief, nach vorn im Profil gearbeitet. Wir kennen 26 Paare im Palaste des Sargon zu Khorsabad (Rekonstruktion bei *Perrot-Chipiez* 2, 431 Fig. 195 Taf. 9), zehn an einem Tore von Sanheribs Palast zu Ninive (*ebd.* 2, 462), zwei am Stadttor von Khorsabad (*ebd.* 2, 484f. Fig. 216. 217) usw. Auch als Säulenträger wurden sie verwendet (Beispiele von Ninive *ebd.* 2, 224 Fig. 83. 84, S. 225 Fig. 85). Auf den würdevollen Häuptern tragen diese schreitenden Gestalten eine Tiara, um welche sich ein oder mehrere Paare von Hörnern winden zur Bezeichnung des göttlichen Charakters. Es ist kein Zweifel, daß diese imponierenden assyri-

schen Typen ihre Vorbilder in den verschwundenen Monumenten Babyloniens hatten, die in weit ältere Zeiten hinaufreichten. Andererseits wirken sie fort in der monumentalen Kunst der persischen Blütezeit. Die Paläste der persischen Großkönige zu Persepolis, in denen Nachklänge der mesopotamischen Kunstübung sich lebhaft geltend machen, weisen auch die geflügelten Stiere mit dem Herrscherantlitz auf. Noch jetzt stehen derartige Flügelwächter an den Ruinen der Propyläen des Xerxes (*Justi, Geschichte Persiens* S. 102 f. Abbildungen bei *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 6. 7; *Stolze, Persepolis* 2 Taf. 87 f.; *Perrot et Chipiez* 5 S. 690 T. 2, S. 692 T. 3; vgl. S. 722 T. 7).

Diese Dämonen verbreiteten sich vom Tigris bis ans Mittelmeer und waren am Anfange des ersten vorchristl. Jahrtausends in entsprechender Umgestaltung Phönikiern und Hebräern als 'Kerubim' geläufige Typen, wenn auch der assyrische Ursprung dieses Wortes bestritten wird (*Zeitschr. f. Assyriol.* 1, 68 f. 6, 124 ff.) Auf ihnen thront Jahwe wie die babylonischen Götter und Könige; sie sind Wächter des Paradieses und der Bundeslade; die phönikischen Künstler Hirams schmücken damit (um 950) den Tempel Salomos, wodurch Jahwes Macht und Gegenwart angedeutet werden sollte (*Stade, Gesch. d. Volkes Israel* 1, 329. 442 f. 2, 232; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 449; *E. Knoll, Das Attribut der Beflügelung* S. 28 ff.). Über die *1. Reg.* 7, 27 ff. erwähnten, mit Keruben geschmückten ehernen 'Gestühle' des tyrischen Künstlers Hiram hat ein Fund bei Larnaka auf Kypros Aufklärung gebracht nach *Furtwängler, Ber. d. Bayr. Akad. phil.-hist. Kl.* 1899 Bd. 2, 411 ff. (*ders., Die Woche* 1900 nr. 21 S. 901 f.); anders *Poulsen* S. 63. Schon mehrere Jahrhunderte vor Salomo war auch der ägyptische Sphinx eingewandert und von Mesopotamien her beeinflußt worden. Bemächtigt hatte sich der Gestalt das zwischen Euphrat und Taurusgebirge, ursprünglich wohl im inneren Kleinasien ansässige, noch vielfach rätselhafte Volk der Chetiter, in dessen Gebiet sich eine Verbindung babylonischer und ägyptischer Kunstweise vollzogen haben muß, die für einen großen Teil des Orients von bleibender Bedeutung war. Im Chetiterlande ist der Greifentypus heimisch, der später auf verschiedenen Wegen nach Griechenland gelangte; auf chetitischen Denkmälern erscheinen Greif und Sphinx verbunden als Wächterpaar (Beispiele bei *Furtwängler* ob. Bd. 1 Sp. 1752 f., und bei *Ohnefalsch-Richter, Kypros* S. 440, vgl. S. 33 Fig. 13, *Atl.* Taf. 31, 14), eine Gegenüberstellung, die in der griechischen Kunst später so häufig ist. Die Ausgrabungen in Sendschirli haben am äußeren Burgtore der kreisrunden Chetiterstadt Samaal das Relief eines schreitenden, geflügelten Löwen ans Licht gefördert, aus dessen Nacken sich ein Menschenhaupt erhebt (*Ausgrab. in Sendschirli* 1, Berl. 1893, S. 11 Fig. 3; 3, 229 Fig. 134, Taf. 40 a. Ein ähnliches Motiv auf der 'protokorinthischen' Lekythos in Boston *Amer. Journ. of Arch.* 4, 1900, Taf. 5). Eine Sphinx schützte daselbst das südliche Stadttor (3, 206 Fig. 97 Taf. 34 e), eine weitere das äußere Burgtor (3,

222 Fig. 122 f. Taf. 38 c), sphinxgeschmückte Säulenbasen 3, 349; 4, 331 Fig. 240 Taf. 55 f). Demselben Kunstgebiet gehören die beiden mächtigen flügellosen, ebenfalls weiblichen Sphinxe an, die bei Üjük den Mauerring eines alten Königsitzes in Kappadokien hüten (*Perrot, Guillaume et Delbet, Explor. archéol. de la Galatie et de la Bithynie* 2 Taf. 65. 67; *Perrot et Chipiez, Hist. de l'art* 4, 661 Fig. 323, S. 665 Fig. 327; *Ramsay, Athen. Mitt.* 14, 189; *Humann u. Puchstein, Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* S. 385; *Sayce, The Hittites* S. 85; *Macridy-Bey, Mitt. d. Vorderasiat. Gesellsch.* 1908 H. 3). Aufgerichtet wachen sie am Südtore der die Burg umschließenden Befestigung und erinnern durch ihre Flügellosigkeit an Ägypten, in ihrer architektonischen Verwendung an die Mannlöwen Assyriens, im Haarschmuck, der sich volutenartig nach außen umbiegt, an die syrische Göttin von Qadesch. Ihre Entstehungszeit war umstritten, und es galt für unsicher, ob das Königsgeschlecht, das die Ko-

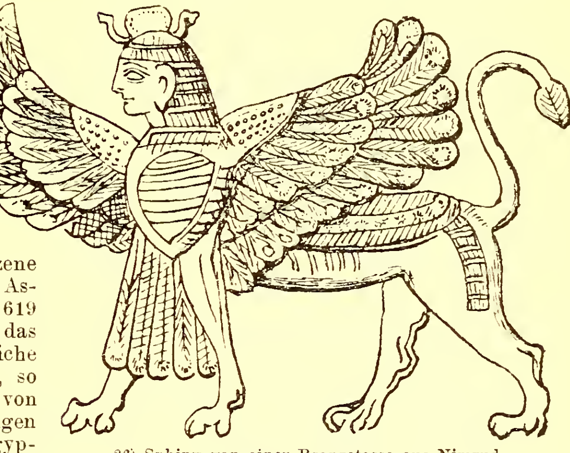


25) Sphinxfigur von Hagia Triada auf Kreta (nach *Maraghiannis, Antiquités crétoises* Taf. 24, 2).

losse errichten ließ, damals blühte, als die ägyptischen Herrscher der 18. und 19. Dynastie gegen die 'Cheta' zu Felde zogen (*Perrot et Chipiez* 4, 703; ähnlich *Sayce* a. a. O. S. 116 f.), oder ob es viel später, nach dem Zusammenbruche der Chetitermacht, seine imponierenden Bauten aufgeführt habe. Jetzt scheinen die Ausgrabungen in Boghasköi jene Zweifel am älteren Ursprung zerstreut zu haben (*Ed. Meyer, Gesch. d. Altert.*[2] 1, 2 § 474. 478; anders *v. Luschan, Der alte Orient* 13 H. 4 S. 38 ff.). Flügellos und syrisch frisiert ist auch die kleine liegende, katzenartige Sphinxfigur von Steatit aus dem Palast von Hagia Triada auf Kreta (*A. della Seta, Rendic. d. Accad. d. Lincei* 16, 699 ff. Taf. Fig. 4; *G. Nicole* bei *Daremberg-Saglio, Art. Sphinx* S. 1432 f. Fig. 6541; *Poulsen, Orient u. frühgr. Kunst* S. 75), ein aus dem vorderasiatischen Kulturkreise, wie es scheint, importiertes Stück (Fig. 25).

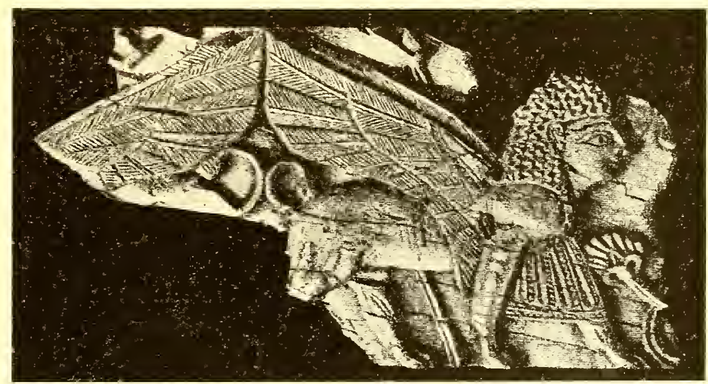
Wie in späteren Epochen, nach dem Niedergang des Reiches der Chetiter im 12. Jahrh., die syrischen Lande bald assyrischer, bald ägyptischer Macht und Kultur unterworfen waren, wie insbesondere die Phönikier in ihrer Kunstindustrie die verschiedenen Elemente zu vereinigen suchten, ohne Selbständiges zu leisten, und dann mehr und mehr griechischem Einflusse verfielen, kann hier nur gestreift werden. Den einheimischen Flügelgestalten Assyriens ist der Sphinxtypus von außen zugesellt worden,

wie phönikische Bronzeschalen aus Nimrud beweisen (Fig. 26), schon im 9. Jahrh. unter Assurnasirbal. Er begegnet uns im Palaste Assarhaddons, des Eroberers von Ägypten, im 7. Jahrh. zu Nimrud in der geflügelten, weiblichen Form Syriens mit hörnerumgebener Kopfbedeckung und findet, liegend dargestellt, tektonische Verwendung als Säulenbasis (*Layard, Nineveh* S. 152 Fig. 13 der Meißnerschen Übers.; *Milchhöfer, Athen. Mitt.* 4, 48; *Perrot et Chipiez* 2, 584 Fig. 85; *Puchstein, Die ionische Säule* S. 34 Abb. 41; vgl. besonders die obengenannten Doppelsphinxbasen des 8. Jahrh. von Sendschirli: *Ausgr. in S.* Bd. 4 Taf. 56). Der aufrecht stehende Typus mit erhobener Vorderpfote in einer Kampfszene kommt u. a. als Gewanddekoration des Assurbanipal vor (*Perrot et Chipiez* 2, 619 Fig. 305; vgl. S. 772 Fig. 444). Wenn das Fabeltier hier besiegt wird, wie zahlreiche dämonische Gestalten jener Kunstwelt, so ist das eine Auffassung, die, abgesehen von der Oidipussage, den Sphinxdarstellungen anderer Völker fernliegt. Wie andere ägyptische Motive spielte übrigens der Sphinxtypus in Assyrien eine Nebenrolle; in vielen Fällen sind die betreffenden Stücke, vor allem die der Kleinkunst angehörigen, als importiert anzusehen. So eine Elfenbeinplatte aus Nimrud, worauf eine geflügelte, schreitende Sphinx mit ägyptischem Kopftuch, bei *Perrot et Chipiez* 2, 533 Fig. 248 und *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 113, 1, die nach letzterem auf Kypros gefertigt wurde und die ähnliche hier (Fig. 27) wiedergegebene (vgl. dazu *Poulsen* S. 40f.). Die erwähnten Bronzeschalen aus Nimrud läßt *Poulsen* (S. 7 ff.) von phönikischen Handwerkern am Hofe Assurnasirbals gefertigt sein, da sich ihr Typus trotz ägyptischer und chetitischer Elemente dem der assyrischen torhütenden Fabeltiere eng anschließt.



26) Sphinx von einer Bronzetasse aus Nimrud (nach *Poulsen* Abb. 2).

In unserm Zusammenhang heben wir ihrer großen Verbreitung wegen noch eine Gattung derjenigen Arbeiten hervor, woraus sich Berührungspunkte mit der griechischen Symbolik der Sphinx ergeben: die zum großen Teil von Phönikiern hergestellten und exportierten **geschnittenen Steine**. Ein Siegel bei sich zu führen, war im Orient seit uralten Zeiten allgemein verbreitete Sitte. Von den Babyloniern bezeugt es ausdrücklich *Herodot* (1, 195), bestätigt wird es durch die Tausende der in vielen Gegenden Vorderasiens und anderwärts aufgefundenen Siegelzylinder und Siegelsteine. Wie ähnliche Doppelwesen, sind darauf auch Sphinxdarstellungen häufig; es ließe sich durch sorgfältige Sonderung der einzelnen Gruppen eine Reihe von Motiven und Kombinationen feststellen. In der Weise der altbabylonischen Auffassung, nach der Gottheiten oder Könige mit Löwen und anderen Ungeheuern kämpften, werden auf chaldäischen, assyrischen, persischen Zylindern Sphinxe bezwungen (z. B. *Collection de Clercq* Bd. 1 Taf. 30, 321, Taf. 31, 334. 337. 338, Taf. 32, 351. 352. 354, Taf. 39, 337 bis, Bd. 2 Taf. 3, 51; *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 50, 6 = *Menant, Glyptique orient.* 2, 221 Fig. 214. Auf dem zuerst aufgeführten, altassyrischen Zylinder sind die beiden Sphinxe, wie auch noch auf manchen späteren Beispielen, bärtig).



27) Relieffragment mit zwei Sphinxen aus Nimrud (nach *Poulsen* Abb. 24).

Dieses Motiv blieb ohne bemerkenswerte Einwirkung auf den Westen. Zahlreicher sind die glyptischen Arbeiten, auf denen die meist bärtigen, mitunter gekrönten Flügelsphinxe (z. B. *Perrot et Chipiez* 5, 853 Fig. 504 = *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 77, 12) zu beiden Seiten des heiligen Baumes gruppiert erscheinen, wofür auch in der Art der kanaanäischen Ascheren ein palmettengeschmückter Pfahl eintritt (z. B. *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 57, 2 = *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 77, 9. Um ein Säul-

chen sitzen die Sphinxe auf einem konischen Siegel bei *Perrot et Chipiez* 3, 136 = *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 32, 15). Sie liegen, sitzen, heben eine Vorderpfote, stehen aufgerichtet, steigen am Baume empor, alles Stellungen, die uns bereits bekannt sind. Kombinationen mit Götterbildern, Sonne, Mond und Sternen, mit Fabeltieren, auch mit Sterblichen sind häufig; in babylonischer und chetitischer Weise stehen nicht selten die Gottheiten auf den Sphinxen (s. *Lajard, Culte de Mithra* Taf. 49, 9 [= *Menant, Glypt. orient.* 2 S. 64 Fig. 58], 54 A, 13; *Ohnefalsch-Richter* Taf. 99, 4); für uns ist bemerkenswert, daß den Sphinxen auch hier, wie in den oben erwähnten Monumentengruppen, die Bedeutung dämonischer Wächter zukommt. Die Fabrikationsorte waren zahlreich; ohne Zweifel haben sich die Phönikier, die seit dem 9. Jahrh. in näherer Beziehung zu Assyrien standen, lebhaft in dieser Industrie betätigt. Zu Sidon, Tyros, Byblos arbeitete man in assyrischem, chaldäischem, persischem Geschmack, auch Kypros war stark beteiligt (kyprischen Ursprungs sind nach *Ohnefalsch-Richter* z. B. die folgenden Exemplare: *Kypros* Taf. 77, 6. 99, 7. 101, 7. 113, 5 [vgl. Text 153f.] 116, 3 u. 6). Aus Ägypten hatte das Handelsvolk zudem die besonders in der Form des Skarabäus beliebten Amulettsteine kennen gelernt und ahmte auf diesen und ähnlichen Anticaglien die Typen des Niltales nach (s. die Abb. bei *Pietschmann, Gesch. d. Phönizier* S. 268. 273), indem es von dorther zugleich die prophylaktische Symbolik der Sphinxgestalt übernahm, von der oben die Rede gewesen ist.

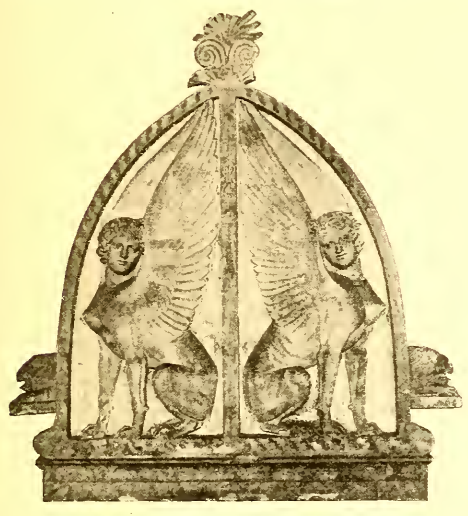
§ 3. Die Sphinx als Grabesschmuck in Griechenland und auf verwandten Kunstgebieten.

Bereits die Ägypter hatten ihren Sphinxgestalten mitunter die Bedeutung von Grabeshütern verliehen, wofür nur an den großen Sphinx von Gise erinnert werden soll, der durch die E. v. Sieglin-Expedition als Königslöwe der ungeheuren Grabanlage des Chephren erwiesen ist (*U. Hölscher, Das Grabdenkmal des Königs Chephren*, Leipzig 1912; vgl. oben H VII a). Diese sepulkrale Verwendung tritt auf verschiedenen anderen Kunstgebieten ebenfalls hervor; auch die griechische Phantasie, die den überlieferten Typus mit reichem Inhalt mannigfacher Art erfüllte, ist nach dieser Richtung hin tätig gewesen. Zugrunde lag ihr dabei teils die Auffassung des Fabelwesens als majestätisch ruhender Wächter, teils als dahinraffendes Ungetüm, dessen wilder Gewalttätigkeit nichts Lebendiges widerstehen kann. Für beide Typen lagen orientalische Muster vor. Als Analogie für die Aufnahme dieser Symbolik darf die durch viele, zum Teil berühmte Beispiele bekräftigte Sitte der Griechen gelten, über dem Grabe als ἐπίθημα oder in dessen Umgebung Löwenstatuen zu errichten (*M. Collignon, Lion funéraire sur un lécythe blanc d'Athènes, Strena Helbig.* S. 41 ff.; *ders., Les stat. funér. dans l'art grec* S. 42f. 103. 88ff. 226ff.; vgl. auch *Österr. Jahreshefte* 1901 Taf. 4; *Radermacher, Das Jenseits im Mythos d. Hell.* S. 42; *O. Keller, Die ant. Tierwelt* 1, 56ff.), denn auch sie stammt aus dem Orient (*Furtwängler, Samml. Sabouroff* 1, *Skulpturen, Einl.* S. 51. — Zwei Löwen des Dipylonfriedhofs zu Athen tragen Hieroglyphen, *Bull. de corr. hellén.* 17, 189). Ist es ja die phönikische Vorstellung vom Löwen als Todesdämon (über die Verehrung des löwenartigen Todesgottes Nergal bei den Phönikiern s. *Pietschmann, Gesch. d. Phön.* S. 267, 2), die auf Kypros, Rhodos und anderwärts dazu geführt haben mag, den Löwen auf Grabmäler zu setzen, und die noch in der Grabinschrift und auf dem Grabrelief des zu Athen bestatteten Phönikiers Antipatros von Askalon uns entgegentritt, worauf ein gespensterhafter 'Grimmlöwe' (ἐχθρολέων) erscheint und die Seele des Verstorbenen zu zerreißen droht (*Kaibel, Epigr. graec. ex lapid. conl.* nr. 96; vgl. *Pervanoglu, Grabsteine d. a. Griechen* S. 12f.; *Usener, De Iliadis carmine quodam Phocaico* S. 34ff.; *Pietschmann* a. a. O. S. 193).

In der Kunst kleinasiatischer Stämme, die den vorderasiatischen Stil übernommen und zum Teil weitergebildet haben, lassen sich Mittelglieder zwischen dem Orient und Hellas erkennen, später auch Spuren rückläufiger Einwirkung von Ionien her (vgl. *C. Fredrich, Sarkophagstudien* [*Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen* 1895] S. 9). Im Giebeldreieck des phrygischen 'Löwenfelsens' (Arslan-kaja) stehen zu beiden Seiten der mit einer Palmette verzierten Firststütze zwei langgestreckte Sphinxe mit aufgebogenen Flügeln, einer langen Schulterlocke und großen Ohren. Die Ansicht des Entdeckers *Ramsay*, daß es sich um ein Grabmal handle, ist zwar von *A. Körte* erfolgreich bestritten worden, der darin eine Kultstätte der Göttermutter aus der Mermnadenzeit erblickt (*Ramsay, Journ. of Hell. stud.* 5, 1884, S. 241ff. Taf. 44; *Perrot et Chipiez* 5, 153. 156 Fig. 108. 109; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 78, 1; *A. Körte, Athen. Mitt.* 23, 1898, S. 91ff. Taf. 2). Dennoch können sphinxgeschmückte Totenwohnungen in Phrygien nichts Ungewöhnliches gewesen sein. Auf dergleichen kann die dem *Homer* oder *Kleobulos* von Lindos zugeschriebene Grabschrift des sagenhaften Phrygerkönigs Midas bezogen werden (*Diog. Laert.* 1, 89; *Bergk, Lyr. gr.* 3⁴, 202. 414): Χαλκέη παρθένος εἰμί, Μίδεω δ' ἐπὶ σήματι κεῖμαι κτλ. *Benndorf* (*Griech. u. sicil. Vasenb.* zu Taf. 19, 4) zieht daneben eine Sirene in Betracht, *Crusius* (ob. Bd. 2 Sp. 1154) vergleicht die Κὴρ τυμβοῦχος auf dem Grabmal des Koroibos in Megara (s. auch *v. Wilamowitz, Hermes* 34, 220).

Besonders stark vertreten sind Greif, Chimaira und andere Misch- und Flügelwesen auf lykischem Boden. Dort spielt auf Grabdenkmälern auch die Sphinx eine bedeutsame Rolle. Daß sie Todessymbol war, scheint ihr Auftreten an der Thronlehne der als Todesgöttin erklärten Gestalt des Harpyienmonumentes von Xanthos zu bekräftigen (*Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* S. 70; *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 1⁴, 226); doch möchten wir hierauf kein besonderes Gewicht legen, da Sphinxe seit alters zur Ornamentik von Thronsesseln verwendet werden. Beweiskräftiger ist, daß auf dem Nereïden-

monument von Xanthos ein von einer Sphinx und von Löwengestalten bekröntes Grabdenkmal in Relief erscheint (*Friederichs-Wolters* S. 310; *Perrot et Chipiez* 5, 385f. Fig. 270). Das Grabmal des Paiava ebendaher zeigt auf dem spitzbogig begrenzten Raum der Schmalseiten einander zugekehrte Sphinxe, zwei davon mit hohen Diademen (*Friederichs-Wolters* nr. 1000). Über eine Stele von Xanthos mit Sphinx zwischen zwei Löwen s. *Prachov, Antiquissima monum. Xanthiac.* Taf. 2, 1; vgl. die vier *ebd.* Taf. 4 u. 5 abgebildeten Reliefs. Über andere Beispiele von Sphinxpaaren an lykischen Grabmälern s. *Overbeck, Gesch. d. griech. Plastik* 1[4], 232; *Petersen* und *v. Luschan, Reisen in*



28) Sphinxe vom Lykischen Sarkophag aus Sidon (nach *Ant. Denkm.* 3 Taf. 10).

Lykien 2, 23; *Studniczka, Verh. d. Wiener Philologenvers.* S. 78, 48. Die schönsten derartigen Reliefs schmücken ohne Zweifel den in der 1887 entdeckten Nekropole von Sidon (Fig. 28) aufgefundenen 'Lykischen Sarkophag' (*Hamdy-Bey et Th. Reinach, Une Nécropole royale à Sidon* Taf. 15. 17; vgl. *Joubain, Musée impérial ottoman, monum. funér.* S. 35ff.; *F. Winter* im *Archäol. Anz.* 1894 S. 1ff.; *Ant. Denkm.* 3 Taf. 10), 'das formvollendetste Werk', wie *Studniczka* urteilt (*Verhandlungen d. Wiener Philologenversamml.* S. 80), 'der attisch beeinflußten ostgriechischen Kunstschule, welche zur Zeit des Peloponnesischen Krieges in Lykien tätig war'. Diese Sphinxe, denen auf der entgegengesetzten Stirnseite des Sarkophagdeckels gegeneinander anspringende Greifen entsprechen, sitzen nicht einander zugewandt, wie sonst in Lykien, sondern Rücken an Rücken in den spitzbogigen, durch eine Mittelleiste getrennten Giebelhälften. Ihre hocherhobenen Flügel füllen die Spitze des Giebels, die sich zwischen dieselben schmiegenden Häupter wenden sich voll milden Ernstes dem Beschauer entgegen und erinnern in ihrer reinen Schönheit an die herrlichen Muster des Parthenonfrieses (s. *Bulle, Der schöne Mensch*[2] Text Sp. 545f. Abb. 174), während die üppig gebildete Brust den orientalischen Einfluß nicht verleugnet, unter dem der kleinasiatische Künstler schuf.

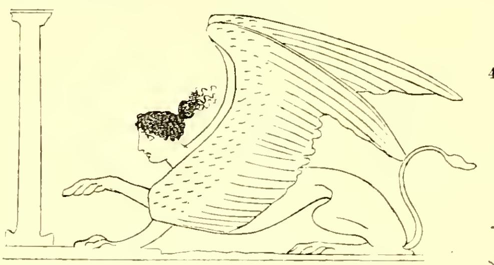
Archaische Grabstelen griechischer Arbeit von Kypros, auf denen Sphinxe dargestellt sind, haben wir bereits (oben Sp. 1346, 65) kennen gelernt. Wir erwähnen noch eine steinerne Grabstele von Athienu mit zwei liegenden Flügelsphinxen, die sich den Rücken zudrehen (*Cesnola, Atlas of Cypr. ant.* Taf. 104, 680; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 113, 2). Große steinerne Rundfiguren des 6. Jahrh. aus Marion befinden sich jetzt im Berliner Antiquarium und im Louvre, sie lagen am Grabeszugang als Wächter (*P. Hermann, 48. Berl. Winckelmannsprogr.* S. 22ff.; *Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 27, 1. 2 Text S. 370. 441; *Collignon, Stat. funér.* S. 83f. Fig. 84). Vier Sphinxe kauern als Grabeshüter auf dem Deckel eines Sarkophages von Amathus (*Cesnola, Cyprus* Taf. 48, 4), und die gleiche Verwendung beobachtet man noch später auf dem Sidonischen Sarkophage 'mit den Klagefrauen', den sie in archaistischer Stilisierung als Eckakroterien zieren (*Nécropole royale à Sidon* Taf. 6. 7. 8; *Joubain* a. a. O. S. 25ff.). Das hervorragende Monument wurde nach *Studniczkas* Annahme für den König Straton I. von Sidon († 361) gefertigt und hat vielleicht den im Osten tätigen Meister Bryaxis zum Urheber (*Verh. d. Wiener Philologenvers.* S. 82ff.).

Durch unsere Umschau in den Gegenden, wo sich Orient und Okzident berühren, sind wir schon tief in die Zeiten hinabgeführt worden, während welcher griechische Kultur und Kunstübung weithin über die Mittelmeerländer sich verbreiteten. Kehren wir nun zurück, um zu erkennen, wie die Sphinx bereits im Mutterlande in gleichem Sinne verwendet worden war. Sie hatte dort von Anfang an in zahllosen Fällen rein dekorativem Zwecke gedient und nur ein konventionelles Element der künstlerischen Formensprache gebildet. Ein verderbenbringendes Ungeheuer als Sinnbild des Unheils und der Vernichtung zu gebrauchen, lag nahe; Greif und Gorgone, Sirenen und Harpyien begegnen in dieser Bedeutung. Damit verband sich die früher (Sp. 1377f.) besprochene ursprüngliche Geltung der griechischen Sphinx als dahinraffendes Seelenwesen mit großer Leichtigkeit. So zeigt denn ein sfg. Skyphos in Kopenhagen mit der Darstellung der verhängnisvollen Einkehr des Tydeus bei Adrast auf der Kehrseite eine geflügelte Gorgo zwischen zwei den Kopf umwendenden Sphinxen, wodurch zweifellos auf den unheilvollen Ausgang des folgenden Zuges der Sieben gegen Theben angespielt werden soll (abgeb. z. B. in *Baumeisters Denkm.* S. 17f. Fig. 19). Ähnlich sind z. B. die Sphinxe aufzufassen, die auf einem altkorinthischen Napf in Berlin (Fig. 29) zu beiden Seiten einer Kriegerszene sitzen (*Furtwängler, Vasensamml. im Antiquar.* nr. 967) oder Kampfszenen auf sfg., wie auf dem korinthischen Krater bei *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 220 (vgl. *Laum, N. Jahrb.* 29, 1912, S. 642), und rfg. Vasen in Neapel rechts und links umgeben (*Heydemann* nr. 683. 2614, s. oben Sp. 1355, 52).

Von den an Thronsesseln von Gottheiten und Herrschern häufig angebrachten Sphinxen, die nach mehrfach vertretener Ansicht darniedergehaltene Mächte des Verderbens und der Unterwelt bezeichnen sollen, wird später die Rede sein. Erkennbar ist die Sphinx auch, wie oben erwähnt, als Todesdämon, wenn sie einen Jüngling oder ein Kind in den Klauen davonträgt, ohne daß man dabei immer genötigt wäre, an Haimon oder einen andern geraubten Thebaner zu denken. Dieses Motiv kommt auf archaischen Gemmen vor (*Furtwängler, Die antiken Gemm.* Taf. 6, 32. 8, 7), dasselbe liegt wahrscheinlich einem Relieffragment des 6. Jahrh. aus Mykenai zugrunde (*Jahrb. d. Inst.* 1901 S. 20f. nr. 2) und ist besonders auf Terrakottareliefs ohne Hintergrund zur Darstellung gebracht worden, die dazu bestimmt waren, vielleicht an Grabstätten, an die Wand geheftet zu werden. Zu den vier von *R. Schöne, Griech. Reliefs* Sp. 61 nr. 121—122 (vgl. Taf. 30, 125) verzeichneten Exemplaren kommt die von *Cartault* besprochene Terrakottaplatte der früheren Sammlung Lecuyer (*Collect. Cam. Lecuyer, Terres cuites ant.* Textbild zu Taf. F). Vgl. oben Fig. 20. Es war Sitte, Relieftafeln aus Terrakotta auf Holzsarkophage zu heften (s. *Fredrich, Sarkophagstud.* S. 19 ff.). Vgl. die von *Furtwängler, Samml. Sabouroff* Bd. 1, *Skulpt., Einl.* S. 51, 8 angeführte sfg. attische Vase in Privatbesitz und *Münchn. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 4 f. Abb. 9. Die sepulkrale Bedeutung der mit gewaltigen Schwingen begabten, mit erhobener Tatze an einer Grabsäule lauernden Sphinx auf einer attischen Lekythos (Fig. 30) kann einem Zweifel jedenfalls nicht unterworfen sein (*Stackelberg, Gräber d. Hell.* Taf. 37; *Ztschr. f. bild. Kunst,* N. F. 6, 223 Fig. 15). Sphinxdarstellungen auf sfg. und rfg. attischen Lekythen sind häufig (vgl. z. B. Berlin nr. 1743. 2028. 2234. 2438. 3990 = *Samml. Sabouroff* Taf. 52, 3; *O. Jahn, Vasensamml. König Ludwigs* S. 48; Athen, Polytechnion nr. 2797; *de Ridder, Cat. d. vas. peints de la bibl. nat.* nr. 278 Bd. 1 S. 186 f. Fig. 29: Sphinx, einen Jüngling anspringend). Aber auch auf dem Grabmal selbst treten sie häufig auf und walten ihres Hüteramtes. Wir haben dafür direkte Beispiele; antike Abbildungen von Grabmonumenten beweisen überdies das gleiche (vgl. *R. Weißhäupl, Eranos Vindobonensis* 1893 S. 48 ff.). *Benndorf* hat die Sphinx einer attischen Lekythos als Grabaufsatz erkannt; sie sitzt auf dem durch drei Stufen angedeuteten, mit Gebüsch geschmückten Denkmal (*Griech. u. sicil. Vasenb.* Taf. 19, 4 S. 38 f.). Manche der uns erhaltenen Sphinxstatuen werden also ursprünglich sepulkrale Bestimmungen gehabt haben, manche der Vasengemälde mit gelagerter Sphinx als Grabszenen zu erklären sein, wie z. B. das auf der Lekythos *Ann. d. Inst.* 1865 Taf. 1 (vgl. *ebd.* 1867 S. 379; *Reinach, Répert.* 1, 319), wo eine Frau — nicht Oidipus — vor der Grabsäule steht. Eines der hervorragendsten der hierher gehörigen archaischen Bildwerke ist die Sphinx von Spata (Fig. 31), eine ursprünglich polychrome Marmorstatue, die auf der Säule eines Grabhügels gestanden zu haben scheint und wohl dem 6. Jahrh. angehört, veröffentlicht und ausführlich besprochen von *Milchhöfer, Ath. Mitt.* 4 Taf. 5 S. 45 ff.; vgl. *v. Sybel, Katal. d. Skulpt.* zu Athen nr. 37; *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* nr. 103; *Perrot, Hist. de l'art* 8, 657 Fig. 337; *Lechat, La sculpt. att. avant Phidias* S. 121 Fig. 7; *Collignon, Stat. funér.* S. 84 ff. Fig. 45; *Löwy, Österr. Jahresh.* 1909 S. 259 f. Fig. 132. 135). Wiederholungen desselben Typus sind auch anderwärts in Griechenland gefunden worden: im Piräus (*Lechat* S. 123 Fig. 8), an der Mauer des Themistokles (*Noack, Athen. Mitt.* 32, 550 ff. Taf. 23. 24; *Collignon, Stat. funér.* S. 86 Fig. 46; etwas jünger sind die von ionischer Kunst beeinflußten nr. 630 u. 632 des Akropolismuseums: *Lechat* a. a. O. S. 203 f. Fig. 14), auf Aigina (*ders.* a. a. O. S. 407 Fig. 35), an unbekanntem Ort in Attika (Nationalmuseum in Athen nr. 78), Terrakottasphinxe in Olympia und Korinth (*Archäol. Ztg.* 1878 S. 82; *Milchhöfer* a. a. O. S. 69 f.; vgl. über ein Exemplar des Louvre *Pottier, Mon. Piot* 6, 133 ff. Taf. 12); mit daraufsitzender Sphinx



29) Kampfszene auf einem korinthischen Krater (nach *Gerhard, Auserl. Vasenb.* Taf. 220).



30) Sphinx von einer attischen Lekythos (nach *Stackelberg, Gräber d. Hellenen* Taf. 37).

wird ebenfalls das Grabmal von Lamptrai aus der Mitte des 6. Jahrh. zu ergänzen sein (s. *Winter, Athen. Mitt.* 12, 105; *Collignon-Thraemer, Gesch. d. griech. Plast.* 1, 403f. Fig. 198). Als man später den Verstorbenen selbst und seine Lieben auf den Grabreliefs abzubilden pflegte, oft in rührenden Familienszenen, da verlor das Sphinxbild des Denkmals seine Selbständigkeit und sank zur Dekoration herab, obwohl auch damals noch seine Symbolik empfunden worden sein muß (anders *A. Brueckner, Ornament u. Form d. attisch. Grabstelen* S. 33). Durch die ornamentale Verwendung wird eine Symbolik nicht ausgeschlossen, ohne deren Annahme es schwer verständlich wäre, weshalb man vorzugsweise gerade Grabmäler mit Sphinxen dekoriert haben sollte. Zudem ist ein ununterbrochenes Fortleben der sepulkralen Bedeutung des Typus im Volksbewußtsein daraus ersichtlich, daß diese in der Folgezeit bei den Griechen und ihren Nachahmern immer wieder von neuem auf Grabmonumenten verschiedener Art auftaucht. Ein Eckakroterion von einem großen attischen Grabmal des 4. Jahrh. in Gestalt einer Sphinx mit Kalathos, langen Locken, aufgebogenen Flügeln und emporgeringeltem Schwanze befindet sich in Berlin (*Antike Skulpturen des Kgl. Museums zu Berlin* nr. 886; vgl. das Relief der Grabstele der Silenis *Inv.* 1492, *Arch. Anz.* 1903 S. 36); mehrere ähnliche Eckfiguren und Reliefs auf attischen Grabsteinen archaischen Stils und aus der Blütezeit, z. T. in Verbindung mit Sirenen, bergen die athenischen Sammlungen. Wir erwähnen den Grabstein eines Kallias, an dessen Giebelecken Sphinxe angebracht sind (*v. Sybel, Katalog der Skulpt. zu Athen* nr. 51; *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* nr. 1094), ferner den der Hedyline, dessen Akroterien von je zwei mit dem Vorderkörper verwachsenen Sphinxen gebildet werden und somit die Gesamtansicht von verschiedenen Seiten darbieten (*v. Sybel* a. a. O. nr. 161; *Friederichs-Wolters* nr. 1121. Vgl. *Pervanoglu, Grabsteine d. alt. Griechen* 80f.; *v. Sybel* a. a. O. nr. 2163. 3975. 7128). Ein attisches Grabrelief des Britischen Museums stellt eine Vase mit zwei Kriegern dar, die von einer Sphinx getragen wird (*Jahrb. d. arch. Inst.* 1887 S. 196), die Stele des Telesiphron und Athenodoros zwei archaische Reliefsphinxe, wie oft, mit Kalathos auf den Häuptern (*Collignon, Stat. funér.* S. 215 Fig. 137), ein ostgriechisches Relief aus hellenistischer Zeit als Beiwerk eine Stele mit Sphinx als Epithem (*Jahrb. d. Inst.* 1905 S. 51. 58). — Mischbildungen von Sirene und Sphinx: Sirene mit Löwenbeinen (Vurvávasen), Sirene mit Löwentatzen statt der Hände (klazomenischer Sarkophag im Britischen Museum), kauernde Flügelsphinx mit Vogelschwanz (bis ins 4. Jahrh. v. Chr. nachzuweisen, *Furtwängler, Gemmen* Taf. 9, 63), die sich aus der analogen Bedeutung beider Wesen leicht erklären, verzeichnet *Weicker, Seelenvogel* S. 127f.

Unsere Anschauung über die sepulkrale Verwendung des Typus würde unvollständig bleiben, wollten wir nicht auch einen Blick nach dem Westen werfen. Freilich sind wir dabei wiederum genötigt, wie vorher beim Übergang zum griechischen Mutterlande, einige Jahrhunderte zurückzugreifen und uns zu vergegenwärtigen, wie seit alter Zeit die etruskische Küste in lebhafter Verbindung mit den Handelsvölkern des Ostens gestanden hat, zuerst mit den Phönikiern, seit dem 8. Jahrh. mit Kypros, den Chalkidiern, Phokäern, Rhodiern sowie, z. T. durch syrakusanische Vermittelung, mit Korinth (die Übertragung sepulkraler Motive von Kleinasien nach Etrurien bespricht *Fredrich, Sarkophagstudien* S. 11f.; im allgemeinen vgl. *Poulsen, Der Orient u. die frühgr. Kunst* Kap. 10; *Kahrstedt, Klio* 12, 1912, S. 461ff.). Die orientalischen Typen der altgriechischen



31) Sphinx von Spata (nach Photographie).

Kunst sind von den Etruskern mit Vorliebe festgehalten worden, was bereits prähistorische Nekropolen beweisen (*Hoernes, Urgesch. d bildend. Kunst* S. 471. 477f. 661 Taf. 36 Fig. 3). Gruppen wilder und phantastischer Tiere, darunter auch die Sphinx, erblickt man an den Wänden mehr als eines etruskischen Grabes aus dem 6. oder 5. Jahrh. und erkennt darin leicht die Nachwirkung östlicher Muster. Durch groteske Gestalten besonders merkwürdig sind die Fresken des einzigen noch erhaltenen Grabes von Veji, der Grotta Campana, die neben Panther, Hunden, Löwe eine hochbeinige Sphinx aufweisen (*Martha, L'art étrusque* S. 421ff. Fig. 283). S. auch das von *Semper* (*Der Stil* 1, 407) mit dem 'Fries' des Tempels von Assos verglichene Gräbertor von Corneto. In einem Grabmale der Nekropole von Vulci wurden zwei steinerne Sphinxe als Hüter entdeckt (*Martha* S. 205); auf einem etruskischen Grabcippus im Berliner Museum (nr. 1220) ist eine aufgerichtete Sphinx mit zurückgebogenen Flügeln in Relief dargestellt; von einer Aschenkiste stammen vermutlich die beiden schreitenden, langhaarigen Sphinxe

nr. 1295f. desselben Museums. Die Gestalt ist außerdem häufig an den Ecken etruskischer Grabcippen, als Träger des Cippus, an den Schmalseiten der Sarkophage usw. (*Martha* S. 342; S. 217. 220 Fig. 171; S. 356); auch erinnert die Sphinx einiger etruskischer Spiegel an die so oft ihr beigelegte sepulkrale Bedeutung. Auf einer Darstellung von des Paris Werbung um Helena erscheint sie als unheildrohendes Symbol zweimal an der Fußbank unter der Kline, worauf Helena gelagert ist, einmal im Luftraum vor Paris über derselben; s. *Gerhard, Etrusk. Spiegel* 4, 379; ob. Bd. 1 Sp. 1963f.; *Helbig, Führer*[3] 2 nr. 1769k. Auch an den *Spiegel* 4, 396 bei *Gerhard* darf hier erinnert werden, worauf mit zwei gegeneinander gerichteten Sphinxen Eos und Thetis vor Zeus dargestellt sind, die vor dem Kampfe des Memnon um das Leben ihrer Söhne bitten. Soll man etwa wie bei einer Neapeler Vase,



32) Sphinx von einem Sarkophag des 2. Jahrh. n. Chr. (nach *Robert, Die ant. Sarkophagreliefs* Bd. 3, 2 Taf. 91).

auf der Sphinxe jenen Zweikampf selbst umgeben (s. *Overbeck, Bildwerke zum theb. und troisch. Heldenkr.* S. 516 nr. 38; vgl. ob. Fig. 29), zugleich an eine Anspielung auf Memnons Heimat glauben?

Sehr gebräuchlich war endlich unser Todessymbol in römischer Zeit: eine Unzahl erhaltener Denkmäler beweist es. Mehrere hierher gehörige Reliefs, die zu Athen gefunden wurden, verzeichet *Pervanoglu, Grabsteine d. a. Griech.* S. 45. 80f. Sarkophage (Sphinx mit erhobener Vordertatze auf einem Sarkophag in Sparta: *Gerhard, Ant. Bildw.* Taf. 106, 3; Sphinx von einem Sarkophag aus Ephesos: *Michaelis, Ancient marbles in Great Britain* S. 591 nr. 219; Sphinx mit Tatze auf Widderkopf: *Robert, Die ant. Sarkophagrel.* 2 Taf. 56, 158a; 3, 1 Taf. 54, 144a; Sphinxe mit weiblicher Brust und Zitzen [Fig. 32]: *ebd.* 3, 2 Taf. 91, 277 a b) zeigen die Sphinx, ferner Grabsteine und Cippen (s. z. B. *Dütschke, Ant. Bildw. in Oberitalien* 3, 204. 217. 500; *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 1, 3916. 3933. 3935. 3937. 3938 3941. 3943. 3949; *Schreiber, Ant. Bildw. der Villa Ludovisi* S. 58 nr. 21, S. 199 nr. 195). Über die Sepulkralara eines Volusiers (1. Jahrh. n. Chr.) s. *Helbig, Führer*[2] nr. 160 (in der 3. Aufl. gestrichen): an den unteren Ecken der Vorderseite liegen Sphinxe, zwischen deren Flügeln Akanthusblätter hervorsprießen. Aschenurnen und Aschenkisten (*Dütschke* a. a. O. 2, 363. 364. 473. 3, 347. 458. 4, 502. 5, 772; *Matz-v. Duhn* 1, 3965. 3966; *Michaelis, Anc. marbl.* S. 331 nr. 51, S. 317 nr. 49; Sphinx auf Schlange tretend: *Stephani, Mém. de l'acad.* Petersburg 1872 Bd. 18, 4 nr. 68) usw. wurden damit versehen, ebenso Grablampen (*Bachofen, Röm. Grablampen, Atl.* Taf. 44, 2 usw.). Wie bereits auf griechischen Monumenten, verdoppeln sich oft die Leiber der Sphinxe nach den Seiten, so daß der Kopf an der Ecke zwei Körpern angehört (*Stephani, Compte rendu* 1864 S. 64). Auf dem Camposanto zu Pisa steht ein römischer Sarkophag, auf dessen beiden Schmalseiten je eine schreitende Sphinx die Tatze auf einen Widderkopf setzt (*Dütschke* a. a O. 1 nr. 124). Nicht selten liegen die Tatzen auch auf einem Rade (vgl. eine die rechte Vordertatze auf ein Rad legende Bronzesphinx im Louvre bei *Longpérier, Notice des bronz. ant. du Louvre* nr. 412 sowie alexandrinische Münzen Hadrians, s. *Cat. Brit. Mus. Alexandria* Taf. 26 nr. 845. 850), auf Stierkopf (*Raoul-Rochette, Monum. inéd.* S. 47) oder Totenschädel (*Ant. Skulpt. d. kgl. Mus. z. Berlin* nr. 1144) usw. Einzeln gefundene Rundbilder hatten z. T. gewiß eine ähnliche sepulkrale Bestimmung. S. das in seinen üppigen Formen an lykische Vorbilder erinnernde Exemplar bei *Matz-v. Duhn, Ant. Bildw. in Rom* 1, 1614; vgl. *Dütschke* 4, 631 (Verona). 632f. (Mantua). Daß man auch die Gruppierung mit Oidipus und Umgebung zum Sarkophagschmuck verwendete, war nur ein Schritt weiter, der um so eher getan werden konnte, als Heroenabenteuer auf Sarkophagen bekanntlich sehr beliebt sind; sie kommen auch in der griechischen und etruskischen Kunst vor. Oidipus allein vor der Sphinx stehend, während eine Furie hinter dem Untier das Gegenstück zu ihm ausmacht, ist bereits auf etruskischen Aschenkisten zu finden (*Overbeck, Heroengallerie* nr. 69. 70 Taf. 2, 8). Mit einem Diener und Reisepferd naht er sich dem Sphinxfelsen auf der einen Hälfte der Vorderseite eines Sarkophags im Palazzo Mattei in Rom, deren andere Hälfte Polyphem und Galatea einnehmen (*Robert, Die ant. Sarkophagreliefs* 2 Taf. 60, 182 S. 190f.). Oidipus vor der Sphinx samt einem ein Roß haltenden Gefährten auch auf einem Wandgemälde aus dem Grabe der Nasonen (*Overbeck* a. a. O. nr. 51 Taf. 2, 5). Während dieses Werk dem ersten nachchristl. Jahrh. zugeschrieben wird, zeitlich also dem Oidipusrelief am Grabe des C. Calventius Quietus zu Pompeji (*Overbeck* a. a. O. nr. 49 Taf. 2, 4; *ders., Pompeji* 4. Aufl. S. 417 Fig. 217; *Mau, Pompeji* S. 416) nicht sehr fernsteht, verlegt man erst in den Anfang des dritten den Adonissarkophag des Lateran, dessen Deckel 7 Szenen aus dem Leben des Oidipus, darunter an fünfter Stelle sein Sphinxabenteuer aufweist (*Robert* a. a. O. Taf. 60, 183 S. 191f.). Dieses Dekorationsmotiv, das bis nach Gallien gewandert ist, wie das Deckelfragment eines Medeasarkophages in Marseille beweist (*Robert* a. a. O. Taf. 65, 203 S. 217), wird auf einem Erotensarkophage von Athen in der Weise spielend umgebildet, daß Oidipus

selbst mit knabenhaften Körperformen als Eros erscheint (*ders.* a. a. O. S. 189f. Fig. 181). Vgl. über Symbolik und dekorativen Charakter der Sphinx und Doppelsphinx in römischer Zeit *W. Altmann, Die röm. Grabaltäre der Kaiserzeit* (Berl. 1905) S. 229 ff.

§ 4. Die Sphinx in sonstiger prophylaktischer und dekorativer Verwendung.

Dem Seelenreich angehörige Typen haben in Griechenland in der Regel Verwendung im Totenkult und im Grabesschmuck erhalten. Der menschenköpfige Vogel, in dem man ein Abbild der Menschenseele zu sehen glaubte, wurde ursprünglich mit ins Grab gelegt (Beispiele bei *Winter, Die Typen der figürl. Terrakotten* 1, 229 nr. 1—3; *Collignon, Stat. funér.* S. 82 Fig. 43), um der im Grabe hausenden Seele in ihrem Abbilde einen Wohnsitz zu schaffen. Dann setzte man ihn darauf und verlieh ihm unheilbeschwörende Kraft, die schließlich das Charakteristische blieb. So auch bei der Sphinx, nachdem ihre seelische Natur im Volksbewußtsein längst verdunkelt war. Ihre prophylaktische Funktion beschränkte sich nicht auf die von jeher mit besonderer Sorgfalt vor Verletzung, Raub und bösem Zauber gehüteten Grabstätten, sie wurde auch auf eine Menge anderer Objekte übertragen, deren große Anzahl erschöpfend nicht behandelt werden soll. Gern ließ man den Schutzwaffen die kräftige Wirkung des Symbols angedeihen. In des *Aeschylos* '*Sieben*' schwingt der wilde Parthenopaios einen Schild, auf dem in getriebener Arbeit die Sphinx menschenraffend zu sehen ist (*Aesch. Sept.* 522 ff.: *τὸ γὰρ πόλεως ὄνειδος ἐν χαλκηλάτῳ | σάκει, κυκλωτῷ σώματος προβλήματι, | Σφίγγ᾽ ὠμόσιτον προσμεμηχανημένην | γόμφοις ἐνώμα, λαμπρὸν ἔκκρουστον δέμας, | φέρει δ᾽ ὑφ᾽ αὑτῇ φῶτα Καδμείων ἕνα*). Polyneikes führt bei seiner nächtlichen Einkehr im Hause des Adrastos zu Argos ebenfalls einen sphinxgeschmückten Schild, wie wenigstens die *Scholien* zu des *Euripides Phönissen* in gesuchter Erklärung der Worte des Dichters behaupten (*Schol. Eur. Phoen.* 409: *οἱ μὲν λέγουσιν, ὡς ἀπὸ τῶν ἐπισήμων τῶν ἀσπίδων συνέβαλεν Ἄδραστος· ὁ μὲν γὰρ* [scil. *ὁ Τυδεύς*] *εἶχε τὸν Καλυδώνιον σῦν, ὁ δὲ* [scil. *Πολυνείκης*] *τὴν λεοντοπρόσωπον Σφίγγα κτλ*, vgl. *Schol.* zu 411. Bei *Euripides*, *Phoen.* 411, *Suppl.* 140, sowie im betreffenden Orakel bei *Mnaseas* ist bekanntlich nur von einem Löwen die Rede). Auf attischen sfg. Amphoren kommen Krieger vor, deren Schilde eine weiß aufgemalte Sphinx zeigen (Berlin nr. 1708. 1712; *Furtwängler-Reichhold, Gr. Vasenm.* Taf. 75; *Röm. Mitt.* 1912 S. 127 Taf. 6); die Thebaner gebrauchten, wie berichtet wird, das Symbol in dieser Weise wappenartig (*Lactant. zu Stat. Theb.* 7, 242). Beispiele von Panzern damit sind schon angeführt (ob. Sp. 1348, 37). In römischer Zeit sind auch Phalerae mit der prophylaktischen Sphinx verziert worden. S. die halbmondförmige silberne Doppelsphinx *Monum. dell' Inst.* 6 Taf. 40, 9; *O. Jahn, Lauersforter Phalerae* S. 9 Taf. 1, 2, vgl. S. 25f.; das Motiv der Sphinxfigur mit zwei Leibern und gemeinsamem Kopf ist sehr alt (vgl. die oben Sp. 1349, 68 erwähnte Chigikanne) und wird aus der mykenischen Kunst abgeleitet (*Poulsen* S. 146). Berühmt ist das Sphinxemblem als Helmschmuck durch die Athena Parthenos des Phidias geworden (*Collignon, Phidias* S. 28). Der Helm trug die Sphinx zwischen zwei Greifen: *μέσῳ μὲν οὖν ἐπίκειταί οἱ τῷ κράνει Σφιγγὸς εἰκών — ἃ δὲ ἐς τὴν Σφίγγα λέγεται, γράψω προελθόντος ἐς τὰ Βοιώτιά μοι τοῦ λόγου — καθ᾽ ἑκάτερον δὲ τοῦ κράνους γρῦπές εἰσιν ἐπειργασμένοι* (1, 24, 5). Genauer gesagt waren die Greifen an den emporgeschlagenen Backenklappen in erhabener Arbeit angebracht, außerdem zur Rechten und Linken der Sphinx Flügelrosse, die gleich ihr je einem Helmbusch als Stütze dienten. Der Meister und sein Kreis verwendeten das Motiv, wie die erhaltenen Kopien zeigen, auch in anderen Werken (Hopesche Athena: *Michaelis, Anc. marbl. in Great Brit.* S. 290f. nr. 39; *Furtwängler, Meisterwerke* S. 106ff. Fig. 18; *Strena Helbig.* S. 86ff.; Farnesische Athena: *Furtwängler, Meisterw.* S. 118 Fig. 15. 16; Athena Hygieia: ob. Bd. 1 Sp 699. Vgl. dazu *A. Preuß, Jahrb. d. Inst.* 27, 1912, S. 88 ff.). S. auch die Kolossalbüste in Wien: *v. Sacken, Die ant. Skulpt. des k. k. Münz- u. Antikenkab.* Taf. 16, den Kopf im Louvre: *Michon, Monum. Piot* 7, 153ff. Taf. 12. Dem Parthenoshelme entsprechend erscheint der Athenahelm auf Goldarbeiten des 4. Jahrh. aus der Krim (*Athen. Mitt.* 8 Taf. 15: *Friederichs-Wolters, Gipsabgüsse* S. 205), auf vielen attischen und sonstigen griechischen Münzen, auf mannigfachen anderen Erzeugnissen der Kleinkunst, so noch bei der Athena in Hochrelief auf der Silberschale des Hildesheimer Silberfundes. Es ist wiederholt ausgesprochen worden (s. z. B. *Welcker, Griech. Götterlehre* 2, 315f.), Phidias habe durch die Sphinx seiner Parthenos symbolisch die Unergründlichkeit der göttlichen Weisheit andeuten wollen. Wenn wir bedenken, daß die thebanische Rätseljungfrau von *Euripides* geradezu *σοφὴ παρθένος* genannt wird (*Phoen.* 48) und weiter in Betracht ziehen, daß auch die Flügelrosse zur Rechten und Linken eine spezielle Beziehung auf Athena haben, die ja als Chalinitis und Hippia dem Bellerophon den Pegasos zähmte oder ihn zähmen lehrte, so werden wir zugeben, daß der Meister eine derartige Symbolik mit seiner an so hervorragender Stelle des Kultbildes angebrachten Sphinx in der Tat mitbeabsichtigt hat. Sonst allerdings pflegt die Helmsphinx in jener Zeit nicht Weisheitssymbol zu sein, sondern als furchtbares Wesen lediglich Apotropaeum. Das gilt für den Helm einer Aresstatue des Phidias oder seines Kreises, auf welche nach *Furtwängler* (*Meisterwerke* S. 127) ein behelmter Jünglingskopf des Louvre zurückgeht. Auch auf jenem Helm befanden sich drei Büsche, deren mittelster von einer Sphinx gestützt war, und die emporgeschlagenen Backenklappen zeigten auch dort das streitbare Tier, je einen aufsteigenden Greifen. Sphinxgeschmückt ist auch der Helm einer Aresbüste in München (*Furtwängler, Beschr. d. Glyptothek* S. 191 nr. 212), dessen Busch und ungeflügeltes Fabeltier allerdings stark

ergänzt sind: vgl. das von *Schreiber, Villa Ludovisi* S. 63 nr. 31, beschriebene Hochrelief. — Das von Ares später vielfach auf hellenische Fürsten und Cäsaren übergegangene Emblem legt in klassischer Zeit *Euripides* dem Achilleus bei. In dem Chorliede der *Elektra* (452—475), das die Waffen des Helden schildert, ist es der goldgetriebene Helm, auf dem Sphinxe 'den besungenen Raub in den Klauen tragen'. Wir werden dabei an den Schild des Parthenopaios bei *Aeschylos* erinnert, durch die ganze Beschreibung aber an das bereits oben Sp. 1378, 67 herangezogene Kraterpaar von Sommavilla (*O. Jahn, Archäol. Beitr.* S. 118 ff.; *ders., Vasensamml. König Ludwigs* S. 64; *Overbeck, Heroengallerie* S. 50 f.). *Euripides* erwähnt außer den genannten Helmsphinxen als Schreckbilder (δείματα φρικτά) auf Achills Schild Perseus mit dem Gorgonenhaupt und die leuchtende Sonnenscheibe samt den Plejaden und Hyaden (vgl. *Il. P* 484 ff.), ferner auf dem Brustpanzer die Chimaira mit Pegasos. Vergleicht man damit die Darstellungen der beiden zusammengehörigen Vasen, so ist die Übereinstimmung ihres Bilderkreises mit dem von *Euripides* beschriebenen auffällig, denn ihre Rückseiten zeigen die oben erwähnten Sphinxszenen, auf der Hauptseite des einen Kraters ist die strahlenumgebene, von Satyrn angestaunte Heliosscheibe gemalt (ob. Bd. 1 Sp. 1998), auf der des zweiten Bellerophon auf dem Pegasos, die Chimaira besiegend (*O. Jahn, Archäol. Beitr.* Taf. 5). Damit fällt ein interessantes Licht auf den Sinn dieser rätselhaften Kompositionen. Wie die Typen des Waffenzierates von *Euripides* Ἕκτορος ὄμμασι τροπαῖοι genannt werden, so sollten vermutlich auch die Vasenbilder apotropäisch wirken; und es folgt zugleich aus der dargelegten Übereinstimmung, daß *Euripides*, was ja auch an und für sich einleuchtet, aus dem tatsächlich von der zeitgenössischen Kunst für derartige Zwecke verwendeten Typenschatze schöpfte, als er es unternahm, mit *Homer* in der Schilderung der Waffen Achills zu wetteifern.

Vom Haupte der jungfräulichen Athena im Heiligtum des Parthenon sah der Hellene die Sphinxgestalt weisheitsvoll zugleich und furchtbar herabschauen. Aber auch im Tempel des olympischen Zeus fiel sein Blick auf das Ungeheuer. Als Stütze beider Armlehnen des göttlichen Thrones hatte Phidias ebenfalls die Sphinx verwendet. Es war der uns bereits bekannte Typus der jünglingsraubenden Löwenjungfrau. *Pausanias* (5, 11, 2; s. die Rekonstruktionsversuche von *Stackelberg* und *Brunn* in *Brunns Kl. Schr.* 2, 248 ff.) und mit ihm gewiß mancher Beschauer sah Thebanerknaben in ihren Opfern; wir erinnern uns jedoch, daß die Gruppe einen weiteren Hintergrund im alten griechischen Volksglauben hatte, der mehr oder weniger klar auch dem Künstler bewußt gewesen sein mag. Das in dem unheimlichen Wesen verkörperte drohende Todesschicksal ist von Phidias durchaus nicht zuerst als Thronschmuck verwendet worden. Über erschlagene Feinde hinschreitend war es schon bestimmt gewesen, die Armlehnen ägyptischer Thronsessel zu tragen (*Perrot et Chipiez, Hist. de l'art* 1, 843 Fig. 583; vgl. ob. G III c 3), auch lagern ägyptische Sphinxe ohne derartige Opfer vor dem Throne (*Ohnefalsch-Richter, Kypros* Taf. 49, 2: zwei Sphinxe liegen vor einem von Löwen getragenen ägyptischen Thronstuhl aus Bronze). In Griechenland stützen sie seit alter Zeit die Armlehnen, während diese selbst oft in Löwen- oder Widderköpfe endigen. Vor allem wurden die Throne der Götter mit solcher Verzierung versehen. Sphinxe schmücken daran auch die Rücklehne, wie am Throne des amykläischen Apollon (*Paus.* 3, 18, 14; s. den Rekonstruktionsversuch von *Furtwängler, Meisterwerke* S. 706 Fig. 135); sie sind neben oder unter dem Sessel, auch an der Fußbank angebracht und dienen oft statt der Füße. Die anderwärts zusammengestellten Beispiele (s. z. B. *Panofka, Terrakotten* S. 16; *O. Jahn, Arch. Beitr.* S. 117 und besonders *Stephani, Compte rendu* 1859 S. 64 Taf. 1, 1864 S. 132. 143 Taf. 4) ließen sich leicht vermehren, z. B. durch eine Anzahl attischer Grab- und Votivreliefs u. dgl., auf denen Zeus, Asklepios oder der Verstorbene einen in der geschilderten Weise verzierten Armsessel innehaben (*v. Sybel, Katalog d. Skulpt. zu Athen*, häufig; vgl. *Friederichs-Wolters* zu nr. 1043). So thront Hera in einem Vasengemälde (*Baumeister, Denkm.* 3 Fig. 1714), Athena (vermutlich; s. *R. Schöne, Griech. Reliefs* nr. 1. 1 A Sp. 6) in einem Fragment des Erechtheionfrieses, ebenso Aphrodite (Terrakotte von Theben der Samml. *Cam. Lecuyer*, Paris 1882, Taf. F; vgl. Samml. *Arndt*, Münch. Glypt., Schr. F nr. 11.) und andere Gottheiten und Sterbliche, z. B. Phaidra (*Zoega, Bassirilievi* 1 Taf. 49). Ich zweifle nicht, daß dieses verbreitete Dekorationsmotiv bei seinem Aufkommen dieselbe unheilbannende Bedeutung hatte, wie wir sie an Waffenstücken kennen gelernt haben. Sie wurde gewiß auch noch am Zeusthron zu Olympia empfunden, wo der Eindruck der Todesdrohung überdies durch die Hinzufügung der gepackten Jünglinge verstärkt war, schwindet aber naturgemäß im Laufe der Zeit allmählich, so daß das Motiv schließlich als rein tektonisches Element weitergegeben wird. Wie bei der Parthenossphinx mochte sich auch am Throne des Zeus dem sinnenden Beschauer zudem eine besondere Beziehung der stützenden Gruppen zu der dargestellten Gottheit aufdrängen, woran er in anderen Fällen nicht dachte. Ahnte er dort die göttliche Unerforschlichkeit, so hier die ewige Allmacht. — Einen Nachklang davon mochte Augustus empfinden, der mit einer Sphinx zu siegeln pflegte (später, da er deswegen verspottet wurde, mit dem Kopf Alexanders d. Gr., endlich mit dem eignen Porträt, das Dioskurides geschnitten hatte: *Suet. Aug.* 50; *Plinius N. h.* 37, 1, 10; *Cass. Dio* 51, 3, 6; dazu *Münzer, Quellenkrit. der Naturgesch. des Plin.* S. 365 ff. Vgl. *Milani, Studi e mater.* 2, 172, der den echten Ring im Museo archeologico zu Florenz entdeckt zu haben meint).

Das dem Aberglauben entsprungene Bestreben, durch die drohende Gestalt eines Ungeheuers Gewalt und Zauber fernzuhalten, wofür wir in den erwähnten Meisterwerken des Phidias die klassischen Beispiele erkennen dürfen, äußert

sich in den Monumenten des Altertums tausendfach. Es ist natürlich, daß es nicht nur an den Waffen des Kriegers, sondern auch an Kleidung und Schmuck jeglicher Art, den man am Körper trug, hervortritt. Auch hier kam der Anschauung des Griechen der orientalische Dekorationsstil entgegen, der auf Gewändern und Schmucksachen jene Reihen oder Gruppen wilder und phantastischer Tiere (ζῴδια) bevorzugte, unter denen die Sphinx häufig ist (vgl. das Prachtgewand des Alkimenes von Sybaris bei *Aristot. de mirab. auscult.* Kap. 96, oder die auf Gewänder gestickten Sphinxe einer sfg. Hydria in Paris: *Dumont et Chaplain, Les céramiques de la Grèce propre* S. 326 f. nr. 4). In Südrußland ist eine Menge von Goldplättchen des 5. Jahrh. gefunden worden, die zum Kleiderschmuck bestimmte Sphinxe darstellen (*Stephani, Compte rendu* 1876 S. 145. 147; 1877 S. 235). Ebenda fand sich die Sphinx als goldener Halsschmuck, auch an goldenen Armbändern angebracht (*Antiquités du Bosphore Cimmérien* 1, 79. 85. Taf. 12a 2. 13, 1); man kann sich des Gedankens an prophylaktische Nebenbedeutung dieser Dekoration nicht erwehren, wenn man sich der vielgestaltigen Amulette (περίαπτα, περιάμματα) erinnert, die *O. Jahn* in seiner bekannten Abhandlung über den Aberglauben des bösen Blickes zusammengestellt hat. Daß sich im Westen, auf Sardinien und in Kampanien, Schmuckgegenstände und Amulette fanden, die hier genannt werden könnten, hängt mit früher Beeinflussung dieser Gegenden vom Orient zusammen. Die silbernen Fibeln mit Sphinx des Schatzes von Praeneste werden dem 7. Jahrh. zugeschrieben (*Helbig-Reisch, Führer*^{3} 2 S. 259 ff., die eine Fibula (nr. 1582) trägt Löwen mit doppeltem Menschenkopf; vgl. auch die goldenen Gürtelschließen nr. 1767 a). Ähnliche Goldfibeln des Museo Gregoriano wären zu erwähnen (*Helbig-Reisch, Führer*^{3} 1 nr. 743); sonst beispielshalber eine Goldnadel von Chiusi mit Sphinx und anderen Tieren (*Daremberg-Saglio, Dict. des antiquit. gr. et rom.* 1, 62 Fig. 96; vgl. *ebd.* 8, 1438 Fig. 6549; *Journ. of Hell. stud.* 31, 263 f.), ein etruskischer Skarabäus griechischen Stils mit Sphinx und Gazelle (*Notizie degli scavi* 1885 S. 97), endlich das etwa erst dem 2. vorchristl. Jahrh. angehörige Halsgehänge von Vulci, dessen einzelne Glieder abwechselnd mit dem Bild einer sitzenden Sphinx und einem Medusenkopfe verziert sind (*Helbig-Reisch*^{3} 1 nr. 726).

Die allgemeine Bedeutung des Symbols ermöglichte eine allseitige Verwendung an heiligen und profanen Gegenständen, zu denen seine besondere innere Beziehung festzustellen früher vielfach vergeblich versucht worden ist. Daß die oben an den Ecken der archaisierenden Dresdner Dreifußbasis angebrachten Sphinxe (*Overbeck, Gesch. d. griech. Plast.* 1^{4}, 261 Fig. 70) ebenso wie andere Ornamente dieses wohl im 4. Jahrh. entstandenen Kunstwerkes auf Dionysos hinweisen, dem es geweiht war, ist allerdings bei der schon berührten Verbindung dieses Gottes mit der Sphinx nicht in Abrede zu stellen. Die dreiseitige Basis in Venedig (*Dütschke, Ant. Bildw. in Oberital.* 5 nr. 127) mit Attributen des Dionysos und dem Motiv einer Sphinx, die mit den Vordertatzen einen Widderkopf hält, muß sepulkrale Bestimmung gehabt haben. Wenn aber *K. Bötticher* sowohl bei den Dresdener Sphinxen eine weitergehende Symbolik erkennen wollte (*Archäol. Ztg.* 1858 Sp. 225), als auch z. B. die Sphinx am Kapitell eines Leuchters als 'Trägerin der prometheischen Lichtflamme, d. i. des göttlichen Verstandes im menschlichen Haupte' verwendet glaubte, so ging er zu weit. Gleich der Gorgo, dem Greifen und anderen Schreckbildern gebrauchte man in zahllosen Fällen die Sphinx als Schmuckstück, dessen apotropäische Kraft nur nebenbei oder endlich gar nicht mehr empfunden wurde. Derartige ornamentale Sphinxe von allerlei Geräten kommen z. B. unter den Fundstücken der Grotte des Idäischen Zeus von Kreta vor (*Halbherr, Scavi e trovamenti* S. 745 f.), ebenso in Olympia. Daselbst fand sich eine Terrakottasphinx, die wohl als Akroterion oder dgl. gedient hat (*Ausgrab. zu Olympia* 3 S. 16 Taf. 25 b, 1). Archaische Sphinxfigürchen von Elfenbein und Bronze erscheinen in Ephesos (*Hogarth, Excavations at Eph.* Taf. 21, 4. 23, 1; s. ob. Fig. 17), kleine attische Bronzefigürchen sitzender Sphinxe unter den Akropolisfunden (*de Ridder, Cat. des bronzes* nr. 441—444 Fig. 108—111). Aus Etrurien stammende Gegenstände, z. T. griechische Arbeiten, zeigen unsern Typus auf Metallbeschlägen aus Bronze und Silber (*Helbig-Reisch, Führer*^{3} 1 nr. 746; *Martha, L'art étrusque* 10 ff. Fig. 105), so auf dem Belage eines Prachtwagens von Perugia in der Münchner Glyptothek (*Furtwängler, Beschr. d. Glyptoth.* S. 76 nr. 71; vgl. *Helbig, Führer*^{3} 2 nr. 1778 b); als Bronzefigur zum Möbelschmuck (2 altertümliche Exemplare im Louvre, s. *Longpérier, Notice des bronces ant.* nr. 409. 410) usw. Mit dem steigenden Luxus in hellenistischer und römischer Zeit wächst die Verbreitung. Ptolemaios Philadelphos ließ in einem Prachtzelte, das er auf der Burg von Alexandria errichtete, hundert 'goldne, sphinxfüßige Lager' aufstellen (ἔκειντο δὲ κλῖναι χρυσαῖ σφιγγόποδες ἐν ταῖς δυσὶ πλευραῖς ἑκατόν *Athen.* 5, 197 a; vgl. *Fleckeisen, Neue Jahrb.* 1893 S. 660, 2; über den Typus: *Caroline L. Ransom, Studies in ancient furniture,* Chicago 1905, S. 29 f. 112 Fig. 14. 30. 50). Das Kunsthandwerk der römischen Kaiserzeit nahm dieses wie viele andere Motive auf. In Pompeji fand sich die Sphinx z. B. als marmorner Tischfuß (*Mau, Pompeji in Leben u. Kunst*^{2} S. 390 Fig. 208; vgl. den *trapezophorus* des Avianius bei *Cic. Epist.* 7, 23, 3), an tragbarem Herde (*Overbeck-Mau, Pompeji*^{4} S. 442); in Herculaneum (?) an bronzenem Dreifuß (*Mau*^{2} S. 391 Fig. 209; dazu *Pernice, Jahrb. d. Inst.* 1908 S. 107 ff. Abb. 1 u. 4). Als Tischfuß verwendete Marmorsphinxe des Britischen Museums und des Laterans (Saal XI 755) sind besprochen von *Furtwängler, Münch. Jahrb. d. bild. Kunst* Bd. 1, 1906, S. 6 ff. Abb. 10. Mit Vorliebe verwendete man sie z. B. für Kandelaberbasen (s. das römische Terrakottarelief im Brit. Mus. D 640: *Walters, Catal. of the Terrac.* S. 410 Taf. 43), wo dann häufig aus den Flügeln

der Sphinxe Pflanzenornamente herauswachsen (vgl. z. B. *Dütschke* a. a. O. 4, 90; Sphinx an einem Kandelaberkelch: *Mau, Pompeji*² S. 394 Fig. 217). Dabei macht sich gelegentlich auch wieder altägyptischer Einfluß, von Alexandria her, geltend, und Uraltes taucht aufs neue empor (vgl. die Terrakottaplatte des Museo Gregoriano, *Helbig-Reisch, Führer*³ 1 nr. 438: Isis in einem Akanthoskelch zwischen einem bärtigen und einer weiblichen Sphinx), wozu wohl auch die Weihungen für die Sphinx (SPHINXi METILIus *C. I. L.* 3 Suppl. fasc. 3 nr. 10913 = *Eph. epigr.* 2 nr. 868, *Szombathely*) oder für Sphinxe (SPINCIBVS AVGG SAC *ebd.* nr. 10914, *Steinamanger*) zu zählen sind.

[Nachtrag zu Sp. 1369, 39: Durch *P. Arndts* Freundlichkeit lerne ich aus dessen Privatbesitz unter anderen Sphinxgemmen eine wichtige Einzeldarstellung kennen, die mit der Oidipussage in Zusammenhang steht: 'Verbrannter Karneolskarabäus. Aus Griechenland, in Brindisi erworben. Mitte des 5. Jahrh.' Die Sphinx, geflügelt, mit 3 sichtbaren Eutern, hockt auf dem Boden und scheint aus einer mit den Vorderpfoten gehaltenen Schriftrolle ihr Rätsel vorzutragen.]

Zusammenfassung.

Bei unserem Versuche, der Geschichte und Bedeutung der Sphinxgestalt im griechischen Altertume nachzugehen, wie *W. Wundt* sagt (*Völkerpsych.* 3² S. 156), „wohl der ausdrucksvollsten und darum bleibendsten der Doppelformen, welche die Kunst überhaupt hervorgebracht hat", wurden wir auf Schritt und Tritt daran erinnert, daß es sich dabei nur um eine verhältnismäßig späte Entwicklungsperiode eines uralten Typus handelt. Wie die Geschichte überhaupt, so beginnt ja auch die der Sphinx fern im Orient. Die frühesten, in Ägypten und Mesopotamien erwachsenen Kulturelemente berührten und vermischten sich in Syrien, wurden sodann auf dem Land- und Seewege nach dem Westen getragen und regten hier eine ganz neue, glanzvolle Entwicklung an, die, abgesehen von ihrem tieferen Inhalt, auch deshalb mächtiger ergreift, weil sie unvergleichlich besser als die Kultur der ältesten Völker in ihrem Werden und Wachsen fast Schritt vor Schritt beobachtet werden kann. Es ist überraschend wahrzunehmen, mit welcher Deutlichkeit die großen Kulturströmungen des Weltlebens in der Geschichte eines einzelnen Kunsttypus wie die Sphinx ihre Spuren zurückgelassen haben. Wie uralt und hochentwickelt muß die Kunstübung gewesen sein, die wir uns dem großen Sphinx bei Gise vorangehend zu denken haben! Wie lebhaft zeugen die gewaltigen Sphinxalleen Thebens vom Glanze des Neuen Reiches! Die Macht der Pharaonen, ja bis zu einem gewissen Grade sogar ihren Gesichtstypus verewigen zahllose Königssphinxe bis hinab zu den Ptolemäern. Aber auch die Beziehungen Ägyptens zu den nordöstlichen Nachbarländern spiegeln sich in den Wanderungen und Wandlungen des Doppelwesens. Während seit der Hyksoszeit zahlreiche Bevölkerungselemente aus Syrien nach Ägypten dringen, bürgern sich andererseits namentlich im Süden Syriens ägyptische Anschauungen und Darstellungen immer mehr ein. Damals ist der Sphinxtypus von Ägypten aus nach dem Norden getragen worden, wo er, im Bereiche mesopotamischer Kunstübung, die Flügel ausbreitete und erhob. Er nahm daselbst auch immer häufiger weibliches Geschlecht an und wanderte, so umgestaltet, nach vielen Richtungen. Als infolge der großen Eroberungszüge der Pharaonen aus der 18. und 19. Dynastie ein noch engerer Zusammenhang Ägyptens mit jenen Ländern hergestellt war, zahlreiche Handelsartikel aus Syrien bezogen wurden und der Einfluß asiatischer Kunst sich in der Ausschmückung der Gräber, der Dekoration des Hausrates geltend machte, da kehrte das Fabelwesen mehrfach verändert in sein Heimatland zurück. Als die 'vorderasiatische Gesamtkultur' zu Lande über Kleinasien, später auf dem Seewege durch die Phönikier den europäischen Völkern vermittelt wurde, da vollzog sich auch seine Einwanderung an den Küsten und auf den Inseln von Hellas.

Das Vorwiegen und Zurücktreten sowie die volkstümliche Auffassung und künstlerische Ausgestaltung des Sphinxtypus sind in Griechenland ebensowenig von Zufälligkeiten abhängig wie im Orient. Auch hier spricht sich im kleinen ein Teil des wechselvollen, wunderbar sich steigernden Entwicklungsganges aus, der dem hellenischen Volke beschieden war. Wir bemerken bei der Verfolgung unserer Sphinx einen Strahl des kretisch-mykenischen Glanzes, den Niedergang der Kunstindustrie zur Zeit der großen Wanderungen, das erneute Andringen des fremdartigen asiatischen Luxus; wir beobachten, wie die dichterische Volksphantasie mit der ausländischen Gestalt einen einheimischen Sagenstoff in Verbindung setzt; wir bewundern schließlich die Erhebung eines barocken und schrecklichen Ungetüms in die Sphäre idealer Schönheit, in der nur ein leises Nachklingen uralter Symbolik vernehmlich bleibt, als Erinnerung an den Ursprung des Geschöpfes. [J. Ilberg.]

Sphodris (*Σφόδρις*), ein Kyzikener, der in dem durch unglücklichen Zufall verursachten Kampfe der Argonauten und Dolionen von Akastos getötet wurde, *Apoll. Rhod.* 1, 1041, dessen Quelle nach *Schol.* 1037 *Deïlochos* ist; vgl. *Gruppe, Gr. Myth.* 561, 6. [Höfer.]

Sphragitides (*Σφραγιτίδες*), Nymphen, deren auf dem Kithairon gelegene Höhle eine alte Orakelstätte war. Ihnen gelobten die Griechen vor der Schlacht bei Platää neben Zeus, Hera, Pan und den *ἥρωες ἀρχηγέται* der Platäer Opfer, *Plut. Arist.* 11. 19. *Quaest. conviv.* 1, 10, 3. Wenn die Überlieferung bei *Paus.* 9, 3, 9: '*νυμφῶν ἐστιν ἄντρον Κιθαιρωνίδων, Σφραγίδιον μὲν ὀνομαζόμενον, μαντεύεσθαι δὲ τὰς νύμφας τὸ ἀρχαῖον αὐτόθι ἔχει λόγος*' richtig ist, hieß die Nymphenhöhle *Σφραγίδιον*. Doch schreibt *Clavier* unter Zustimmung von *Lobeck, Paralipomena* 51: *Σφραγιτίδων μὲν ὀνομαζομένων.* Nach *Corais* ad *Plut. Arist.* 11 wäre *Σφραγιδίτιδες* — von *Σφραγίδιον* abgeleitet — zu lesen, und *Radermacher, Rhein. Mus.* 63 (1908),









